

RELIGIÓN COMO FUENTE PARA UN DESARROLLO LIBERADOR

50 AÑOS DE LA CONFERENCIA DEL
EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN
MEDELLÍN. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

EDITADO POR MARGIT ECKHOLT
Y VICENTE DURÁN CASAS, S. J.

• **e** editorial
Pontificia Universidad
JAVERIANA

RELIGIÓN COMO FUENTE PARA UN DESARROLLO LIBERADOR

50 AÑOS DE LA CONFERENCIA DEL
EPISCOPADO LATINOAMERICANO EN
MEDELLÍN. CONTINUIDADES Y RUPTURAS

EDITADO POR MARGIT ECKHOLT
Y VICENTE DURÁN CASAS, S. J.

• **e** editorial
Pontificia Universidad
JAVERIANA





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© Margit Eckholt y Vicente Durán Casas, S. J. (editores)

Primera edición: septiembre de 2020
Bogotá, D. C.
ISBN (digital): 978-958-781-533-7
DOI: <http://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587815337>

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7.^a n.º 37-25, oficina 1301, Bogotá, D. C.
Edificio Lutaima
Teléfono: 3208320, ext. 4205
www.javeriana.edu.co/editorial

Corrección de estilo
John Farfán
Diagramación y montaje de cubierta
Kilka Diseño Gráfico

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada Mineducación.
Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del
30 de mayo de 1964. Reconocimiento como personería
jurídica: Resolución 73 del 12 de diciembre de 1933 del
Ministerio de Gobierno.

*Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación*

Eckholt, Margit, 1960-, autora, editora

Religión como fuente para un desarrollo liberador : 50 años de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín : continuidades y rupturas / autores Margit Eckholt [y otros cuarenta y dos] ; editado por Margit Eckholt y Vicente Durán Casas, S. J. -- Primera edición. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020.

429 páginas

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-781-533-7

Relaciones culturales 2. Conferencias episcopales católicas - Medellín (Colombia) 3. Filosofía latinoamericana 4. Teología latinoamericana Colombia - Relaciones - Alemania 5. Alemania - Relaciones - Colombia Iglesia Católica - América Latina 6. Historia eclesiástica I. Durán Casas, Vicente, S. J., 1957-, editor II. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá III. Fundación Icala

CDD 303.482 edición 21

inp

10/09/2020

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana. Las opiniones expresadas son responsabilidad exclusiva de los autores y no comprometen a la Pontificia Universidad Javeriana.

CONTENIDO

Prefacio 8

Prólogo 12

Carta de la Acción Adveniat a la red Icala 15

Primera parte

El Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano y los nuevos caminos en la Iglesia de América Latina 16

Intercambio cultural América Latina-Alemania: ideas guía y razones móviles. Un modelo de teología postconciliar 17

Peter Hünermann

Cincuenta años de Intercambio: un balance académico y humano 29

Susana Monreal

En el servicio del “intercambio cultural internacional” (Bernhard Welte)

El Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y el acompañamiento de la elaboración de la teología, filosofía y pedagogía de la liberación 39

Margit Eckholt

Segunda parte

1968. Resurgimiento del compromiso cristiano y político en América Latina 50

La memoria de “1968” y nosotros 51

Raúl Fornet-Betancourt

El año 1968: desarrollos en sociedad, política e Iglesia desde la perspectiva de la historia de la Iglesia, opción por los pobres 60

Ana María Bidegain

Entre Roma y Medellín. La experiencia del Concilio

Vaticano II de Mons. Marcos Gregorio McGrath, C. S. C. (1924-2000) 73

Nikolaus Klein, S. J.

Pablo VI y América Latina, *Populorum Progressio* y la Opción por los Pobres 79

Johannes Meier

Medellín: continuidades y rupturas. Experiencias

eclesiales a partir de Medellín y la *Populorum Progressio* 86

Ferney López Jiménez

Camilo Torres y Medellín

Una tensión vital 93

Fernando Torres Millán

Desigualdad, violencia y paz en la Conferencia de Medellín. Perspectiva teológico-cultural	101
<i>Fernando Verdugo y Tomás Arellano</i>	
“Que todos los peruanos sean autores de su destino”. Laicado, cambio histórico y el compromiso público en el Perú (1962-1971)	115
<i>Rolando Iberico Ruiz</i>	
La recepción de Medellín: un estudio a partir de la diócesis de Chapecó, Brasil	127
<i>Paulo Fernando Diel</i>	
Memorial de Medellín 68. El significado que tuvo para mi vida personal, pastoral y espiritual la Conferencia de Medellín de 1968	140
<i>Federico Carrasquilla</i>	
Una mirada global y ecuménica de las teologías de la liberación (1966-1974)	143
<i>Guillermo Augusto Múnera Dueñas</i>	
Tercera parte	
Medellín y las perspectivas liberadoras teológicas y eclesiológicas	
	157
El éxito de una forma de proceder. A 50 años de la Conferencia de Medellín	158
<i>Carlos Schickendantz</i>	
Medellín en la configuración de la teología de la liberación	164
<i>Alberto Parra, S. J.</i>	
50 años de Medellín y de la Clar	179
<i>Carlos Palmés de Genover, S. J.</i>	
Teología de la liberación e impulsos para la vida religiosa y la pastoral. Un testigo: Esteban Gumucio, SS. CC. (1914-2001), religioso y pastor	195
<i>Sergio Silva</i>	
Medellín vivido. Las mujeres y lo popular	205
<i>Diana Viñoles</i>	
La unidad de Medellín en la línea popular de la Patria Grande según Rafael Tello	212
<i>Fabrizio Forcat</i>	
Medellín: un punto eclesiológico disruptivo. La recepción de los teólogos y la recepción de los obispos en Argentina	222
<i>Matías Omar Ruz</i>	
Pedro R. Lira, obispo (1915-2012). Un “pastor pensante” con el empuje del Concilio y Medellín	228
<i>Pablo María Pagano Fernández</i>	
Educación y teología de la liberación con el pueblo puruhá, Diócesis de Leonidas Proaño	238
<i>Gerardo Chacón Padilla</i>	

- Lucio Gera: ¿un “maestro en teología” según Francisco? Una figura teológica latinoamericana 256
Virginia Azcu
- Algunos aspectos de la teología de la liberación en Abraham J. Heschel 267
Víctor Manuel Pérez Valera, S. J.

Cuarta parte

Medellín y las perspectivas liberadoras filosóficas 276

- Medellín y la filosofía latinoamericana 277
Juan Carlos Scannone, S. J.
- Medellín y la filosofía en el Perú. Compartiendo el mismo clima intelectual 284
Cecilia Monteagudo
- La filosofía latinoamericana y los nuevos desafíos a 50 años de Medellín 290
Federico Viola
- Convivir en la diversidad. Ética e interculturalidad en un mundo global 300
Dorando Michelini
- Filosofías de los pueblos originarios de Abya Yala. Entre el encubrimiento y la liberación 307
Juan Manuel Contreras Colín
- Reflexiones en torno a los cincuenta años de Medellín: desafíos de las nuevas configuraciones culturales y religiosas en América Latina 313
Juan Manuel Fajardo Andrade

Quinta parte

Religión como fuente para un desarrollo liberador: nuevas perspectivas liberadoras en los contextos actuales 319

- Significado e impacto de Medellín desde una perspectiva global 320
José Casanova
- Identidades religiosas en América Latina: un catolicismo desafiado 327
Joaquín Silva Soler
- A 50 años de Medellín: balance y futuro de la teología feminista latinoamericana 340
Olga Consuelo Vélez Caro
- Teologías indias – potencial liberador y desafío intercultural 348
Birgit Weiler
- Otra bioética es posible. Filosofía y teología de la liberación en el *Diccionario latinoamericano de bioética* 360
Diego Fonti

La educación liberadora en Medellín. Un signo de compromiso y de esperanza	370
<i>Edwin Claros Arispe</i>	
El pensamiento liberador como potencial de cambio para una educación del futuro: perspectivas y experiencias	382
<i>Margarita Rolfes de Franco</i>	
Interculturalidad y educación liberadora. Experiencias en una institución educativa de nivel inicial de Argentina	391
<i>María Noelia Galetto</i>	
El estudio de las humanidades desde el paradigma epistemológico heredado por Medellín	399
<i>Alejandro Castillo</i>	
Desarrollo liberador: economía y ética en el capitalismo del siglo XXI. ¿Algo posible?	409
<i>César Ferrari</i>	
Nuevos medios – nuevos populismos: un desafío para la democracia	418
<i>Gerhard Kruip</i>	
Autores y autoras	425

PREFACIO

El año 1968 está asociado, en el contexto europeo, con la revolución estudiantil en París y en otras universidades europeas. Desde una perspectiva internacional –también en el ámbito latinoamericano– está marcado por nuevos y variados movimientos sociales y resurgimientos. Los países latinoamericanos se encuentran en la transición que va desde una sociedad agraria hacia otra industrial caracterizada por la comunicación; estudiantes, trabajadores y campesinos reclaman participación, las tensiones políticas crecen, los procesos democráticos de transformación son frágiles y están marcados por la violencia social y política; en Brasil los militares han tomado el poder ya en 1964. Esto ocurrirá en otros países –con un desfase de tiempo– en los años 70. Recién en los años 80 –después de muchos años de inmensa violencia política, de tensiones sociales y de marginación económica– se llega a transformaciones que abren el camino a democracias que, con todo, permanecen frágiles. En Colombia –después de más de 50 años de una sangrienta guerra civil– las negociaciones de paz mantenidas durante años habían tenido éxito recién dos años antes. En todo este proceso, como así también en los esfuerzos por lograr la participación en el ámbito social, económico y político en otros países latinoamericanos, se habían involucrado actores religiosos de manera decisiva; en América Latina ha sido ante todo la Iglesia católica, a la que pertenece aún hoy cerca del 75 % de la población latinoamericana, a pesar del creciente proceso de pluralización religiosa, del aumento del movimiento pentecostal y de la presencia pública de religiones indígenas. Su contribución para el trabajo de desarrollo orientado a los derechos humanos y a la convivencia en paz y justicia tiene un gran significado en el contexto latinoamericano. Ello lo muestran los procesos de paz en Colombia, en los que han participado de manera decisiva actores eclesiales locales, el episcopado, organizaciones no gubernamentales eclesiales y movimientos de base.

La presente publicación se ocupa, en este trasfondo, del rol de la Iglesia católica en América Latina en relación con un desarrollo liberador. Tiene su origen en un congreso que fue llevado a cabo del 19 al 23 de agosto de 2018 por el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano [Icala]) en colaboración con la Pontificia Universidad Javeriana, con ocasión de la celebración de los cincuenta años de la Conferencia de Medellín. 1968 fue también un año clave para la Iglesia católica en Latinoamérica. Con el impulso de Medellín, ella ha encontrado ciertamente una nueva figura: del lado de los pobres, al servicio de la justicia y de la paz. Si se mira la historia del continente latinoamericano, el entrelazamiento de la Iglesia en el proceso de conquista, las aspiraciones coloniales de la corona española y portuguesa y luego –después de los movimientos de Independencia– las alianzas con las élites de poder político y económico de las nuevas repúblicas, este papel de la Iglesia católica no es para nada una obviedad. La Iglesia católica se ha convertido en

un nuevo actor social y en una institución reconocida más allá de los círculos eclesiales al servicio de la transformación social, de los derechos humanos, de un desarrollo justo y orientado a los pobres y del compromiso por la paz, recién por medio del proceso de renovación que significó el Concilio Vaticano II (1962-1965) para ella (en relación con la libertad religiosa, los derechos humanos, el diálogo ecuménico e interreligioso, las nuevas estructuras de participación, el significado de los laicos o de los movimientos sociales, etc.) y por medio de la “implementación” de esa renovación en el contexto latinoamericano a través de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. El documento de la Conferencia de Medellín, publicado en 1968, ha nombrado con claridad la heterogénea “violencia estructural” en América Latina y ha puesto los fundamentos para un trabajo al servicio del desarrollo orientado en valores desde el espíritu cristiano. La aquí formulada “opción por los pobres” tiene relación con las tradiciones bíblicas y con la crítica de los profetas de Israel a las situaciones de opresión, injusticia y pobreza en la que se ha fundado Jesús de Nazaret, y la que ha llevado a una fundamentalmente nueva figura de trabajo teológico, filosófico y pedagógico en el pensamiento liberacionista latinoamericano surgido a continuación de la Conferencia de Medellín y debido también a la recepción de las construcciones de la teoría científico-sociales. Estas tradiciones de pensamiento constituyen aún hoy puntos centrales de referencia, incluso más allá del contexto latinoamericano, desde una perspectiva intercultural para poder explotar la religión como “recurso de desarrollo liberador”.

Tras una introducción que se focaliza en el año clave de 1968, en los siguientes apartados la presente obra aborda estas nuevas figuras de trabajo teológico, filosófico y pedagógico, y saca a luz su relevancia actual. La obra reúne contribuciones de científicas y científicos latinoamericanos y algunos alemanes que están unidos entre sí por el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Icala). 1968 es también el año de fundación del Icala, cuyo objetivo es “el fomento de la reflexión científica en los campos de las ciencias humanas y sociales, especialmente de la teología y de la filosofía. Para ello partimos del potencial liberador de la fe cristiana y tenemos en consideración las actuales condiciones culturales, religiosas, sociales y económicas. Se promueve el desarrollo de una comprensión cristiana de educación, de economía y sociedad al servicio del trabajo pastoral de la Iglesia en Alemania y en América Latina. Nos orientamos en el Concilio Vaticano II y en las opciones por los jóvenes y por los pobres allí asumidas, en el sentido de una convivencia justa, de un estilo de vida sostenible y de la inclusión de los más necesitados, entre los cuales se encuentran especialmente las mujeres y los pueblos indígenas” (cf. los “Estatutos” del Icala). El trabajo científico del Icala entiende la fe cristiana, según el impulso de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, como recurso central para un desarrollo liberador. Ciencia, trabajo para el desarrollo y pastoral de la Iglesia se encuentran en una unidad profunda. En un mundo que crece de manera conjunta y cada vez más estrecha, al diálogo y al intercambio les cabe el máximo significado para una vida común en paz y justicia. El filósofo de la religión Bernhard Welte, fundador del Icala junto con Peter Hünermann y colegas argentinos, ha formulado precisamente esto en su conferencia titulada “En camino hacia un nuevo humanismo cristiano” en el Seminario de Río Tercero, en las Sierras de Córdoba, Argentina (del 9 al 16 de setiembre de 1973), y ha presentado, junto con el concepto fundamental del Icala –el principio de la reciprocidad–, una comprensión nueva para aquel tiempo de trabajo para el desarrollo:

El concepto de ayuda para el desarrollo no se aplica [...] en esta asociación en sentido exacto. Pues se parte del punto de vista según el cual todos necesitan del desarrollo, también nosotros, y que, por ello, todos los participantes deben ser igualmente tenidos en cuenta y todos deben esforzarse por complementarse recíprocamente.

A ello pertenece la “idea del intercambio cultural internacional”, la “idea del intercambio interdisciplinar de las ideas [...] al servicio de la Iglesia”,

la idea de un diálogo abierto para ambas partes entre Europa y América Latina y entre los participantes en Europa y los distintos países latinoamericanos. Un diálogo libre entre Iglesia y teología, por una parte, y mundo actual, por otra, representado por la filosofía y las ciencias humanas.¹

Aquí se trata de asumir los “desafíos del tiempo” y de “desarrollar una humanidad integral contra las tendencias desintegradoras que les son, por lo visto, inherentes”.² El Icala pertenecía entonces, hace 50 años, a la vanguardia eclesial y científica; ha dejado claro que el trabajo para el desarrollo solo tiene éxito de manera dialógica y solo en el sentido de un “intercambio”; ha puesto de manifiesto que a ello pertenece la tarea de formación y el intercambio cultural internacional, también en el ámbito universitario. El intercambio científico en las disciplinas de la teología, la filosofía, las ciencias de la cultura y las ciencias humanas es hasta hoy tarea y misión del Icala, inscripto en el horizonte del magisterio social de la Iglesia latinoamericana y alemana, al servicio de la justicia, de la paz y del desarrollo sostenible.

En el Seminario de Río Tercero se han mencionado los desafíos de aquel tiempo; la becaria chilena Beatrice Avalos lo formulaba allí de manera precisa:

En todas partes los niveles superiores de la educación son fuertemente selectivos, al servicio casi exclusivo de las clases altas, de modo que el sistema en su conjunto reproduce *de facto* la desigualdad cultural de los estratos separados de la población y es un obstáculo para una completa integración verdaderamente humana.³

La tarea de formación en el sentido de una “pedagogía de la liberación” –Paulo Freire, el fundador de esa nueva orientación de la pedagogía en América Latina, fue invitado a ese Seminario– ha marcado el trabajo del Icala en esos años fundacionales. El escenario mundial político-económico y las orientaciones científicas han cambiado en los últimos 50 años; no ha cambiado –lamentablemente– aquello que Beatrice Avalos había mencionado entonces: la desigualdad en las sociedades latinoamericanas o la pobreza en relación con la formación que, ciertamente, se han movido pero se han agudizado mucho en la escala global. Por ello se necesita también hoy el trabajo del Icala, y frente a la nueva relevancia de las religiones en el tapete político es importante, también desde una perspectiva estatal, aprovechar la religión como “recurso para un desarrollo liberador”. Gerd Müller, ministro federal de Cooperación Económica y Desarrollo, lo ha expresado en el prólogo de un folleto informativo del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, BMZ), en el cual se habla de las religiones como de “*partners* de un trabajo conjunto para el desarrollo, guiado por valores”.⁴ En la clarificación del rol de la religión en

¹ Bernhard Welte, “Neuer Humanismus in Lateinamerika. Zu einem interdisziplinären Seminar in Argentinien”, *Herder Korrespondenz* 28 (1974): 52-54, aquí: 54.

² *Ibidem*.

³ Cf. para ello: Margit Eckholt, “‘Clash of civilizations’ oder Dialog der Kulturen? Die ‘Aufbrüche’ Bernhard Weltes nach Lateinamerika”, en *Clash of civilizations-oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, ed. Margit Eckholt, junto con Bernhard Casper y Thomas Herkert, LIT, Münster 2009, 35-50; Margit Eckholt, “Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland. Weltkirchlich-wissenschaftliche Stipendienarbeit und ihr Dienst an der universitären Kultur”, en *Prophetie und Aggiornamento: Volk Gottes auf dem Weg. Eine internationale Festgabe für die Bischöfliche Aktion Ad-veniat*, ed. Margit Eckholt, LIT, Berlin 2011, 13-29.

⁴ Cf. el prólogo del Dr. Gerd Müller, ministro federal para la Colaboración Económica y Desarrollo, al folleto informativo del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo (ed.), Bonn 2016, en: https://www.bmz.de/de/mediathek/publikationen/reihen/infobroschueren_flyer/infobroschueren/Materialie275_religionen_als_partner.pdf (10.04.2019).

el contexto del trabajo para el desarrollo, la mirada a Latinoamérica tiene relevancia en cuanto que, con el paso del tiempo, más del 40% de los católicos a nivel mundial viven en América Latina. Ello tiene repercusiones en la Iglesia católica y en el trabajo para el desarrollo en los países occidentales, también en Alemania, y debe, por ello, ser percibido por parte del Estado y de la sociedad. Los procesos de renovación puestos en marcha hace 50 años, en el sentido de un “desarrollo liberador” y del fortalecimiento de los distintos actores sociales, han de explotarse nuevamente en contextos sociales, culturales y políticos mundiales cambiados.

No ha cambiado en los 50 años pasados, por fortuna, aquello que, en última instancia, puede sostener una tal lucha por un desarrollo liberador: el “intercambio cultural internacional” y un diálogo intercultural que se realiza en la profundidad de la figura del reconocimiento del otro, tal como se ha hecho visible –para los cristianos y cristianas– en el amor de Dios hecho hombre en Jesucristo. Bernhard Welte ha desarrollado este concepto en algunos de sus textos y nos ha introducido en la profunda dimensión teológica –cristológica– de esta transferencia cultural. La transferencia cultural tiene que ver con encuentro y este se logra cuando es encuentro “de corazón a corazón”. Solo entonces el amor de Jesucristo puede abrirse espacio en los corazones y el corazón del hombre se puede modelar en “la pobreza de la cruz” de Jesús. En la profundidad del evento salvífico se descubre aquello que es el amor,⁵ lo que es la perspectiva de todo diálogo: el “testimonio viviente de vida viva”.⁶

Este espíritu ha de ser nuevamente recordado y a ello el sucesor de Bernhard Welte en la dirección del Icala, Peter Hünemann, ha contribuido de manera decisiva. La presente publicación está, por ello, dedicada a Peter Hünemann por sus 90 años de edad. Los artículos aquí reunidos son expresión del agradecimiento a él y son signo del fruto que ha madurado a partir de la amistosa colaboración y de los innumerables diálogos que hasta hoy mantiene de manera incansable con los/as colegas latinoamericanos/as.

Querría agradecer a todas las autoras y autores por haber puesto sus artículos a nuestra disposición. A la Editorial Pontificia Universidad Javeriana agradezco especialmente por la buena colaboración y por la aceptación de la publicación en el programa editorial. Un gracias también se dirige a los colaboradores del Icala Nikola Götzl y Johannes Bausenhart por su servicio al Icala, y a las auxiliares Franziska Rolfs y Lea Tensing por su ayuda en la preparación de esta publicación. Al presidente del Consejo Icala en Bogotá, P. Prof. Dr. Vicente Durán Casas, S. J., y a la Pontificia Universidad Javeriana agradezco por todo el apoyo en la preparación y realización del Congreso en Bogotá. Al DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) se dirige el agradecimiento por el financiamiento económico de este congreso y por la posibilidad de permitir continuar el trabajo del Icala de esta forma calificada.

Osnabrück, 16 de noviembre de 2018

Prof. Dr. Margit Eckholt
Presidenta del Curatorio del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (Icala)
Traducido por Adrián Taranzano

⁵ Cf. Bernhard Welte, “Vom Sinn und Segen der Armut”, *Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens* 27 (1951): 211-221, aquí: 217.

⁶ Bernhard Welte, “Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt”, *Lebendige Seelsorge* 29 (1978): 211-214, aquí: 211.

PRÓLOGO

50 AÑOS DE MEDELLÍN: CUMPLIMIENTO Y DESAFÍO

El mundo moderno —¿habría que decir más bien postmoderno?— no parece estar interesado en destacarse por la solidaridad y la compasión. Si bien hay signos de que muchos hombres y mujeres todavía mantienen viva una llama de fraternidad universal, lo que uno constata de diversas formas es un creciente y autocomplaciente acomodarse en la vida según las máximas del egoísta inteligente y autónomo que carece de motivaciones y razones para sentir con otros y vivir guiado, o al menos acompañado, por la compasión.

El psicoanalista y escritor italiano Luigi Zoja (1943) publicó en el año 2009 un pequeño libro provocador e iluminado titulado *La muerte del prójimo*.¹ La idea central de este ensayo es sencilla, mas no por ello menos inquietante: la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche hacia finales del siglo XIX y acogida de múltiples formas durante el convulsionado siglo XX, conduce también, consciente o inconscientemente, intencional o no intencionalmente, a la muerte, quizás lenta pero no por ello menos real, del prójimo. Si Dios ha muerto, que en el pensamiento de Nietzsche más que un deseo pretende ser el anuncio de un hecho cultural, el mandamiento de amar a Dios y al prójimo, que el cristianismo proclama que no solo van juntos, sino que son verdaderamente inseparables, perdería toda su fuerza y todo su potencial como elemento transformador del mundo.

Prójimo: he ahí una bella palabra que sugiere cercanía de otros seres humanos que están al alcance de nuestras manos, cuyas palabras —o quejidos— escuchamos. El asunto es que, como consecuencia de la muerte de Dios, también el prójimo se ha ido alejando cada vez más, hasta hacerse cultural, hoy diríamos *algorítmicamente* invisible, estaría ante nuestros ojos pero no lo vemos, al alcance de nuestra mano pero no lo tocamos. Que un mundo sin Dios arrastra también hacia un mundo sin prójimo: otra herencia del cristianismo histórico.

En la misma dirección apunta el libro *Aporofobia, el rechazo al pobre*, de la filósofa española Adela Cortina.² Como tal, el prójimo no ha muerto, dirá ella, el que muere, en realidad, es el prójimo que, además, es pobre. El que materialmente posee poco o nada, aunque cultural o históricamente posea mucho. La xenofobia, de la que tanto se ha hablado y discutido a comienzos del siglo XXI, en el fondo es muy engañosa: hay extranjeros ricos de muchas procedencias, con vestimentas y culturas exóticas,

¹ En español este libro fue publicado como, *La muerte del prójimo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2015.

² Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona 2017.

pero ellos, en el opulento mundo de Europa, América o Asia, no solo no han muerto, sino que son bienvenidos porque vienen con sus riquezas y sus inversiones bajo el brazo.

La fobia, la aversión verdadera, la más brutal y retorcida, es la que se manifiesta no en el rechazo al extranjero en abstracto, sino al pobre concreto, al necesitado, al que emigra porque las guerras regionales, la economía global, la corrupción o la destrucción del medio ambiente vital lo sacan fuera y lo lanzan a buscar mejores aires de futuro en la lejanía incierta de las migraciones contemporáneas. Testigo privilegiado de ello ha sido literalmente, y no ahora, sino desde hace miles de años, el emblemático mar Mediterráneo, que ha visto y acompañado el tránsito humano entre Mesopotamia y Egipto, entre Troya y Fenicia o entre Roma y Cartago.

Sea como fuere, el mundo actual no se las arregla bien con los necesitados, los pobres, los “desechables”, que ya no solo son personas o familias aisladas, sino pueblos, comunidades, regiones y culturas enteras. Ellos incomodan, en realidad sobran, deslucen los aparentes éxitos de un mundo moderno que, para sentirse satisfecho consigo mismo, debe mantener los ojos bien cerrados. Como bien lo ha señalado Adela Cortina en el libro ya mencionado, tras diversos intentos neurocientíficos por justificar la xenofobia y el rechazo a todo aquel que “queda fuera de la posibilidad de devolver algo en un mundo basado en el juego de dar y recibir” (p. 80) a partir de la estructura funcional del cerebro, hoy sabemos más de la plasticidad de este último, y también que “el aprendizaje y la experiencia están entremezclados con la acción de los genes” (p. 81). Y eso es una buena noticia para el mundo y para toda la especie humana: no estamos condenados por la naturaleza, por nuestros propios genes o por las complejas funciones de nuestro “disco duro” neuronal, a odiar, rechazar o ser indiferentes ante la suerte del extranjero, del pobre, del migrante o del discapacitado. Estos, por el contrario, son asuntos culturales, éticos y políticos en los que tanto la educación como las religiones tienen mucho que aportar. A eso lo llamamos humanizar el mundo.

En más de una ocasión, a través de escritos, gestos y mensajes de diverso calibre académico e impacto periodístico, el papa Francisco ha llamado la atención sobre esta dolorosa realidad. En su Carta Encíclica *Laudato si'*, del año 2015 —quizás el escrito suyo de mayor repercusión a nivel mundial— el papa señala cómo “en lugar de resolver los problemas de los pobres y de pensar en un mundo diferente, algunos atinan solo a proponer una reducción de la natalidad” (#50). Y añade:

En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra [...] exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común. (#158)

Pues bien: que la “opción por los pobres”, que nació de la lectura del evangelio en y desde América Latina, haya llegado a ser *una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común*, bien puede ser reconocido hoy como un valioso aporte de Medellín y de América Latina a la doctrina social universal de la Iglesia, una doctrina como la contenida en *Laudato si'*, que, sin lugar a dudas, ilumina no solo la realidad de una parte del mundo, sino al mundo entero, a todos los habitantes, actuales y futuros, de nuestra casa común. No en vano Francisco es argentino, un latinoamericano que ha vivido, anunciado y profundizado la opción tomada por los obispos de América Latina hace cincuenta años en Medellín. El Seminario Internacional del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (Icala), llevado a cabo en Bogotá en agosto de 2018 en la Pontificia Universidad Javeriana bajo el lema “Religión como fuente para un desarrollo liberador”, cuyas ponencias están recogidas en este libro, es

una muestra evidente de que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968 le cumplió y le sigue cumpliendo a América Latina y al mundo. En su conjunto, y esto llama mucho la atención, las ponencias recogidas aquí miran más al futuro que al pasado, y ello por una razón bien sencilla: porque la realidad de nuestros pueblos nos sigue desafiando con la misma fuerza e intensidad de hace cincuenta años.

El Icala, fundado alrededor del convulsionado año 1968, ha sido una institución fecunda y productiva. Su apoyo para la realización de estudios académicos que fomenten el intercambio cultural entre Alemania y América Latina ha logrado concretarse en tesis doctorales en Filosofía, Teología, Sagrada Escritura, Historia y Educación, pero también en proyectos de investigación, grupos de colaboración académica y de apoyo para el desarrollo de mujeres, comunidades populares y pueblos originarios de la ancestral América. Esa fecundidad productiva se actualiza hoy con este libro, que, recogiendo la historia de los últimos cincuenta años, piensa, siente y se compromete con el futuro.

Bogotá, mayo de 2019

Vicente Durán Casas, S. J.
Departamento de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

CARTA DE LA ACCIÓN ADVENIAT A LA RED ICALA

Muy estimada Profesora Dra. Margit Eckholt,
Muy estimadas y estimados miembros de la red Icala:

Con ocasión de su 50.^o aniversario, expreso como director general de Adveniat nuestras más sinceras felicitaciones. También lo hago en nombre del presidente de nuestra Comisión Episcopal, Mons. Dr. Franz-Josef Overbeck.

El Icala fomenta el intercambio científico en las disciplinas de teología, filosofía y ciencias humanas entre América Latina y Alemania y así permite a personas provenientes de diferentes culturas relacionarse. En esta tarea ustedes han estado en contacto con Adveniat desde su inicio en el año 1968, por una parte debido al apoyo financiero facilitado por los alemanes vía Adveniat, por otra parte debido a los temas que ustedes han tratado en la red. En este contexto, el Evangelio como fuente para un desarrollo liberador ha sido el vínculo común entre el Icala y Adveniat.

El Evangelio, sobre todo en la hermenéutica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, coloca en el centro a los pobres como portadoras y portadores de la Buena Noticia. Poder servir aún mejor a los pobres ha sido punto de intercambio y discusión entre el Icala y Adveniat en los últimos años.

En este sentido esperamos lo que está por venir y deseamos al Icala muchos más años fructíferos en la esperanza de que el Dios de la Vida les acompañe.

Con los más cordiales saludos,

Essen, 10 de agosto de 2018
P. Michael Heinz SVD
Director general

PRIMERA PARTE

EL INTERCAMBIO CULTURAL ALEMÁN LATINOAMERICANO Y LOS NUEVOS CAMINOS EN LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA

INTERCAMBIO CULTURAL AMÉRICA LATINA-ALEMANIA: IDEAS GUÍA Y RAZONES MÓVILES. UN MODELO DE TEOLOGÍA POSTCONCILIAR

Peter Hünemann

Traducido por Adrián Taranzano

Introducción

Muy estimados amigos y amigas, participantes y colaboradores del Icala, como llamamos de manera abreviada a este Intercambio Cultural desde hace 50 años. Con motivo del quincuagésimo aniversario de fundación, Margit Eckholt me ha pedido que en nombre del Curatorio dé una conferencia sobre las ideas e intenciones que nos han motivado, junto con los amigos, amigas, compañeras y compañeros latinoamericanos, a fundar esta obra y a acompañarla durante sus primeras décadas. Como título he escogido dos conceptos, “ideas guía” y “razones móviles”, con el fin de señalar las dos dimensiones que fueron decisivas para los motivos y la fundación de esta obra. Y he indicado un marco que abarca simultáneamente ambos conceptos y que presenta el objeto de todo el proyecto: “teología postconciliar: un modelo”.

En primer lugar, hago una breve observación sobre las dos dimensiones a las que se alude a través de los conceptos “ideas guía” y “razones móviles”. Con “ideas” se designa desde el filósofo presocrático Demócrito a los “elementos originarios del mundo entero”, “sus formas no ulteriormente divisibles”.¹ En el Platón tardío, el Platón del *Timeo*, junto a las diversas ideas que compendian lo múltiple y ponen al descubierto el fundamento de lo múltiple, se tematiza ya la idea fundamental por excelencia, la idea del Bien. Empleamos esta palabra “idea” e “idea guía” en estrecha conexión con la tradición europea de la palabra que juega un rol importantísimo no solo en la antigüedad cristiana, como en Agustín, sino también en la Edad Media, en la Edad Moderna y en la época contemporánea: la idea, pues, como lo visto, la visión sintética, la medida abarcante que destella y centellea en lo múltiple.

¹ Cf. Helmut Meinhardt, “Idee”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Joachim Ritter, Karlfried Gründer y Gottfried Gabriel, Schwabe, 4, columna 55.

Distinguiamos de ellas las “razones móviles”. La expresión “razón móvil” es el equivalente de motivación y es un concepto muy preciso pues aquello que nos motiva, nos mueve y nos lleva a la acción y a la decisión son razones pragmáticas que forman parte esencial de todo obrar. Son, de hecho, razones materiales y motivos que van de la mano inmediatamente con sus razones y motivos. Sin ellos no hay resurgimientos en la historia.

Finalmente, una observación sobre el concepto “teología”. La expresión no se entiende aquí como una teología confesional que cuidadosamente distingue católica de evangélica o de teología ortodoxa. Teología tampoco se entiende aquí simplemente como un manojito de disciplinas teológicas individuales en su diferencia. La expresión no significa tampoco la reflexión o la formación de la teoría, la *fides quae creditur*. *Fides* no se entiende aquí como forma de vida, como *fides quae creditur*. *Fides* se entiende aquí como *intellectus fidei*. Se trata de la comprensión de la fe, es decir, de la comprensión humana y científicamente elaborada, y con ello se trata de la comprensión de la fe que da razones.

A la vez, en el subtítulo se sugiere que este *intellectus fidei* se presenta en una forma de pensar profundamente transformada, moderna, gracias al Concilio Vaticano II y que, por tanto, espera ser realizada. En este título se afirma asimismo que el Icala es un modelo para una tal teología postconciliar. En este marco se han de ordenar las ideas guía y las razones móviles.

Como ustedes pueden ver, ya en este título se defiende una tesis abarcante. Nos encontramos ante una pregunta: ¿se puede demostrar y verificar esta tesis caracterizada a grandes rasgos? ¿Se pueden, finalmente, extraer algunas consecuencias para la continuación de esta herencia?

Tomo como punto de partida el primer contrato que formulamos y firmamos en nombre del Icala el 13 de septiembre de 1968, un día viernes, al término de una semana de intenso trabajo en la facultad teológica de Villa Devoto en Buenos Aires. Es el primer documento oficial del Icala. Con ello fue fundado.

El documento de fundación

En primer lugar, hago una observación sobre la fecha en la cual fue firmado el documento: la firma tiene lugar justo un año después del viaje, con motivo de una conferencia, de Bernhard Welte a Buenos Aires, Córdoba, Santiago de Chile y Valparaíso del 7 de septiembre al 12 de octubre de 1967. Si se lee el informe que Bernhard Welte transmite después a la comunidad de investigación que había financiado su viaje, se puede ver que en la ponencia se trata de los siguientes temas: “el problema de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”, “ser y fundamento del mal” y “el camino de la teología frente a la nueva comprensión de la historia”. A ello se sumó un seminario cuyo tema fue “Acceso a la comprensión de Dios. Contribuciones de la Filosofía moderna”. Como base se eligió a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 2 y q. 3. Welte desarrolla “puntos de vista modernos de forma crítica y constructiva” partiendo de la filosofía moderna y sus representantes. Además, informa sobre numerosos diálogos con teólogos y filósofos y concluye su presentación diciendo:

En relación con este viaje he reflexionado mucho sobre la evidente cercanía y parentesco intelectual de la inteligencia de estos países con Alemania. He reflexionado especialmente sobre las consecuencias que deberían resultar de esa cercanía para las relaciones intelectuales y su adecuado cuidado.

El informe no deja percibir nada de las dramáticas agitaciones en las universidades latinoamericanas de aquellos días. A modo de explicación, *Adveniat* publica en el mismo tiempo una foto grande de las protestas de estudiantes en América Latina con el título agregado:

Hoy rebeldes –¿mañana explotadores?–. Las manifestaciones estudiantiles pertenecen a la vida diaria de las ciudades universitarias latinoamericanas. Ellos protestan contra el imperialismo y el gobierno universitario, rectoral, militar, contra la limitación de la libertad de prensa y mucho más. Se manifiestan por la mejora de las universidades, el aumento del derecho de intervención, el cumplimiento de las reformas agrarias anunciadas y mucho más. Estos hijos de casa señoriales que mañana asumirán posiciones de conducción de sus países hoy son rebeldes manifestantes. Mañana continuarán, sin modificar, la herencia de los “explotadores” como jefes en las fábricas de sus padres, como latifundistas o como oficiales gubernamentales.

Solo a modo de recuerdo: la dramática situación en América Latina es paralela a la no menos dramática situación en África de 1967 con 1 800 000 fugitivos, cristianos la mayoría de las veces, que huyen desde las regiones islámicas hausa del norte nigeriano hacia las regiones igbo del sur nigeriano. A ello se suma la Guerra de Biafra, que comienza a continuación. Domina también la Guerra Civil angoleña, que se va agravando: en 1967 luchan por el poder una milicia sostenida por EE. UU. en el norte del país, una fuerte milicia dependiente de Rusia y Cuba en el centro, con alrededor de 50 000 soldados cubanos, y una milicia sostenida por Sudáfrica en el sur de Angola. La lucha en torno al Apartheid en Sudáfrica experimenta en 1960 una decisiva agudización con la prohibición del CNA (Congreso Nacional Africano), fundado en 1912, y con la condena de Nelson Mandela a cadena perpetua en 1964. En 1967 en Asia el culmen de la Guerra de Vietnam trae a la vez la culminación de las protestas en los EE. UU., con la superación de ese punto culminante con el inicio del retiro de los soldados norteamericanos en 1969. En Europa, el año 1967 hace avanzar la Primavera de Praga de 1968, la que terminará de manera brutal por la entrada de las tropas soviéticas el día de mi vuelo a Buenos Aires, el 31 de agosto de 1968. El 30 de agosto de 1968 el entonces presidente en funciones pide a los más altos funcionarios del Partido Comunista (KP) ponerse a salvo en el extranjero. Hasta aquí, la preparación para la fecha del contrato. ¿Y en la Iglesia? En 1967 Pablo VI publica *Populorum Progressio*, y en 1968 *Humanae Vitae* y comienza la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.

Los firmantes del contrato

En el título del contrato se dice: “Proyecto de intercambio cultural entre las Facultades de Teología, Filosofía, Ciencias Económicas y Sociales en Alemania y entre los correspondientes organismos en Buenos Aires, organizado por medio del Instituto de Filosofía de la Religión en Friburgo de Brisgovia y de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires”.

El párrafo 1 de la primera parte del contrato trae una vez más una cierta precisión del título: “Los socios responsables del plan para el intercambio cultural son el Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo de Brisgovia y el Consejo Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires”. La integración en el título de las mencionadas facultades de Teología, Filosofía, Ciencias Económicas y Sociales y los organismos correspondientes en Buenos Aires solo puede entenderse adecuadamente cuando se presta atención a la finalidad de todo el proyecto en el párrafo 3: “El objetivo del intercambio, concebido sobre la base de la igualdad, consiste en el mayor trabajo conjunto posible entre universidades alemanas y latinoamericanas y en el fomento, posibilitado por ello, de un pensamiento creativo en las diferentes naciones”.

Aquí se dice “entre las Facultades en Alemania”. A la determinación de este objetivo corresponde luego la conformación de la comisión asociada latinoamericana: el presidente fue el profesor de

historia de la Iglesia Carmelo Giaquinta, el primer consejero de la Facultad de Teología; son miembros de la comisión asociada el profesor Héctor Mandrioni, catedrático en las facultades de Filosofía de la Universidad Católica de Buenos Aires y de la Universidad Nacional en La Plata; el profesor Alberto Floria, decano de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad del Salvador; el profesor Justino O'Farrel, catedrático de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, y el señor Domingo Quarracino (Parte Segunda del Contrato, § 6 y § 7). Ello corresponde también a la conformación del Grupo Directivo de Friburgo que está formado por el profesor Welte y por mí mismo, por entonces docente de la universidad. Ambos pertenecemos a la Facultad de Teología. Además, está formado por el director del Instituto Bergsträsser, uno de los institutos alemanes de ciencias políticas más conocidos, erigido después de la Segunda Guerra Mundial. El director de ese instituto desde 1964 a 2001 es Dieter Oberndörfer. Finalmente, también pertenece al grupo el economista profesor Theodor Dams, fundador del Instituto de Política de Desarrollo de Friburgo. Es decir, aquí están reunidos los directores de institutos universitarios más importantes de Friburgo que quieren dedicarse a este proyecto. ¡Pero este proyecto tiene el objetivo de un diálogo amplio y general entre facultades alemanas y latinoamericanas! Bernhard Welte ha generado estos contactos y este trabajo conjunto de la teología con las ciencias económicas justamente en el auge de la política de desarrollo, así como también con las ciencias políticas y sociales. Los ha buscado conscientemente y por motivos teológicos. Se trata para él de una nueva orientación de la teología en su totalidad y en relación con el Concilio Vaticano II y sus trabajos. La relación es, sin embargo, una relación totalmente independiente y, a la vez, casi oculta, pues Welte no es un teólogo que haya sido llamado para los trabajos conciliares. Entre el arzobispo Schäufele, el entonces obispo de Friburgo, y Welte existe una gran distancia intelectual. ¿Cómo se manifiesta, entonces, la manera como Welte participa en el Concilio?

¿Cómo participa Welte en el Concilio?

Salta a la vista que Welte, durante el período conciliar, ha publicado sucesivamente una serie de artículos que se ocupan del método y de la nueva orientación de la teología.

La serie de los trabajos comienza con un artículo en 1961, en el tiempo, por tanto, de la inmediata preparación al Concilio: “La teología entre herencia y nuevo comienzo. Una muestra representativa de la historia del pensamiento por medio del trabajo científico de la Facultad Teológica de Friburgo en el siglo XX”.² Welte asume de manera propia la invitación de Juan XXIII a un Concilio del “Aggiornamento”. El papa Juan XXIII hablaba ya en enero de 1959 de las “épocas de renovación” en la Iglesia y del presente como también de un punto de inflexión histórico, la apertura de una nueva época. La Iglesia estaría entrando en una época que podría considerarse como la época de una misión mundial.³

Con su contribución de 1961 intitulada “Un trabajo científico de la Facultad Teológica de Friburgo en el siglo XX”, Welte presenta un análisis exacto de teología neoescolástica requerida desde León XIII tal como ella se presenta en la Facultad de Teología de Friburgo. A la vez destaca cómo los profesores de Friburgo llevan a cabo paralelamente a esta forma de sistematización de la teología una rica investigación en el campo de la historia de la teología. Ello concierne a casi todas las especialidades. Él pone en evidencia cómo, con estas investigaciones históricas de las fuentes, se impone de manera

² Bernhard Welte, *Gesammelte Schriften*, editado por Bernhard Casper, Herder Verlag, Freiburg 2008, tomo 4/3, 49-76. Las obras completas de Welte se citan a continuación con la abreviatura GS, número de tomo y páginas.

³ Cf. Giuseppe Alberigo y Klaus Wittstadt, *Geschichte des II. Vatikanischen Konzils*, tomo 1, Grünewald/Peeters, Mainz 1997, 4.

imperiosa la cuestión de una nueva visión de conjunto de la teología. El esquema neoescolástico se dinamita con la investigación histórica.

En 1962 Welte publica su artículo “*Credo ut intelligam* como programa teológico hoy”.⁴ Una traducción inglesa aparece paralelamente en *American Church Quarterly* 2 (1962), 143-152. Welte estructura sus explicaciones sobre el *intellectus fidei* en tres secciones. En primer lugar, caracteriza la teología y su relación con la comprensión histórica del ser; en segundo lugar, ofrece una visión de conjunto sobre la historia de la teología a partir de la historia de la comprensión del ser, y esboza, en tercer lugar, el bosquejo de un método teológico con vistas al destino ontohistórico (*seinsgeschichtlich*) de la fe.⁵ A los obispos convocados para el Concilio les incumbe una tarea paralela, pero en otro plano. El término “historia del ser” (*Seinsgeschichte*) tiene un rol fundamental en los análisis de Welte. El término es criticado en el debate actual sobre Heidegger acerca de los “cuadernos negros”, en relación inmediata con las realizaciones nacionalsocialistas de Heidegger. Bernhard Welte utiliza la expresión de comprensión histórica del ser en un sentido más amplio que Martin Heidegger. He aquí su argumentación: Si “todo *intellectus fidei* ocurre en el medio del pensamiento, entonces podemos expresarlo solo así: todo *intellectus fidei*, y con ello toda posible teología, acontece en el medio y sobre la base de la comprensión del ser”.⁶

Con la historicidad se nombra el elemento decisivo que, por la actual situación intelectual, por el Hoy intelectual, debe modificar el programa teológico, el *credo ut intelligam*, de manera profunda y sostenida. Desde hace más de cien años el pensamiento de la historicidad y la historicidad como pensamiento han aparecido en el espíritu europeo. En pensadores como Hegel o Dilthey y, en nuestros días, de manera acabada en Martin Heidegger, este ascenso del pensamiento de la historicidad tiene sus fases decisivas; en el mismo espacio de tiempo, la investigación histórica positiva misma, estimulada por este pensamiento, le ha comunicado y aportado el más rico material ilustrativo.⁷

Considerando toda la historia de la Iglesia, Welte caracteriza los diversos haces de teologías presentes en la Sagrada Escritura, el paso del cristianismo pensado de tal forma y asimilado a su manera por la comprensión del ser antigua –como Agustín– “a los pueblos germanos, especialmente a sus clases aristocráticas [...], a la Edad Media en formación y, finalmente, [caracteriza] el paso a la modernidad, tal y como este paso está unido esencialmente con el nombre de Immanuel Kant”.⁸ Desde aquí lanza luego su esbozo de un “método teológico considerando el destino ontohistórico (*seinsgeschichtliche*) de la fe” hoy.⁹ Allí Welte considera los distintos pasos que finalmente pueden conducir a un juicio teológico venidero y en formación que sea capaz de –según P. H.–

percibir el origen único de la revelación [de] Cristo en su característica intelectual inicial y vinculante para todas las generaciones de cristianos, en comunión con la Iglesia desde el principio y a lo largo de todas las generaciones, en comunión, pues, con todos los testigos –hombres y mujeres– de la fe, a

⁴ Welte, GS 4/3, 212-245.

⁵ Gerhard Ruf, quien se ha ocupado de este tomo, ha estructurado el artículo de esa manera, en Welte, GS 4/3, 212-245.

⁶ Welte, GS 4/3, 216s.

⁷ Welte, GS 4/3. Cf. la exposición de las diferencias con Heidegger en los artículos: “Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin”, en Welte, GS 2/1, 278-290; “Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte”, en Welte, GS 2/1, 291-306.

⁸ Welte, GS 4/3, 221.

⁹ Welte, GS 4/3, 223.

través de los diversos idiomas, de sus comprensiones epocales del ser y de sus inherentes confusiones idiomáticas históricas.¹⁰

Pues las diversas formas de la teología

hoy no pueden más ser vistas, a la manera de Johannes Evangelist Kuhn o de John Henry Newman, como una explicación continua de algo ya siempre implícito, la que conduciría a un proceso pensado de manera unidireccional y continua, desde los comienzos perceptibles en la Biblia, de manera lineal, hasta el actual estado del pensamiento de fe en la Iglesia, considerado como el más explícito hasta ahora y, con ello, como el más claro.¹¹

En su lección de una hora, en el semestre de verano de 1962, Bernhard Welte discute más de cerca estas ideas con el título “Verdad e historicidad”.¹² Paralelamente a ello, en su artículo “La crítica de Kant a las pruebas de Dios, su sentido y significado”¹³ de 1963, Welte explica por qué Kant significa para él el giro en la modernidad.

En 1964 aparece el artículo “El carácter de ciencia de la teología en la relación entre pensamiento y experiencia”,¹⁴ en el cual Welte esboza en qué sentido se debe hablar de experiencia en el acontecimiento de la revelación y cómo se desarrolla a partir de allí el carácter de ciencia de la teología.

Welte dedica el artículo publicado también en 1964 “Una propuesta para el método de la teología hoy” al entonces sexagenario Karl Rahner.¹⁵ En ese artículo señala expresamente: “El concepto de historia epocal de la comprensión del ser fue estimulado en mí por la idea de historia del ser (*Seinsgeschichte*) de Martín Heidegger. Sin embargo, en relación con ella, este se ha formado de manera independiente”.¹⁶ Simultáneamente, Welte publica un artículo en 1964 titulado “Sobre el concepto de ser en Tomás de Aquino”.¹⁷ Señalo aquí simplemente que Welte retoma luego las ideas de este análisis de la comprensión del ser de Tomás y las profundiza en su artículo “El pensamiento de Tomás de Aquino y de Heidegger sobre la historia del ser” de 1967.¹⁸ Aquí desarrolla aún más fuertemente la diferencia, a nivel de contenido, con Heidegger.

En 1965, el año de la culminación del Concilio, Bernhard Welte publica dos amplios artículos sobre la “Cristología de Calcedonia”¹⁹ y sobre la “Comprensión de la Eucaristía”.²⁰ Ambos artículos ya habían sido publicados anteriormente en colecciones más grandes pero luego fueron presentados en 1965 para un público más amplio.

Este artículo sobre la cristología de Calcedonia, publicado por primera vez hace diez años (1955), adquiere una elevada plausibilidad a causa de la reflexión perfeccionada y profundizada sobre el método de la teología. Ello se debe a que la reflexión –que entretanto se ha hecho más fuerte sobre

¹⁰ Welte, GS 4/3, 226.

¹¹ Welte, GS 4/3, 222.

¹² Welte, GS 1/2, 87-135. Cf. especialmente el párrafo n.º 11: “Das Christentum auf dem geschichtlichen Weg der Wahrheit”, Welte, GS 1/2, 130-135.

¹³ Welte, GS 3/1, 237-249.

¹⁴ Welte, GS 4/2, 246-255.

¹⁵ Welte, GS 4/3, 228-245.

¹⁶ Welte, GS 4/3, 235.

¹⁷ Welte, GS 2/1, 278-290.

¹⁸ Welte, GS 2/1, 221-306.

¹⁹ Welte, GS 4/2, 131-162.

²⁰ Welte, GS 4/2, 187-196.

la teología como ciencia— muestra, en cierto sentido, el horizonte iluminador de este artículo. Algo semejante vale para la contribución publicada también en 1965 “Sobre la comprensión de la Eucaristía”. Aquí Welte retoma un momento central de la teología dogmática, pero sin alcanzar, en la misma medida que en la contribución sobre cristología, la historia de la devoción eucarística a partir de la patrística, sino que se limita a cuestiones especialmente complejas en relación con el paso a la modernidad de la doctrina recibida sobre la transubstanciación. Él da aquí simplemente el marco en el cual deberían iniciarse estas cuestiones. No es tan sorprendente que esta contribución no haya tenido una recepción más profunda entre los teólogos.

Querría mencionar también tres contribuciones fundamentales de Welte de 1966 para la renovación de la teología en la modernidad. En este año posterior al Concilio y paralelamente a las primeras publicaciones de los documentos conciliares, Welte publica una reflexión importante con el título “La fe y el mundo de las formas ilustrativas religiosas”.²¹ Se trata de una reflexión de los fundamentos sobre la fe en relación con la diferencia entre teología y religiosidad popular que se desarrolla en formas religiosas. Welte reflexiona sobre la relación entre estas diversas formas de la fe que tienen su propia justificación pero que, a la vez, poseen también límites específicos y que pueden conducir a tensiones, precisamente en una época del pensamiento histórico. Aquí Welte no se conforma con la mención de esta problemática, sino que dice: “Intentamos presentar en pocas palabras esta crisis de las formas visibles religiosas que siempre vuelve en el curso de la historia. Lo hacemos de tal manera que ellas desarrollen sus máximas y decisivas posibilidades”.²² La reflexión final de la contribución se ocupa luego del “necesario renacimiento en la vida de fe de sus formas visibles”. Estas reflexiones teológicas sobre los fundamentos se completan y se desarrollan ulteriormente de manera esencial por medio de una breve contribución sobre la “posibilidad del ateísmo” en la época del mundo actual.²³ Este artículo constituye el trabajo preparatorio de las ponencias de 1967 en su viaje a Latinoamérica.

A ello ha de agregarse la monografía publicada por Welte en 1966: “Comprensión de la salvación— investigaciones filosóficas sobre algunos presupuestos para la comprensión del Cristianismo”.²⁴ Welte retoma en esta obra la pregunta fundamental por la salvación del hombre, la pregunta de la que se trata en la fe en Jesús, el Cristo. En la primera parte de este *opus* de teología fundamental, Welte resume su concepción de la teología como *intellectus fidei*. En la segunda parte, en un análisis fenomenológico-ontológico Welte muestra cómo la comprensión del ser del hombre en el mundo implica una comprensión de la salvación. El camino lleva a través de una fenomenología de la importancia como “principio de la comprensión del mundo” (*Prinzip des Weltverständnisses*) a una importancia como “poder de orden” (*Ordnungsmacht*) y devela así la comprensión del ser como comprensión de la salvación. Esta comprensión de la salvación se perfila en la tercera parte por medio del fenómeno de muerte y culpa en el ser humano. La comprensión de la salvación caracterizada se muestra a la luz de la diferencia salvífica como una precomprensión que, frente a la allí dada apertura, abre dos posibilidades en la autocomprensión del ser: para un deslizamiento hacia la inmanencia y para la apertura de una esperanza fundamental que está unida, a la vez, con una amplia imposibilidad de protección. Frente a esta apertura radical surgen “razones de conveniencia” para la decisión. No se trata de razones apremiantes, sino de conveniencias que surgen de las posibilidades del hablar humano sobre Dios y de la constitución del ser humano como desarrolla la moderna antropología.²⁵

²¹ Welte, GS 3/2, 110-138.

²² Welte, GS 3/2, 115.

²³ “Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus”, en Welte, GS 3/3.

²⁴ Welte, GS 4/1, 19-196.

²⁵ Welte retoma aquí un término central de la teología de Tomás de Aquino. Tomás designa con “*convenire, convenientia*” la objetiva posibilidad de expresar predicados que se atribuyen a Dios. Cf., entre otros, STh I, q. 6, a.1: “*Utrum esse bonum conveniat Deo; Utrum esse*

El resumen del tiempo conciliar

El esbozo de los escritos que Welte ha publicado durante el tiempo conciliar muestra cuánto se ha esforzado en estos años del Concilio por el cambio epocal de la teología y por una concepción metódica de esta. Para ello, retoma sus propios planteos pero los reelabora profundamente teniendo en cuenta las preguntas fundamentales. Welte es consciente del significado innovador de sus trabajos para el método en teología.

El trabajo de Welte representa, en este sentido, un complemento importante para los trabajos del Concilio. En un diálogo con el antiguo rector de la Gregoriana, Pablo Muñoz Vega, S. J. –nombrado arzobispo coadjutor de Quito en 1964 y posteriormente arzobispo residencial durante muchos años–, le pregunté si, como rector de la Gregoriana durante toda la fase preparatoria y en los dos primeros períodos de sesiones del Concilio y luego como participante de este, había tenido la impresión de que los obispos hubiesen sabido según qué método *de facto* habían procedido en los trabajos del Concilio. La pregunta había sido motivada por el hecho de que Muñoz Vega en 1962 le había pedido al padre Tromp que diese una conferencia sobre el Concilio por realizar y sobre su preparación para la apertura del año académico en la Gregoriana. Como era común en la Gregoriana, entregó la conferencia a un colega, el padre Lonergan, para que expresase su opinión. Lonergan respondió que Muñoz Vega podía dejar hablar tranquilamente a Tromp, pero que, no obstante, sus explicaciones no tenían lo más mínimo que ver con una teología moderna. Muñoz Vega respondió entonces a mi pregunta de manera claramente negativa: los obispos no habían tenido ni idea del método que seguían.

Este juicio se confirma totalmente en los hechos postconciliares. Pasan de diez a veinte años hasta que aparecen los primeros manuales de los tratados estándar, especialmente en la teología sistemática.²⁶

Welte va mucho más allá en sus explicaciones en comparación con los textos conciliares y su reflexión sobre la teología. Compárese para ello las explicaciones relativamente exhaustivas sobre la teología en *Optatam Totius* (OT), 13-18. Welte piensa la historicidad de la teología de manera mucho más aguda y radical de lo que se hace en los documentos conciliares.²⁷

A esta contribución importantísima para los trabajos conciliares se añade toda una serie de reflexiones de Welte que no solamente tienen que ver de manera general con los documentos del Concilio Vaticano II, sino que se encuentran con las afirmaciones de las constituciones, decretos y declaraciones. Sobre lo último, formulo en primer lugar algunas indicaciones sobre las constituciones del Concilio:

- *Sacrosanctum Concilium*: por su antropología filosófica, como así también por sus explicaciones sobre el método de la teología, Bernhard Welte desarrolla en su *Filosofía de la religión* de 1987, en el tercer capítulo, de forma insistente y amplia una rica enseñanza sobre la oración, las diversas formas del callar y del hablar, la oración como culto en relación con la comunidad, con el anuncio y como acción real simbólica. Welte tematiza también la posible desviación de todas esas formas a la hora de expresar la religión. Estas explicaciones fundamentales dan, una vez más, un importante peso a las formulaciones de *Sacrosanctum Concilium*.

ubique et in omnibus Deo conveniat", STh I, q. 8; "Utrum nomen personae competat in divinis", quaestio 29, a. 3, etc. Según la forma, aquí se habla de Dios como de un Ser al que corresponden predicados. Eso significa que se habla en el modo del hablar humano de Dios, no de la manera que "verdaderamente" correspondería a Dios, porque vale fundamentalmente: "Deus non est in genere", de modo que todo hablar categorial falla necesariamente. Eckehart, siguiendo a Tomás, desarrolla esta posibilidad por primera vez en la teología.

²⁶ Cf., sobre el estado de la discusión en Alemania: Leo Scheffczyk (ed.), *Grundfragen der Christologie heute*, Heinrich Fries, Alois Halder, Peter Hünermann, Walter Kasper, Franz Mußner, QD Herder, Freiburg 1975, 72.

²⁷ Cf., para ello especialmente el trabajo de 1964: "Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute". Aquí Welte insiste de manera especial en la nueva posición del teólogo en el proceso de teologizar. Cf. Welte, GS 4/3, 241s.; cf., en relación con ello: Peter Hünermann, "Dogmatik 1949-1997. Wandlungen einer Disziplin", en *Zäsur-Generationenwechsel in der katholischen Theologie*, ed. Gebhard Fürst (ed.), en *Hohenheimer Protokoll* 51 (1997): 9-28.

- *Lumen Gentium*: en relación con la enseñanza de la Constitución sobre la Iglesia habría que señalar las dos lecciones universitarias que había dado ya en el semestre de verano de 1948 y luego, en una forma más amplia, en el semestre de invierno de 1957 y 58. La lección lleva el título “Conceptos fundamentales sociológicos para la comprensión del Cristianismo como Iglesia”.²⁸ Estas explicaciones sobre la Iglesia, partiendo de una fenomenología del humano “ser-con-los-otros”, ponen de manifiesto los fundamentos antropológicos que están implícitos en *Lumen Gentium* en un lenguaje teológico. Nos llevan al tiempo inmediatamente anterior a la convocatoria del Concilio. Además, en Welte hay abundantes artículos y predicaciones que tratan de los santos, de las fiestas, del culto mariano y de sus fundamentos teológicos.
- *Dei Verbum*: en relación con la Constitución sobre la Revelación, remito especialmente a las importantes reflexiones de Welte sobre las palabras clave “revelación” y “fe” y las respectivas formas históricas en la que se articula y concretiza. También aquí Welte investiga y analiza las distorsiones que aparecen a menudo y en las que la fe se convierte en ideología.
- *Gaudium et Spes*: con respecto a la Constitución Pastoral y a su primera parte se han de mencionar las numerosas contribuciones de Welte sobre la fenomenología del ser humano, el fenómeno de la persona, la dignidad de la persona, la existencia corporal del hombre, de su mortalidad, de su muerte, del “ser-con-otros” y de la comunidad del hombre, como así también de la actividad humana en el mundo entero. Son temas que Welte elabora desde el punto de vista de la filosofía de la religión de manera enfática.
- No menos analizan las obras de Welte los temas especiales de *Gaudium et Spes* en la segunda parte: la dignidad del matrimonio y la familia, las cuestiones de la cultura como nuevas formas de vida, las cuestiones sobre la problemática de economía y sociedad, de la comunidad política, de la paz y del desarrollo ulterior de la comunidad de los pueblos. En los más diversos contextos de su programa de pensamiento y teología, Welte aborda siempre cuestiones de la cultura en sus diversas formas de configuración en el tiempo preindustrial, de la industrialización moderna, de las manifestaciones económico-sociales de la vida pública que ya se van perfilando, como así también las cuestiones de los motivos fundamentales de la paz.
- *Dignitatis Humanae*: los detallados comentarios de Welte sobre la libertad religiosa precisamente en relación con la fe se tocan de manera estrecha con *Dignitatis Humanae*.
- *Ad Gentes*: los numerosos comentarios de Welte sobre el “testimonio cristiano” que él discute en la voz “Testimonio cristiano”, en las diversas variaciones de su pensamiento, se encuentran en una estrecha correspondencia con el programa de evangelización en *Ad Gentes*.

Resumiendo, ha de decirse: tomando como presupuesto la tesis formulada por Habermas, según la cual ha de exigirse al creyente y a las iglesias, para garantizar la libertad religiosa, que traduzcan las enseñanzas de fe en esquemas y conceptos en modo alguno “equivalentes”, pero sí susceptibles de ser compartidos, seculares, es decir, filosóficos, las obras de Welte ofrecen una gran cantidad de ejemplos y formaciones conceptuales de nuevos conceptos teológicamente relevantes.

²⁸ Cf. para ello mi contribución: Kirche-Menschsein-Geschichte, “Die Kirche im Denken Bernhard Weltes”, en Margit Eckholt (ed.), *Clash of civilisations-oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*, LIT, Berlin 2009, 69-96.

Ideas guía y razones móviles

¿Cuáles son las ideas guía y las razones móviles de este proyecto extraordinario y amplio en el panorama universitario latinoamericano y alemán que ha de ser puesto en marcha y realizado por los mencionados directivos de los institutos universitarios en Friburgo y en Buenos Aires?

Ideas guía:

- Un diálogo científico intercontinental que debe ser entablado (¿al principio?) con América Latina con el objetivo de promover un nuevo “humanismo integral”, requerido epocalmente;
- este diálogo científico puede y debe ser estimulado, extendido y promovido entre las universidades, ante todo por sus institutos y facultades teológicos, filosóficos y de ciencias económicas, políticas y sociales;
- puesto que en este diálogo científico se trata esencialmente de la promoción integral del ser humano del hombre, a la filosofía y a la teología les cabe una importancia especial: a la filosofía porque conceptualiza su tiempo, y a la teología porque guarda y protege el misterio de Dios para el hombre en el diálogo de las ciencias.

Razones móviles:

- El humanismo integral como el objetivo real, socialmente realizado, y la vida digna de todos los hombres, especialmente de aquellas clases y grupos sociales más pobres. Este objetivo llega a su culmen por medio del Evangelio de Jesucristo: “Lo que han hecho al más pequeño de mis hermanos me lo han hecho a mí”. El Evangelio es la razón móvil por excelencia de este proyecto en apariencia meramente académico;
- una segunda razón móvil subordinada es la salvaguarda del sentido de las modernas ciencias académicas, especialmente de las ciencias económicas, políticas y sociales, pero también de la filosofía y de la teología, que, precisamente a causa de su significado en el marco de una moderna sociedad económica y técnicamente orientada, están expuestas de manera especial a la tentación de la exclusiva dominancia de parámetros rectores especializados.

Tengo la impresión –mirando hacia el pasado– de que el Icala ha permanecido fiel a estas intuiciones y propuestas iniciales con su política de becas y acompañamiento de becarios, así como también con la actividad en congresos y, vinculado con ello, con la determinación de los temas de estos simposios y con la preservación de las relaciones entre los científicos involucrados.

Mirando hacia el futuro tengo la fuerte esperanza de que esta iniciativa crezca en nuevas dimensiones acordes con el tiempo: en las nuevas cuestiones científicas y en los problemas de la humanidad, así como también en nuevas formas de cooperación académica. Espero que el Icala permanezca como un modelo de teología postconciliar.

Anexo (documento en su forma original)

Contrato

Proyecto de Intercambio Cultural entre las facultades de teología, filosofía y socioeconomía de Alemania y de los correspondientes organismos universitarios en Buenos Aires, organizado por el Instituto de Filosofía de la Religión Freiburg (Breisgau) y la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires

I

1. Las partes responsables del Plan de Intercambio Cultural son el Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo (Brisgovia), y el Consejo Académico de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires.
2. El responsable directo frente a los organismos que financian el proyecto es el Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo.
3. La finalidad de este intercambio, concebido sobre una base de igualdad, consiste en promover la más amplia colaboración entre las universidades alemanas y latinoamericanas, y a través de ella favorecer el desarrollo del pensamiento creador en las respectivas naciones.
4. La beca está destinada a personas que se dediquen a la docencia o investigación universitaria, o que se preparen inmediatamente a ellas.
5. La beca no está destinada a obtener títulos académicos, sino a ofrecer un tiempo de profundización de estudios.

II

6. De acuerdo con el Dr. P. Hünemann, representante del Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo, el Consejo Académico de la Facultad de Teología ha nombrado como responsable de la ejecución del plan al Pbro. Carmelo Giaquinta, primer Consejero de dicha facultad.
7. El responsable será asesorado por el Pbro. Héctor Mandriona catedrático de las Facultades de Filosofía de la Universidad Católica de Buenos Aires, y de la Universidad Nacional de La Plata, por el Dr. Carlos Alberto Floria, decano de la Facultad de Ciencia Política de la Universidad del Salvador, por el Pbro. Justino O'Farrell, catedrático de la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, y por el Sr. Domingo Quarracino.
8. El responsable con los asesores, se encargará de la orientación preparatoria del grupo de becarios alemanes y porteños.
9. Presentará una lista cuyo número oscilará entre 3 y 6 candidatos a becas, antes del 15 de diciembre del presente año.
10. La documentación del becario, exigida para ser presentado en Friburgo será la siguiente:
 - a. Certificado de conclusión de estudios.
 - b. *Curriculum vitae* científico.
 - c. Plan de empleo del tiempo en Alemania.
 - d. Carta de presentación y recomendación del asesor o del organismo universitario al que pertenezca.
 - e. Certificado de conocer suficientemente la lengua.
11. Procure cuidadosamente el Consejo Asesor presentar candidatos que reúnan las condiciones requeridas para cumplir la finalidad de este intercambio.
12. Ambas partes, es decir, el Instituto de Filosofía de la Religión de la Universidad de Friburgo (Brisgovia) y la Facultad de Teología de Buenos Aires
 - a. procurarán ver si los diferentes becarios pueden integrarse en un plan amplio de estudio-común, en vista a constituir luego un equilibrio interdisciplinario; este criterio podrá ser utilizado como selectivo;

- b. garantizarán la participación de los becarios en la vida universitaria del lugar en que realicen sus estudios;
 - c. ayudarán a los becarios en la prosecución de sus estudios de la lengua, asesorándolos durante un período de tiempo oscilante entre tres y seis meses; y a tal fin los recomendarán a los institutos lingüísticos especializados, o en su defecto arbitrarán las providencias necesarias; vgr. organización de un curso especial o búsqueda de profesores particulares.
 - d. ayudarán, igualmente, a los mismos, a introducirse científicamente en la cultura latinoamericana o germana, organizando a tal efecto un cursillo especial o aprovechando los dictados por otros institutos. Para la organización de este curso introductorio a la cultura del país, se pondrán de acuerdo el Consejo Asesor de Buenos Aires con el de Córdoba, acerca de su contenido, profesores y lugar a realizarse.
 - e. facilitarán mediante informes, búsquedas o recomendaciones el alojamiento adecuado, el cual estará asegurado antes del arribo de los becarios; lo mismo, cuando por diversos motivos este debe ser cambiado durante la estadía.
 - f. en general, asesorarán a los becarios en todo aquello que conduzca al mejor aprovechamiento de la estadía, atendiendo a la situación personal de cada uno. Los becarios, a su vez, comunicarán a los responsables con cierta regularidad los resultados de sus estudios.
 - g. proveerán, además, a la realización de un seminario entre los becarios, al inicio de la experiencia y al final de la misma, con el objeto de conocerse y aunar pareceres y esfuerzos, cuyas conclusiones podrán ser objeto de una publicación. En todo caso, será muy útil [que] los becarios resuman por escrito la experiencia realizada.
13. La financiación del proyecto o del Plan de Intercambio está a cargo de los organismos con quienes se relacione el Instituto de Filosofía de la Religión de Friburgo. Ella comprende una mensualidad de 1000 marcos alemanes aproximadamente, y el viaje de ida y vuelta.
- El responsable y los Asesores procuran contribuir a la financiación del mismo, procurando la participación económica de los diferentes organismos beneficiarios, lo cual habrá de establecerse oportunamente. Esta contribución podrá consistir en la obtención parcial o total de la pensión de los becarios, o incluso en una remuneración monetaria. Así deja constancia, además que en caso que los becarios participasen en la docencia o investigación universitaria, se los remunerará de acuerdo a los honorarios vigentes en el país.
14. Los responsables y asesores latinoamericanos participantes del Plan intercomunicarán periódicamente la experiencia habida con los becarios.
15. Igualmente, dichos consejos se intercomunicarán el sentido de los planes locales sobre los becarios latinoamericanos enviados a Alemania, con el fin de procurar simultáneamente la unidad de esfuerzos y la especialización zonal, de modo que pueda fortalecerse la complementación curricular de un centro con otro.

CINCUENTA AÑOS DE INTERCAMBIO: UN BALANCE ACADÉMICO Y HUMANO

Susana Monreal

Una red en construcción constante

Han transcurrido cincuenta años desde los primeros viajes a América Latina de los profesores Bernhard Welte y Peter Hünermann, los primeros contactos con profesores latinoamericanos, las complejas y exitosas gestiones con Adveniat para financiar el programa de intercambio y la constitución de los primeros consejos. Hace 49 años que los primeros becarios latinoamericanos iniciaron estudios en Alemania y 48 años que los primeros becarios alemanes llegaron a América Latina. En un intento primario de periodización podríamos establecer tres etapas en la historia del Intercambio: los tiempos de la fundación, entre 1967 y 1975; la trabajosa etapa de afianzamiento del proyecto, durante los 70 y hasta mediados de los 80; y lo que podríamos llamar “la hora de la segunda generación”, a partir de mediados de los 80.

Entre septiembre y octubre de 1967 tuvo lugar el “viaje de epifanía” de Bernhard Welte a América Latina. Contaba con contactos previos con académicos latinoamericanos: argentinos y chilenos, más precisamente. Por un lado, el padre argentino Héctor D. Mandrioni había viajado a Alemania en 1965, cerca de la conclusión del Concilio, muy interesado en tomar contacto con figuras representativas del pensamiento filosófico alemán y llevando el anteproyecto de un plan de cooperación entre profesores alemanes y argentinos, muy primario y sin financiamiento. Por otra parte, Welte tenía relación con otros profesores latinoamericanos: es el caso del jesuita chileno Juan Ochagavía, doctorado en Múnchen, en 1962, y que unos años más tarde había conocido a Welte en Friburgo.

Invitado a dar conferencias en Brasil y el Cono Sur, en 1967 el profesor Welte visitó Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Mendoza en Argentina; Santiago y Valparaíso en Chile; y Salvador de Bahía en Brasil. El hecho de encontrar buenos interlocutores, muy motivados para trabajar en la buena formación de sacerdotes y laicos en filosofía y teología, dio sentido a esta aventura. Por un lado, Welte se relacionó con instituciones calificadas en Buenos Aires –la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y la Universidad del Salvador, de los padres jesuitas–, en Córdoba –la Universidad

Nacional; la Universidad Católica, también obra de la Compañía de Jesús, y el *Studium Theologicum*, conformado por el Seminario Arquidiocesano y por las casas de formación de salesianos, redentoristas, mercedarios y claretianos– y en Mendoza –Universidad Nacional de Cuyo–. En cuanto a Chile, el profesor Welte realizó buenos contactos en las universidades católicas de Santiago y de Valparaíso. Por otra parte, como ha señalado el profesor Hünemann, las universidades latinoamericanas enfrentaban en esta época muy serias dificultades. En primer lugar, no había programas de postgrado ni planes de investigación en ningún área; en segundo lugar, era evidente la debilidad y la inestabilidad de los cuerpos docentes por razones políticas –alta politización de las universidades e inestabilidad política, que implicaban cambios constantes– y también por causas económicas –falta de profesores de alta dedicación y bajos salarios–. Todo esto influía seriamente en el nivel académico de las universidades en América Latina.¹

Un año más tarde, en septiembre de 1968, el Dr. Peter Hünemann viajó a Sudamérica, en circunstancias complejas en Europa y en América. Le damos la palabra:

El día que yo partí para América Latina en el '68, [...] el primer ministro checo aconsejó a todos los que estaban involucrados en puestos de responsabilidad, en Praga y en la república comunista de Checoslovaquia, que huyeran [...]. En ese momento no se sabía lo que sucedería en Europa, porque las tropas rusas estaban invadiendo y porque Checoslovaquia estaba muy cerca de Alemania [...]. Durante mi estadía en América Latina empezó la Conferencia de Medellín [...]. Exactamente, creo que fue el fin de semana después de mi partida de Frankfurt... Se vivía una situación de alerta, con los comienzos de una creciente oposición contra los movimientos de liberación. Del '69 es el Informe Rockefeller.²

Hünemann visitó ciudades de Argentina, Chile y Perú para concretar las bases del proyectado intercambio en las áreas de teología, filosofía y ciencias sociales. Varios protagonistas de esta etapa –que tuve la ocasión de entrevistar hace más de 10 años– coinciden en subrayar el delicado equilibrio entre rigor y cordialidad con el que el profesor Hünemann fue logrando acuerdos y compromisos. Imagino que con la misma cordialidad y con grandes dotes de persuasión consiguió también el apoyo financiero de Adveniat. Como sea, en 1969 ya se habían constituido los primeros cuatro consejos del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano: en Buenos Aires, Córdoba, Santiago de Chile y Mendoza. Ese mismo año partieron hacia Alemania becarios de todos los consejos. Todos viajaron a Freiburg, donde el profesor Welte orientaría sus cursos e investigaciones convencido de la “mística de la obra”, en palabras del P. Ronaldo Muñoz.

En la década del 70 se desarrollaría el proceso de afianzamiento del Intercambio con dificultades dadas las circunstancias sociales y políticas del continente. En lo que concierne a la vida cotidiana del proyecto, el Intercambio fue tomando forma no sin sobresaltos, de acuerdo con lo que se desprende de las anotaciones que aparecen en los legajos de los primeros becarios. Por otra parte, en marzo de 1971, Welte y Hünemann volvieron a Latinoamérica; se fundó entonces el Consejo de Valparaíso y se realizaron los primeros contactos que culminarían con la creación del Consejo de Lima. La obra se consolidaba.

Dos años más tarde, en septiembre de 1973, tuvo lugar el I Seminario Internacional Interdisciplinar del Icala en Embalse de Río Tercero (Argentina), con la participación de académicos alemanes y latinoamericanos, cuyo tema fue “Hacia un nuevo humanismo”. La presencia de algunos invitados

¹ Peter Hünemann, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland Arbeitsbericht Oktober 1969- September 1975, en *Clash of civilizations”-oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, ed. Margit Eckholt, Berlin 2009, 183-184.

² Entrevista con el Prof. Peter Hünemann, Obendorf, 14 de diciembre de 2009 (inédito).

especiales hizo posible la expansión del Intercambio a otros países sudamericanos. Es el caso de Bolivia: el jesuita Enrique Jordá asistió al encuentro como representante del Instituto Superior de Estudios Teológicos, el ISET de Cochabamba. Finalizado el seminario, los profesores Peter Hünermann y Norbert Schiffers viajaron a Bolivia e iniciaron las gestiones que condujeron a la fundación del Consejo de Cochabamba en 1976. Por los mismos años, por intermediación del profesor jesuita Juan Carlos Scannone, se realizaron los primeros contactos con el P. Julio Terán Dutari, profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, obra de la Compañía de Jesús, que condujeron a la fundación del Consejo de Quito. También a través de la Compañía de Jesús se iniciaron las actividades del Intercambio en Uruguay: el jesuita Eduardo Rodríguez Antuñano fue becado por el Icala y obtuvo el doctorado en Teología en la Universidad de Múnster. Al regresar a Montevideo, como rector de la Facultad de Teología, impulsó la creación del Consejo Local, obra que se vio frustrada por su muerte prematura. El Intercambio continuó presente en Uruguay, si bien el Consejo de Montevideo recién quedaría constituido en 2002.

Otros dos consejos surgieron en los 80. En primer lugar, se fundó el Consejo de Asunción, impulsado por la visita del profesor Heinz Neuser a Paraguay y vinculado a la Universidad Católica de Asunción. En segundo lugar, en 1985, se creó el Consejo de México con el apoyo de cinco universidades católicas: la Universidad Intercontinental, la Universidad Pontificia de México, la Universidad La Salle, el Instituto Universitario de Ciencias de la Educación de los padres salesianos y la Universidad Iberoamericana de los padres jesuitas.

Desde mediados de los 80 y plenamente en los 90 se manifiesta lo que hemos llamado “la hora de la segunda generación”. Eran tiempos de cambios en el mundo –con el fin del bloque soviético– y en Latinoamérica –tiempos de restauración democrática, pero de graves problemas económicos y sociales–. Por otra parte, la Iglesia latinoamericana, marcada por el espíritu de Puebla, vivió también con intensidad el largo pontificado de Juan Pablo II con sus diecisiete visitas a América Latina. En cuanto al Icala, desde los 80 se manifestó una nueva y esperanzadora modalidad de creación de nuevos consejos, vinculada a la iniciativa de los propios exbecarios. En tal sentido, los consejos de Río Cuarto, Oaxaca y Coquimbo fueron el fruto de la iniciativa de antiguos estudiantes latinoamericanos en Alemania y se crearon oficialmente en 1983, 1998 y 2005. También la creación del Programa Icala para la Promoción Científica de Mujeres, en 2008, debe integrarse al impulso de esta nueva guardia, en el marco del Icala presidido desde 2005 por la profesora Margit Eckholt, también integrante de la segunda generación.

En resumen, a lo largo de cincuenta años se crearon y consolidaron trece consejos del Icala y un programa especializado, en constante relación con el Curatorio alemán, para la promoción de profesores e investigadores cristianos latinoamericanos en teología, filosofía y ciencias sociales, que se han visto beneficiados por las diversas modalidades de becas de estudio. Asimismo, entre 1973 y 2015 se organizaron once seminarios, instancias de encuentro y de estudio constantes. Habría que incluir además las numerosas publicaciones realizadas o promovidas por el Intercambio.

Un balance académico primario

En este punto vamos a detenernos en tres aspectos: los resultados académicos del Icala en cifras, el compromiso de la academia alemana con la obra del Intercambio y la notoria dimensión social de este proyecto académico.

Los resultados académicos en cifras

En 2009 tuvimos la oportunidad de realizar investigaciones en los archivos del Icala, instalado aún en Tübingen. Trabajamos entonces con las actas del Curatorio, los legajos de los becarios y los catálogos de los consejos. Si bien las cifras que vamos a presentar no serían aún definitivas, pueden considerarse muy ajustadas a la realidad. Parece prudente comunicar en este estudio los datos correspondientes a los primeros cuarenta años del Icala, ente 1968 y 2008. No resultaría conveniente evaluar el período más reciente.

Tabla 1. Becas otorgadas por el Icala 1969-2008

Becas	Beneficiados	Fecha
Becas A	133	(1969-2008)
Becas B	73	(1977-2008)
Becas C	443	(1969-2008)
Becas D	23	(1970-2008)

Fuente: Susana Monreal.

Entre 1969 y 1975 podría ubicarse “la génesis del Intercambio”. En este lapso, fueron concedidas 43 becas A. Se trata de una cifra muy significativa para un período de siete años, lo que se explica por las características de la primera etapa del Intercambio. Los primeros becarios no fueron jóvenes estudiantes que proyectaban culminar estudios de postgrado en Alemania, sino profesores –con frecuencia ya doctorados– de universidades argentinas y chilenas que viajaban a Europa para realizar cursos o investigaciones de actualización en relación con las nuevas corrientes del pensamiento alemán. Un 37 % eran teólogos y un 35 %, filósofos; sigue un 9 % de graduados en Psicología, y un 16 % que reunía especialistas en Pedagogía, Sociología, Historia y Filología. Veintiuno, la mayoría, fueron hombres laicos (49 %); dieciocho eran sacerdotes (42 %); hubo finalmente cuatro becarias mujeres, una por cada uno de los consejos existentes (9 %). Se aprecia un neto predominio de los becarios argentinos –65 % en el período–, lo que resulta comprensible dado el funcionamiento en Argentina de tres consejos, vinculados a seis centros universitarios y liderados por figuras de mucho empuje como Héctor Mandrioni en Buenos Aires, Estanislao Karlic en Córdoba y Juan Ramón Sepich Lange en Mendoza. Las estancias en Alemania fueron de 19 meses como promedio. Como resultados exitosos de esta primera etapa deben destacarse los cuatro primeros doctorados de becarios del Icala. Los primeros doctores fueron dos becarios de 1970: el chileno Ronaldo Muñoz, SS. CC., en Teología por la Universidad de Regensburg, y el argentino Néstor Corona en Filosofía, por la Universidad de Freiburg. Los siguieron dos becarios de 1974: el chileno Juan Noemi y el jesuita uruguayo Eduardo Rodríguez Antuñano, ambos en Teología por la Universidad de Münster. La cifra de cuatro doctorados representaba el 9 % de los becados por el Icala durante los primeros 6 años de actividad. En estos primeros años no se definieron aún las becas B (para estancias cortas en Alemania) ni las becas C (para realizar investigaciones en el país latinoamericano de origen), pero se concedieron las primeras becas D a académicos alemanes que viajaron a América Latina para realizar trabajos de investigación o para dar clases. Fueron ocho los becarios alemanes que se dirigieron a Buenos Aires, Córdoba, Santiago y Lima: cuatro mujeres y cuatro hombres de las áreas de Teología, Sociología, Economía y Trabajo social.

Tabla 2. Becas A otorgadas por el Icala, 1969-1975

Año	Buenos Aires	Córdoba	Mendoza	Santiago de Chile	Valparaíso	Lima	Quito	Cochabamba	Montevideo		Total
1969	3	3	1								7
1970	2			2						2 Drs.	4
1971	2	4	1	2	1	1					11
1972	1	4		1		2					8
1973	2		1	1		1					5
1974	3	1		2		1			1	2 Drs.	8
1975											
Total	13	12	3	8	1	5			1		43
Porcentaje por ciudad	30 %	28 %	7 %	19 %	2 %	11 %	2 %	2 %	2 %		
Porcentaje por Consejo	65 %			21 %		11 %					

Fuente: Susana Monreal.

A partir de 1976 y hasta comienzos de los 90, en algunos aspectos hasta mediados de los 80, se desarrolla la “consolidación del programa del Intercambio”. Se evidencia el impulso de nuevas modalidades de trabajo académico y, a partir de la experiencia de los comienzos, tanto desde Alemania como desde los consejos latinoamericanos, se perfecciona el proceso de selección de los becarios. En este período de 15 años se concedieron 53 becas A, aumentaron las becas B y sobre todo las becas C asociadas a la promoción de proyectos locales. De los 53 becarios A, 47 eran hombres, 8 de ellos sacerdotes (89 %); 6 eran mujeres, una de ellas religiosa (11%).

Se perciben algunos cambios de interés en esta etapa. Por un lado, se aprecia un mayor equilibrio en la distribución de las becas. Si bien se mantiene la concesión de un 30% de las becas a los consejos argentinos –lo que se explica por la creación del nuevo Consejo de Río Cuarto–, se mantiene el porcentaje histórico de becas otorgadas a los consejos de Chile y Lima, y sobre todo se revela un notorio dinamismo en los consejos de Quito –por el ímpetu evidente del P. Terán desde la PUCE– y Cochabamba –debido a la productiva alianza del ISET y del profesor Norbert Schiffers (13% y 15% respectivamente)–. Otro cambio se evidencia en las disciplinas de estudios en las que se conceden las becas: en las becas A, las becas del área de Filosofía superan a las de Teología: 12 ante 27 becas, es decir, 23% ante 51%; crece el protagonismo de la Pedagogía con un 12%; Sociología y Antropología representan un 6% y un 4% respectivamente; Ciencias Religiosas e Historia mantienen un discreto 2% cada una. Debe, sin embargo, destacarse los perfiles que van tomando algunos consejos: desde Santiago de Chile se promueve la formación en Teología, desde Lima se desarrolla un cuerpo docente en Filosofía y en Cochabamba se anuncia un especial interés en los estudios en Ciencias Religiosas en estrecha vinculación con las culturas locales. Finalmente, en los resultados académicos se aprecian crecientes éxitos: becarios de diferente procedencia obtienen veintitrés doctorados y dos maestrías, lo que representa el 43% de los becados. Son especialmente positivos los resultados de los estudiantes provenientes de Argentina, Bolivia, Chile y Perú.

Tabla 3. Becas A otorgadas por el Icala, 1976-1990

Año	Buenos Aires	Córdoba	Santiago de Chile	Valparaíso	Lima	Quito	Cochabamba	Montevideo	Asunción	México	Río Cuarto		Total
1976	1	1	1	1	2		1/C					2 Drs.	7
1977	1	1											2
1978	2	2		1		1	1					1 Dr.	7
1979					1	1		1				1 Dr.	3
1980				1		1							2
1981							2					1 Mg.	2
1982			1		1							2 Drs.	2
1983			2		1	2						5 Drs.	5
1984	1						1		1			1 Dr. y 1 Mg.	3
1985			1							1		1 Dr.	2
1986					1		1		1		1	2 Drs.	4
1987						1	1				2	2 Drs.	4
1988	1	1										2 Drs.	2
1989													
1990	1			1		1	1		2		1	4 Drs.	7
Total	7	5	5	4	6	7	8	1	4	1	4		52
Porcentaje por ciudad	13 %	9 %	11 %	8 %	11 %	13 %	15 %	2 %	8 %	2 %	8 %		100 %
Porcentaje por Consejo	30 %		19 %		11 %	13 %	15 %						

Fuente: Susana Monreal.

En lo que se refiere a las becas D, los becarios alemanes fueron solo siete en este largo período, teólogos en su mayoría, que en general viajaron a América Latina –Quito, Lima, Montevideo, Asunción y Cochabamba– para realizar investigaciones vinculadas con sus tesis doctorales.

Entre 1991 y 2008 ubicamos “las dos últimas décadas” de nuestro estudio, durante las cuales el Icala se presenta claramente consolidado y proyectando nuevas líneas de acción. Durante estos 17 años fueron concedidas 39 becas A, 37 becas B y 119 becas C (1991-2001). En lo que se refiere a las becas A, 30 becas (79 %) fueron concedidas a hombres y 8 (21 %) a mujeres. En cuanto a las becas B, 12 becas (32 %) fueron recibidas por mujeres. Se aprecia, durante este período, una cierta disminución de las candidaturas para becas A que se relaciona con una combinación de factores: a la oferta creciente de becas para realizar doctorados en universidades de España y Estados Unidos y a la implementación de programas de maestría y doctorado en diversas universidades latinoamericanas debería sumarse cierta suspicacia de las iglesias de América Latina ante algunas orientaciones de la teología alemana de la época.

Con los años se avanza en el equilibrio en la distribución de las becas. Los tres consejos argentinos mantienen el 28 % de las becas A; los consejos chilenos, de Lima y Quito conservan sus porcentajes históricos (16 %, 10 % y 13 %); y aumenta significativamente el número de los becarios provenientes de los consejos mexicanos (21 %). Por otra parte, se sostienen e incluso aumentan los logros académicos de los becarios: con 26 doctorados, un 68 % de los estudiantes alcanzó a defender con éxito su tesis doctoral en Alemania. Además, con el desarrollo de modalidades alternativas para la obtención de la titulación final, los resultados se vuelven aún mejores. Por un lado, en diversos casos y por múltiples razones, se avanza en una variante académica –aplicada en Argentina, Ecuador y México– por la cual los doctorados se inician en Alemania pero culminan en los países de origen de los doctorandos. Por otro lado, un número significativo de becas C comienza a orientarse a apoyar la etapa final de estudios de maestría y doctorado.

En el período, ocho alemanes –cinco hombres y tres mujeres– recibieron becas D para realizar investigaciones en Latinoamérica, en Historia, Teología y Ciencias Políticas.

Tabla 4. Becas A otorgadas por el Icala, 1991-2008

Año	Buenos Aires	Córdoba	Santiago de Chile	Valparaíso	Lima	Quito	Cochabamba	Montevideo	Asunción	México	Río Cuarto	Oaxaca	Coquimbo	Total	
1991			1											1 Dr.	1
1992	1	1			1									3 Drs.	3
1993										1				1 Dr.	1
1994						1	1			2		1		2 Drs.	5
1995						2									2
1996		1	2		1									2 Drs.	4
1997															
1998															
1999			1											1 Dr.	1
2000	1	1				1	1		1	1	2			5 Drs.	8
2001	2									1				2 Drs.	3
2002										1				1 Dr.	1
2003			1	1	1									2 Drs.	3
2004									1					1 Dr.	1
2005		1			1	1								3 Drs.	3
2006		1										1		2 Drs.	2
2007															
2008										1				1 Dr.	1
Total	4	5	5	1	4	5	2	0	2	7	2	2	0		39

Continúa

Continuación

Año	Buenos Aires	Córdoba	Santiago de Chile	Valparaíso	Lima	Quito	Cochabamba	Montevideo	Asunción	México	Río Cuarto	Oaxaca	Coquimbo		Total
Porcentaje por ciudad	10 %	13 %	13 %	3 %	10 %	13 %	5 %		5 %	18 %	5 %	5 %			
Porcentaje por Concejo	28 %		16 %		10 %	13 %				23 %					

Fuente: Susana Monreal.

El compromiso de la academia alemana con el Icala

Durante los años 1969 y 1970, el profesor Bernhard Welte recibió a la absoluta mayoría de los becarios argentinos y chilenos –8 sobre 10– en la Universidad de Freiburg. Los restantes becarios se dirigieron a Regensburg, con el profesor Norbert Schiffers, y a Köln. En los años siguientes, los profesores Welte y Hünemann mantuvieron un rol central en la recepción de becarios, pero pronto se multiplicó la instalación de estudiantes en las universidades de Heidelberg, Bonn, München, Münster y Bielefeld para estudiar o investigar bajo la dirección de profesores de destacado perfil académico. A partir de la década de 1980, nuevos integrantes del Curatorio alemán asumieron también la guía de los estudios de los becarios latinoamericanos: los profesores Bernhard Frahling (Teología en Würzburg), Theodor Dams (Economía en Freiburg), Heinz Neuser (Pedagogía en Bielefeld), Walter Groß (Teología en Tübingen) y Michael Eckert (Teología y Filosofía en Regensburg).

Este punto merecería un estudio más profundo en relación con los profesores seleccionados y con los procedimientos utilizados en esta selección.

La dimensión social de un proyecto académico

Si bien el Icala se propuso y se propone la formación de profesores e investigadores latinoamericanos en Teología, Filosofía y demás ciencias humanas y sociales, es muy claro que allí no se detienen sus resultados y alcances. En definitiva, el objetivo constante ha sido la formación de agentes de educación, promoción humana y evangelización de la cultura; los ejemplos a citar serían muy numerosos. Por otra parte, los recursos humanos formados en Alemania o gracias al apoyo de Alemania cumplen una función multiplicadora del saber y del hacer, del saber pensar y del saber hacer, de un estilo de trabajo que ha asegurado resultados valiosos y duraderos.

En la misma línea, el acento que el Icala ha puesto siempre en el trabajo interdisciplinario –desde hace 50 años, y el tema no estaba de moda entonces– representa un trabajo en diálogo, un acento en la apertura y una importante valoración de los diferentes que logran trabajar en armonía y de manera fructífera.

Hace poco más de 10 años, ya haciendo balances, el profesor Hünemann afirmaba: “Nuestro Curatorio fue siempre interdisciplinario; fue uno de los primeros organismos que funcionó sobre una base de interdisciplinariedad”. Ese espíritu, que ha sido el del Icala desde sus orígenes, genera efectos constantes en nuestras sociedades, tanto europeas como latinoamericanas, donde los quiebres y las distancias tienden a potenciarse.

El necesario balance humano

Desde sus inicios, los contactos humanos fueron esenciales para el desarrollo de la propuesta del Intercambio. En 2009 en Paraná, Estanislao Karlic nos manifestaba: “Bernhard Welte tenía muy claro que había que buscar a las personas que pudieran entregarse a la obra. Para él los contactos personales eran de vital importancia”.³ Es la red de personas la que alimenta las demás redes.

Es de absoluta justicia reconocer –y agradecer– que en el nacimiento, el desarrollo y en la organización del Icala los aportes financieros han provenido y provienen en su absoluta mayoría de los católicos alemanes. Al celebrar los 50 años del Icala, sería de absoluta justicia que el Icala enviara una carta de agradecimiento que fuera entregada, en cada parroquia alemana, en la misa de Navidad.

A pesar de este hecho evidente en lo relativo a los aspectos financieros, también importa destacar que el Intercambio se ha desarrollado prácticamente “en pie de igualdad”. Después de su primer viaje, el profesor Welte escribió –y debo esta cita al profesor Hünemann–: “En relación con ese viaje, reflexioné mucho sobre la cercanía espiritual e intelectual de estos países con Alemania, especialmente pensé sobre las consecuencias que deben sacarse de esta cercanía espiritual e intelectual para las relaciones académicas y la cultura correspondiente”.

Del mismo modo, el P. Juan Carlos Scannone ha destacado, de parte de los fundadores alemanes, “una posición [...] de aprecio, no como el que va a enseñar, sino como el que va a dialogar y a aprender”.⁴ Este estilo de apertura ha desarrollado “el ambiente de amistad” que ha caracterizado la historia del Icala y que es tan importante cultivar y preservar.

Otro valor del Intercambio que ha caracterizado su gestión durante 50 años es la flexibilidad basada en el sistema de los consejos y el trabajo con el Curatorio. En 2009 el profesor Hünemann destacaba: “Los consejos y las relaciones personales y científicas que se crearon son la gran ventaja del Icala. Esas relaciones no están basadas simplemente sobre estructuras universitarias, sino que hay un elemento personal dentro del mundo académico”.

Esta flexibilidad se combina con la continuidad y la estabilidad en los contactos, la confianza mutua e incluso la amistad: esos son los fundamentos de la fortaleza de esta red. “Se construyó una red interdisciplinaria de personas que se conocen, se tienen confianza y pueden colaborar entre ellas”, sostiene Peter Hünemann.

Otro aspecto que ha enriquecido la dimensión humana del Icala es su carácter intercultural. Allí radicó parte de la “epifanía” de Welte, quien, fascinado con las manifestaciones de religiosidad popular andina, se dedicó más adelante a profundizar en la religiosidad popular de su Selva Negra. En esa misma línea, Norbert Schiffers se empapó en la cultura y en la religiosidad popular andinas y despertó la apertura y la confianza –humana y académica– de sus doctorandos. Los resultados están a la vista en Bolivia, en Ecuador, en el norte argentino y en los magníficos logros de sus consejos.

Para terminar, un tema nada menor se refiere a las experiencias de revelación, de seducción y hasta de “enamoramiento” que el Intercambio ha hecho y hace posibles. Es lo que vivieron el profesor Welte y otros alemanes en América Latina; es lo que experimentan los becarios latinoamericanos en Alemania. Yo no estudié en Alemania, estudié en Bélgica, en Lovaina, y conozco en profundidad esta misma experiencia. Esa tierra en la que se vive, se estudia, se hacen amigos, se extraña, se sufre –más

³ Entrevista con el cardenal Estanislao Karlic, Paraná, 1.º de agosto de 2009, en Margit Eckholt (ed.), *“Clash of civilizations”-oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika*, LIT, Münster 2009, 172.

⁴ Entrevista con el P. Juan Carlos Scannone, S. J., Montevideo, 16 de julio de 2009, citado por: Susana Monreal, “Vierzig Jahre Kulturaustausch zwischen Deutschland und Lateinamerika. Zeugnisseder Beteiligten”, en *“Clash of civilizations”*, ed. Margit Eckholt, 147-177, aquí: 156.

o menos—, de la que nos fascinan tantas cosas y nos desconciertan otras tantas, esa tierra en la que a veces deseáramos quedarnos para siempre y de la que también hemos deseado huir muchas veces. Esa tierra para los becarios, Alemania, ya no es un lugar más en el mundo, y los alemanes ya no son otros humanos como tantos. Se ha tejido una curiosa hermandad que ya no se borra y que motiva a seguir construyendo juntos.

Para terminar

Hace 50 años la fundación del Icala representó la creación de una red académica y humana, cuando las redes no estaban en boga, y cuando no existían los medios tecnológicos para mantenerlas vivas y activas tan fácilmente como ahora.

Ciertamente en 50 años se presentaron problemas y dificultades, y la necesidad de superarlos ha sido, en definitiva, una motivación para el crecimiento. Entre las dificultades: la de relacionar y armonizar universos culturales diversos, y el tejido de una red extensa y variada que acrecentó la complejidad de la obra, enriqueciéndola también. Por otra parte, hubo y hay que trabajar, comprender y moderar cierto “espíritu acreedor”⁵ de nuestra América Latina, que puede explicarse en algunos aspectos pero que no encuentro deseable justificar porque impide crecer. También hubo y hay que trabajar, comprender y moderar cierto “espíritu condescendiente” de Alemania, en este caso, pero que sería europeo en general. También la historia permite comprenderlo, pero tampoco es deseable justificarlo porque impide crecer.

Naturalmente, en 50 años también se han desarrollado y se aprecian fortalezas y valores para destacar. En primer lugar, estar celebrando el cincuentenario del Icala es admirable y, de cierto modo, sorprendente. Seguramente todos conocemos y tal vez hemos participado en iniciativas más o menos semejantes que no han logrado sobrevivir. Además, se ha afianzado una red de alemanes, más o menos latinoamericanizados, y de latinoamericanos, más o menos germanizados, equipos académicos y proyectos conjuntos constantemente renovados. En definitiva, se ha consolidado un capital grande y fuerte e intangible, siempre listo para reproducirse: académicamente sólido, intercultural, interdisciplinario, basado en lazos afectivos y no solo en realizaciones prácticas, en la “mística de la obra”, a la que aludía Ronaldo Muñoz.⁶

En definitiva, se creó “un ambiente de seriedad académica y al mismo tiempo de amistad latinoamericana-alemana y latinoamericana”, en palabras del P. Scannone, que implica un potencial enorme que, según el profesor Hünemann, está llamado a desarrollar una amplia colaboración a nivel continental latinoamericano.

⁵ Carlos Real de Azúa, *El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo 1964, 106. En el contexto de la crisis socioeconómica de los 60, Real de Azúa utiliza este término para referirse a la sociedad uruguaya y a su marcado “espíritu de reclamo”. Tomamos el concepto y lo hacemos extensivo al continente en este caso.

⁶ Entrevista con el P. Ronaldo Muñoz, SS. CC., Santiago de Chile, 25 de abril de 2008, en Eckholt (ed.), *Clash of civilizations*, 173-175.

**EN EL SERVICIO DEL “INTERCAMBIO CULTURAL
INTERNACIONAL” (BERNHARD WELTE)**
El Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y el acompañamiento
de la elaboración de la teología, filosofía y pedagogía de la liberación

Margit Eckholt

Traducido por Adrián Taranzano

**El Icala como obra de “intercambio cultural
internacional” (Bernhard Welte)**

En el año 1973, Bernhard Welte caracterizó el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (en adelante, Icala) como obra de “intercambio cultural internacional”. En este sentido, desde su fundación el Icala es ejemplo de una forma avanzada de trabajo de desarrollo a nivel de cooperación científica internacional en los campos de teología, filosofía, ciencias sociales y culturales. Desde el comienzo estuvieron en el foco las dinámicas, rupturas y surgimientos de redes interculturales o “transareales” –para usar una expresión del literato alemán Ottmar Ette–, que representan la complejidad del proceso de configuración de una nueva forma de “conocimiento de vida” y “conocimiento de sobrevivencia” en una sociedad mundial globalizada.¹ Estuvo en el foco –refiriendo al contexto de la tradición de fe cristiana y las relaciones eclesiales y pastorales– la configuración de una nueva forma de “conciencia de fe del pueblo de Dios” en Latinoamérica. Este fue el tema central de la disertación de uno de los primeros doctorandos chilenos, el padre Ronaldo Muñoz, SS. CC., cuyo trabajo se publicó en lengua española en 1973 y fue valorado por Joseph Ratzinger en forma positiva aunque también escéptica en cuanto al camino futuro de la teología latinoamericana.²

¹ Cf. Ottmar Ette, *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2004; ibidem, *Zwischen Welten Schreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005.

² Entrevista con el padre Ronaldo Muñoz, SS. CC., Santiago de Chile, 25 de abril de 2008, en Eckholt (ed.), “Clash of civilizations”, 173-175, aquí 174.

Esta forma de trabajo intercultural, surgida del diálogo vivo e interdisciplinario entre científicos del Curatorio alemán y sus colegas de universidades sobre todo católicas de Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Santiago de Chile y Valparaíso (estos fueron los primeros consejos, fundados en cooperación con centros de estudios teológicos y filosóficos),³ acompañó el proceso de conformación de la teología de la liberación latinoamericana y de una filosofía inculturada en las realidades latinoamericanas. Los proyectos de Doctorado en Teología, Filosofía y Pedagogía que los consejos y el Curatorio alemán eligieron juntos durante estos años fueron realizados en diferentes lugares de Alemania –como en las universidades de Friburgo, Ratisbona y Münster– por científicos y científicas jóvenes que seguían atentamente los procesos de cambio en sus países de origen y que, ante el trasfondo de las nuevas orientaciones teológicas y eclesiales motivadas por el Concilio Vaticano II, quisieron desarrollar un nuevo modo de pensamiento y trabajo científicos acompañando a los pobres de acuerdo con sus contextos y las diferentes prácticas de liberación. Ronaldo Muñoz, por ejemplo, ya en 1962 se había doctorado en el Institut Catholique de París bajo la tutela de maestros como los padres Léger, Duval, Chenu y Daniélou. Comenta en su entrevista con la historiadora Susana Monreal: “Se podía experimentar la apertura hacia el mundo y soñar de una Iglesia más evangélica que acerque la vida cotidiana más al Evangelio de Jesús”.⁴ De regreso a Chile fue docente en la PUC de Santiago de Chile y al mismo tiempo trabajaba como asesor de la CLAR en diversos sínodos en Chile: 1967 en Santiago, 1968 en Talca, 1969 en Temuco, acompañando así el proceso de generación de una nueva forma de trabajo teológico y pastoral en Chile. Precisamente para “ganar distancia y conocer mejor estos cambios”⁵ aceptó la oferta de escribir su disertación en Ratisbona, orientado por Norbert Schiffer. Para este estudio sobre “la nueva conciencia en la Iglesia de los países latinoamericanos”,⁶ Ronaldo Muñoz había recolectado una gran cantidad de material sobre organizaciones de base, procesos sinodales, parroquias y conferencias episcopales, es decir, “documentos de aquellos grupos que en el pueblo de Dios funcionan como conciencia crítica y que así despiertan el conocimiento y la conciencia de sus hermanos”, así como su informe de investigación al Curatorio del Icala.⁷ Aclara que en el pueblo de Dios latinoamericano “desde la fe paulatinamente se ha formado una interpretación del proceso histórico que mueve el continente y de la responsabilidad que los cristianos tienen en él”. Escribe que una reflexión científica sobre esto –lo que se va conformando como teología de la liberación– “ante todo consiste en una búsqueda viva que se va probando en la praxis”, por lo cual en este momento no era posible presentar una “síntesis que pretenda ser definitiva”.⁸ Y, sin embargo, “no es osado –dice Ronaldo Muñoz– valorar la variedad de estos documentos como testimonio creíble de la crisis en que se encuentra Latinoamérica, de su extensión, su seriedad y su dinámica. Así como desde el punto de vista teológico tampoco no parece osado ver en esto un signo del impulso renovador del espíritu de Cristo, que se manifiesta en la fe del pueblo de Dios en esta parte del mundo”.⁹

Del informe del padre Ronaldo Muñoz se deduce la dinámica del carácter procesal en la historia de la teología de la liberación. Otorgando esta beca y muchas otras –p. ej. del teólogo laico Fernando

³ Respecto a la historia del Stipendienwerk: Margit Eckholt, “Netzwerk für den Austausch. Das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland”, *Herder-Korrespondenz* 53 (1999): 201-205; *ibidem*, “Wer kann die neue Solidarität leisten und wie kann sie geleistet werden? Die Perspektive einer wissenschaftlichen und kirchlichen Stiftung: Stipendienwerk Lateinamerika – Deutschland e.V.”, en *Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd*, ed. Raul Fornet-Betancourt, Frankfurt a. M. 2006, 239-257.

⁴ Entrevista con el padre Ronaldo Muñoz, SS. CC., Santiago de Chile, 25 de abril de 2008, 173.

⁵ *Ibidem*, 174.

⁶ El estudio fue publicado bajo el título: Ronaldo Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974.

⁷ Ronaldo Muñoz, Informe de investigación, 3 (acta interna del Stipendienwerk).

⁸ *Ibidem*, 2.

⁹ *Ibidem*, 3.

Castillo, de Santiago, sobre el problema de la praxis en la teología de la liberación, con Johann Baptist Metz en la Universidad de Münster; el trabajo del jesuita uruguayo Eduardo Rodríguez sobre el problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana,¹⁰ acompañado por Peter Hünermann en la Universidad de Münster— el Icala acompañó este proceso vivo y dinámico de la confirmación de la teología de la liberación. De manera similar, el Icala impulsó proyectos de filosofía y pedagogía liberadoras. El tiempo de doctorado en Alemania fue para estos becarios un momento de tomar distancia creativa de los desarrollos en la patria, pero mediante la realización de la disertación fue al mismo tiempo un momento de reflexión sobre precisamente estos desarrollos, para contribuir así al progreso del trabajo teológico. A la vez, el acompañamiento de estos trabajos de promoción condujo en las universidades y facultades de teología alemanas a una familiarización de científicos alemanes con las nuevas evoluciones en los diferentes contextos. Es un mérito de Peter Hünermann haber presentado ya en 1974, junto con Gerd-Dieter Fischer, becario alemán del Icala en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, un estudio sobre la teología de la liberación con el título *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*¹¹ (“Dios en el cambio. La provocación de la teología latinoamericana”). Como Ronaldo Muñoz, también Peter Hünermann señala el estado “recién iniciado” y “aún inadulto” de la teología de la liberación, pero afirmando al mismo tiempo su importancia central para el proceso de renovación del pensamiento teológico ante el amplio horizonte histórico y cultural. Los enfoques de la teología de la liberación, según Hünermann, “en mi opinión pertenecen realmente al conjunto de aquellos enfoques y modelos con que desde principios del siglo XIX la teología ha intentado una ocupación auténtica con los interrogantes que mueven nuestro tiempo”.¹² Esto incluye “peligros” que hay que soportar —cosa que considerando la crítica que recibió la teología de la liberación en los años 1980 bajo el pontificado de Juan Pablo II no se hizo—; las consecuencias se sienten hasta hoy en el contexto latinoamericano. “En el transcurso de la historia reciente de la teología, y como reacción a posiciones radicales, a menudo fueron rechazados aquellos modelos más diferenciados que significaron progresos auténticos de la teología. Con esto quedó truncado un gran número de cuestiones que posteriormente solo pudieron resolverse con gran dificultad”.¹³ Recurriendo a una pregunta del filósofo de religión Bernhard Welte, Peter Hünermann en 1974 puntualiza el planteamiento central que guía las diferentes formas de teología de la liberación: “¿pero qué aspecto tiene la mediación históricamente concreta de la salvación iniciada por Jesucristo en esta historia, bajo estas condiciones concretas?”. El objetivo de la teología de la liberación es “pensar ‘el mensaje del cristianismo [...] de nuevo modo y desde origen propio y actual’. Y a este origen propio y actual corresponde la comprensión de las dimensiones políticas, económicas y sociales de la existencia humana y la pregunta por el significado de la fe en esta historia así estructurada, desgarrada y dolorosa”.¹⁴ El vivo intercambio entre Latinoamérica y Alemania dentro del Icala, así como el otorgamiento de becas financiadas por la Acción Episcopal Adveniat en pos de un acompañamiento sólido y sensible del proceso de gestar una nueva forma básica de trabajo teológico, condujeron a una valoración diferenciada de la teología de la liberación y sus contextos de generación: cómo surgió desde la práctica pastoral y política, ligada a comunidades y movimientos de base, insertada en procesos político-sociales de las

¹⁰ Eduardo Rodríguez Antuñaño, *El problema cristológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*, tesis doctoral en Teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania) 1976, Córdoba 2008.

¹¹ Gerd-Dieter Fischer y Peter Hünermann (eds.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, Herder, Freiburg 1974.

¹² Peter Hünermann, “Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie”, en *Gott im Aufbruch, Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie*, eds. Gerd-Dieter Fischer y Peter Hünermann, Herder, Freiburg i. Br. 1974, 11-24, aquí: 13.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Hünermann, *Evangelium der Freiheit*, 17/18.

diferentes regiones de Latinoamérica y, desde allí, en búsqueda de nuevos instrumentos para el análisis de la realidad. Esto es lo que se busca en vano en el conflicto acerca del Memorándum de teólogos alemanes, del que se ocupará el segundo punto de mi reflexión.

El “Memorándum” de teólogos de Alemania Occidental y la contestación del Icala

En cuanto a las rupturas y los conflictos en torno a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y su recepción desde la perspectiva teológica, el conflicto sobre la teología de la liberación se agudiza a mediados de los años 1980 con las instrucciones contra la teología de la liberación *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986). Pero ya a comienzos de los años 70 habían surgido voces críticas provenientes de los episcopados latinoamericanos, facultades del continente y –lo que es interesante– del contexto de la Iglesia local alemana. Mientras que Pablo VI, siguiendo el espíritu de Medellín, apoyaba una “efectiva realización práctica de esta teología”¹⁵ e incluyó este deseo en la encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975), a nivel de Celam después de la XIV Asamblea en Sucre, Bolivia (1972), se levantaron voces críticas desde el entorno del secretario general allí electo, Alfonso López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, a partir de 1979 arzobispo de Medellín, Colombia, y desde 1979 hasta 1983 presidente del Celam.¹⁶ López Trujillo fue apoyado por el jesuita Roger Vekemans, activo inicialmente en Chile y a partir de 1970 en Bogotá en el Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración en América Latina (Cedial).¹⁷ Según el teólogo pastoral alemán Norbert Greinacher, quien en los años 1970 y 1980 se había comprometido en el acompañamiento de los nuevos desarrollos teológicos y pastorales en Latinoamérica y fue editor de varios libros sobre el conflicto con la teología de la liberación,¹⁸ círculos conservadores reconocieron el “potencial crítico [...] contenido en la teología de liberación y peligroso ante todo para las fuerzas conservadoras en la Iglesia que se aferraban a una Iglesia preconiliar, monolítica y estrictamente jerárquica, pero peligroso también para los sistemas políticos totalitarios”.¹⁹ Gracias a la estrecha cooperación entre López Trujillo y el obispo de Essen, Franz Hengsbach, en 1973 se fundó el círculo de estudios Kirche und Befreiung (Iglesia y Liberación). Entre otros, pertenecieron a este círculo los teólogos Wilhelm Weber y Anton Rauscher, además del sociólogo Lothar Bossle de Würzburg; en los años 70 organizaron diversas jornadas sobre la teología de la liberación y fundaron en la editorial Pattloch la serie de publicaciones del Studienkreis Kirche und Befreiung. Discutían la relación entre liberación política y redención bíblica, la posición respecto a revolución y lucha de clases, y las consecuencias políticas de la “opción

¹⁵ Pablo VI, citado en Gerd-Dieter Fischer y Peter Hünermann (eds.), *Gott im Aufbruch*, 183: “La Iglesia trabaja intensamente en la realización práctica y eficaz de esta teología, que es la realización siempre nueva y viva del amor” (16.8.1972).

¹⁶ Cf., p. ej., Alfonso López Trujillo, *Teología liberadora en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1974; ibidem, *Análisis marxista y liberación cristiana*, Santiago de Chile 1976 (primera publicación en Tierra Nueva 4/1973). En el contexto alemán sus aportes fueron publicados en *Kirche und Befreiung*, ed. Franz Hengsbach y Alfonso López Trujillo, Aschaffenburg 1975 (con aportes de Franz Hengsbach, Anton Rauscher, Alfonso López Trujillo, Roger Vekemans, Wilhelm Weber). Fuente de este volumen es la primera jornada del círculo de estudios Kirche und Befreiung, ocurrida del 12 al 13 de octubre de 1973 en Wolfsburg. Según López Trujillo, la teología de la liberación ha de realizarse a nivel pastoral, no teológico. Queda así evidente que el debate sobre la teología de la liberación es un debate sobre la interpretación del Vaticano II.

¹⁷ Cf. Norbert Greinacher, “Wie es zum Konflikt um die Theologie der Befreiung kam”, en *Leidenschaft für die Armen. Die Theologie der Befreiung*, ed. ibidem, Piper, München 1990, 303-313, aquí: 304.

¹⁸ Cf. Norbert Greinacher (ed.), *Leidenschaft für die Armen*; ídem (ed.), *Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation*, Benzinger Verlag, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985.

¹⁹ Greinacher, “Wie es zum Konflikt um die Theologie der Befreiung kam”, 303.

por los pobres”, confrontando la teología de la liberación con los principios básicos de la Doctrina Social Católica. El punto conflictivo determinante fue ante todo la integración de teorías marxistas en algunos enfoques de teología de la liberación, lo que luego también se reflejará en la primera Instrucción contra esta teología. Según Hengsbach en 1977, la teología de la liberación como consecuencia “entraña el comunismo. La revolución no es vía para mejorar la situación”.²⁰ Dentro de este contexto, en octubre de 1982 el círculo de estudios organizó en la Universidad Pontificia Urbaniana en Roma un congreso sobre el tema “La concepción cristiana del orden económico mundial como alternativa al marxismo”, financiado por la Fundación Hanns-Martin-Schleyer de Colonia RFA; congresos similares fueron realizados en Alemania. Lo que al círculo se le escapó de la vista fue el hecho de que en la teología de la liberación no se trataba de una recepción “barata” del marxismo, sino que las teorías marxistas solo servían para desarrollar instrumentos para la nueva relación entre teoría y praxis insertada en los diferentes contextos políticos, económicos y culturales de Latinoamérica, y que esto es un momento de un proceso sumamente complejo de conformación de un nuevo método teológico. Sin embargo, de igual manera el hecho escapó de la atención de los teólogos que el 21 de noviembre de 1977 publicaron el “Memorándum de teólogos de Alemania Occidental sobre la campaña contra la teología de la liberación” (*Memorandum westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung*), firmado, entre otros, por Walter Dirks, Norbert Greinacher, Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler y Hans Zwiefelhofer. El Memorándum no hizo referencia a este nuevo camino metodológico, sino apuntaba ante todo a la Obra Episcopal Adveniat y “advirtiendo sobre la alianza fatal entre las altas jerarquías de la Obra Episcopal Adveniat y el padre Roger Vekemans, conocido en Latinoamérica como enemigo declarado de la teología de la liberación”.²¹ Más adelante el Memorándum enuncia: “Muchos sacerdotes y cristianos de América Latina están convencidos de que Vekemans no solo recibió grandes ayudas financieras de organizaciones eclesiales como por ejemplo Adveniat, sino que [además] su influencia y papel clave en muchos gremios y organizaciones tienen el efecto de que grupos favorables a su política (como p. ej. Opus Dei) reciban apoyo, mientras que se niega un apoyo tan generoso a los muchos que trabajan para la autoliberación de los pobres y oprimidos”.²² Se hace frente contra el círculo de estudios Iglesia y Liberación, sus miembros, el obispo Hengsbach y los profesores Weber, Rauscher y Bossle, atacando su campaña contra la teología de la liberación, fundada en que esta supuestamente “interioriza cogniciones del análisis social marxista, contribuyendo así a la socavación de la fe”.²³ El Memorándum advierte sobre la complicidad de Vekemans y Trujillo con los regímenes dictatoriales latinoamericanos y la CIA estadounidense. Pregunta: “Las personalidades de la Iglesia alemana que apoyan esta campaña contra la teología de la liberación, ¿están realmente conscientes de cuyos intereses están defendiendo, cuánto daño hacen a la Iglesia latinoamericana, cuánto sufrimiento nuevo causa su comportamiento a muchos sacerdotes y creyentes que ya ahora sufren duro bajo el yugo de las dictaduras militares?”.²⁴ No se puede entrar aquí en detalles de esta “tormenta de adviento”, como la agencia de prensa católica KNA llamó los debates librados en radio, televisión y prensa sobre el Memorándum.²⁵ El conflicto social y político originado por la conformación de la teología de la liberación así como la lucha por nuevas opciones pastorales

²⁰ Cf. KNA 13.5.1977, en Greinacher, “Wie es zum Konflikt um die Theologie der Befreiung kam”, 307.

²¹ “Memorandum Westdeutscher Theologen zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung”, en *Leidenschaft für die Armen*, ed. Greinacher, 314-321, aquí: 315.

²² *Ibidem*, 315.

²³ *Ibidem*, 316.

²⁴ *Ibidem*, 320.

²⁵ Cf. Michael Huhn, “Die ersten 50 Jahre der Geschichte Adveniats”, <http://docplayer.org/10871856-Die-ersten-50-jahre-der-geschichte-adveniats-1961-2011.html> (7.9.2018). Michael Huhn menciona la fundación de Icala y el Memorandum.

en Latinoamérica fueron introducidos en el contexto de la Iglesia local alemana y atentamente seguidos por grupos de solidaridad germano-latinoamericanos, a nivel parroquial y también en las ciencias (incluso las no teológicas).

Analizar detalladamente los méritos del Icala respecto al conflicto cada vez más agudo sobre la teología de la liberación –tanto en los años 1970 como mucho más allá, después de publicarse las Instrucciones acerca de la teología de la liberación– es un trabajo de largo aliento para científicos jóvenes latinoamericanos o alemanes. Al respecto hay que mencionar la “Carta de protesta del Icala Lateinamerika-Deutschland contra el Memorándum de teólogos sobre Adveniat” (*Protestschreiben des Stipendienwerks Lateinamerika-Deutschland gegen das Theologen-Memorandum über ADVENIAT*), publicada el 29 de noviembre de 1977 por la oficina de prensa del arzobispado de Colonia, RFA, y firmada por los integrantes del Curatorio: Peter Hünermann, Theodor Dams, Bernhard Fraling, Norbert Schiffers y Bernhard Welte. En 1978 la carta fue integrada a la documentación del conflicto sobre Adveniat, editada por Wilhelm Weber.²⁶ Frente a la acusación del Memorándum de haber puesto “condiciones” para el reparto de sus recursos y no haber considerado proyectos orientados en la teología de la liberación, el Curatorio señaló los diversos trabajos de doctorado así orientados, que durante los años 1970 fueron fomentados por el Icala y financiados por la Acción Episcopal Adveniat. Precisamente con esto, con el fomento de teólogos jóvenes, Adveniat realizó un aporte de importancia central para la reflexión fundada sobre la teología de la liberación y el progreso de su conformación. Además, fueron apoyados proyectos de Pedagogía de Liberación y de una Pedagogía Social que contribuyan al progreso social en Latinoamérica. La socióloga y becaria Ursula Bernauer comenzó su estudio sobre “Participación – una estrategia de salud pública en Latinoamérica” (*Partizipation-eine gesundheitspolitische Strategie in Lateinamerika*) durante el gobierno de Allende, presenció el golpe militar y dedicó su estudio a “los habitantes de las villas miseria en Chile y a todos los que pugnan por más justicia en la asistencia sanitaria”.²⁷ En el momento de redactarse la “Carta de protesta”, un becario estaba realizando un trabajo sobre la mejora de las estructuras pastorales, y con ello, de la “Situación global de los indios en el altiplano de Bolivia” (*Gesamtsituation der Indios im bolivianischen Hochland*).²⁸ La becaria alemana Benigna Berger había hecho en Argentina una entrevista con el sacerdote Osvaldo Catena, que vivía en un barrio pobre de Santa Fe y pertenecía al grupo argentino de “Sacerdotes para el tercer mundo”; la entrevista fue publicada en 1972 por la editorial Patmos indicando el fomento recibido de Adveniat.²⁹ También son señalados en la carta los muchos sacerdotes perseguidos, como los

²⁶ El texto fue publicado en *Angriff und Abwehr. Berichte, Kommentare, Dokumente zum Streit um ADVENIAT und die „Theologie der Befreiung“*, editado por Wilhelm Weber, Aschaffenburg 1978, 83-86. No fue integrado a la colección de Norbert Greinacher, *Leidenschaft für die Armen*. Al Memorándum refiere también: Rudolf Schermann, *Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus*, ECON, Düsseldorf/Wien 1983, 133-136, pero sin señalar tomas de posición diferenciadas, como la del Icala.

²⁷ “Carta de protesta”, 84. La publicación de Ursula Bernauer: *Partizipation – eine gesundheitspolitische Strategie in Lateinamerika. Analyse ihrer Abläufe und Bedingungen am Beispiel Chile*, disertación para obtener el título de doctor en la Facultad de Filosofía de la Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg im Breisgau, Freiburg i. Br. 1977. Ursula Bernauer presentó un aporte al trabajo por el desarrollo en el ámbito de salud pública y esclareció los términos de participación y marginalidad. Durante la realización del estudio ocurrió el golpe militar en Santiago y después del 11 de septiembre de 1973 ya no se pudo acceder a las “poblaciones”. Cf. también: Ursula Bernauer y Elisabeth Freitag, *Poder popular in Chile-am Beispiel Gesundheit. Dokumente aus Elendsvierteln*, Laetare, Stein/Nürnberg 1974. También este libro está “dedicado a los habitantes de las villas miseria de Santiago de Chile que nos dejaron participar de su creatividad revolucionaria, nos hicieron cuestionar nuestra autocomprensión científica y que ahora, tildados de ‘extremistas’, son brutalmente perseguidos por el terror” (Prefacio).

²⁸ “Carta de protesta”, 84.

²⁹ El nuevo concepto de ser sacerdote y “devenir” Iglesia se manifiesta de manera impresionante en la entrevista de la becaria Benigna Berger: Osvaldo Catena antwortet Benigna Berger, *Pastoral der Befreiung. Ein argentinisches Modell*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972, 38: “Lo que siempre quería era no convertirme en institución, no seguir con los viejos roles que enajenaban la Iglesia de las personas, sino ser como sacerdote una persona entre las personas y comportarme como tal”. “Cuando empezamos entonces a vivir en el barrio, todavía no sabíamos bien cómo deberíamos estar presentes como Iglesia. Sin embargo, sabíamos y sentíamos que el tiempo y las sugerencias de nuestros vecinos podrían indicarnos el camino” (39). “El cura del barrio es un sacerdote que presta una atención duradera y amorosa a la vida cotidiana de tal barrio. Por ejemplo, lo primero que descubrí fue la necesidad de unidad y unanimidad. Necesitan

padres Rutilio Grande y Héctor Gallego o el obispo Casaldaliga, quienes cooperaban con Adveniat y recibieron apoyo de Adveniat. Se pregunta: “¿No será que ustedes en su Memorándum más que nada están proyectando clichés y polarizaciones teológicas alemanas sobre el contexto latinoamericano?”. Se señala también que la teología de la liberación “no es una dimensión uniforme. Existe en una multiplicidad de variaciones. Y hay una serie de sacerdotes y laicos que no se adhieren a la teología de la liberación y que sin embargo se comprometen fuertemente en materia social. Tales diferenciaciones no deberían suprimirse tampoco en un Memorándum”.³⁰

El proceso complejo de constituir una nueva forma de reflexión teológica en Latinoamérica no fue tomado en cuenta ni por sus críticos ni por sus defensores del ámbito del Memorándum de teólogos alemanes. Ambos lados no se preocuparon por las dinámicas interculturales, frágiles y diversas de este proceso, sino que argumentaron desde posiciones que regían también los debates del contexto político alemán después de 1968. De manera parecida, en 1984 la primera Instrucción sobre la teología de la liberación formuló su reproche de marxismo desde una perspectiva europea, y recién la protesta proveniente tanto del ámbito latinoamericano como del germanohablante –o sea un debate intercontinental– motivó a Joseph Ratzinger a publicar una toma de posiciones diferenciada. En un escrito dirigido el 9 de abril de 1986 a los obispos brasileños reunidos en Itaiçí, Juan Pablo II habló de la “utilidad” y “necesidad” de la teología de la liberación para la Iglesia latinoamericana, y en 1987 retomó en su encíclica social *Sollicitudo rei socialis* el concepto, creado por la teología de la liberación, de “estructuras pecaminosas” (en política, economía y sociedad).

El acompañamiento de la elaboración de una teología, filosofía y pedagogía liberadora por parte del Icala

Dentro de la historia de teología e Iglesia, los trabajos del Icala en el contexto del conflicto sobre la teología de la liberación no han recibido la atención merecida; así, en el tercer volumen de la *Historia del cristianismo global*, recientemente presentado, que muestra el aporte sobre los desarrollos en Latinoamérica, si bien menciona el debate sobre el “Memorándum”, no lo presenta en forma detallada.³¹ Muchas disertaciones de doctorandos y doctorandas alemanes y latinoamericanos fueron acompañadas y en parte también orientadas por el Curatorio; hay que advertir algunas en este lugar.

En los conflictos cada vez más agudos acerca de la teología de la liberación de los años 1980 y posteriores, Peter Hünermann acompañó el proceso de conformación de esta teología y dio impulsos importantes para la reflexión sobre el método de esta teología.³² Ya a comienzo de los años 1970 orientó en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster la disertación del jesuita uruguayo tempranamente fallecido Eduardo Rodríguez Antuñaño, un trabajo sobre los primeros conceptos

esperanza porque cada uno de ellos llevaba una gran carga de frustración, de sentimientos de incapacidad y ante todo de sensaciones de inferioridad. Por otra parte, un punto esencial del mensaje cristiano es que Dios es un Dios-con-nosotros. Si es así, también el débil acompañado por Dios puede más. En consecuencia, nosotros, los ‘pastores de almas’ pensamos que deberíamos mostrar en nuestra parroquia el hombre Cristo como Dios de la esperanza, el Dios que da fuerza aún al más miserable y más débil. Dios es el Dios-con-nosotros. Por lo tanto, tuvimos que guiar hacia esta conciencia de nosotros con Dios, en la cual puede manifestarse su fuerza” (53).

³⁰ “Carta de protesta”, 85.

³¹ Veit Straßner, “Das Christentum in Lateinamerika und der Karibik im 20. Jahrhundert”, en *Geschichte des globalen Christentums, Teil 3: 20. Jahrhundert*, eds. Jens Holger Schjørring, Norman A. Hjelm y Kevin Ward, Kohlhammer, Stuttgart 2018, 509-576, aquí: 540-546.

³² Cf. al respecto: Peter Hünermann, “Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche „Ort“ der Befreiungstheologie”, *Herder-Korrespondenz* 38 (1984): 475-480; ibidem, “Evangelium der Freiheit. Zur Physiognomie lateinamerikanischer Theologie”, en *Gott im Aufbruch*, eds. Gerd-Dieter Fischer y Peter Hünermann, 11-24; ibidem, “Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation”, *Herder-Korrespondenz* 61 (2007): 184-188.

crisológicos de la teología de la liberación, trabajo que recién en 2008 fue publicado por la editorial de la Universidad Católica de Córdoba.³³ El estudio del teólogo chileno Joaquín Silva Soler “El significado eclesiológico de la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Una sistematización a partir de la reflexión eclesiológica latinoamericana”³⁴ fue realizado en la facultad teológica de la Universidad de Tübingen y es un acceso diferenciado a la opción por los pobres desde una perspectiva eclesiológica. Ante el trasfondo de los cuestionamientos críticos a la teología de la liberación y de la relativización de esta opción como opción puramente “pastoral” y sin relevancia teológica, este trabajo presenta importantes pistas esclarecedoras³⁵ y hace visible que el conflicto acerca de la teología de la liberación representa una discusión sobre la “pastoralidad” del Concilio Vaticano II.

Desde el comienzo, el discurso intercultural del Icala situó los procesos de esclarecimiento metodológico de la teología de la liberación ante un amplio horizonte interdisciplinario e inculturado en las diferentes realidades latinoamericanas. En el seminario de Embalse de Río Tercero realizado en septiembre de 1973, Bernhard Welte dio impulsos para la “integración humana como encuadramiento del nuevo humanismo”³⁶ como orientación de los nuevos comienzos teológicos y filosóficos, y esto según Juan Carlos Scannone significa tomar en cuenta la variedad de circunstancias culturales, “la cual no se da en un único sistema, sino que tiene en cuenta las diferenciaciones entre los pueblos, los hombres y los ámbitos de lo humano”.³⁷ Inherente a esto es una crítica a la concepción occidental de razón, una “razón instrumental”.³⁸ Así, para la teología de la liberación naciente se crea un horizonte amplio con el cual no habían contado ni sus críticos ni sus defensores y que significa nuevos caminos de orientación interdisciplinaria, histórica y cultural para su despliegue metodológico como una teología inculturada en Latinoamérica.³⁹ En este contexto se sitúan también los trabajos de becarios como el sociólogo chileno Pedro Morandé, cuyo estudio sobre “Sincretismo y cristianismo oficial en Latinoamérica”,⁴⁰ realizado en la Universidad de Erlangen bajo la dirección de Hanns-Albert Steger,

³³ Eduardo Rodríguez Antuñano, *El problema crisológico en la actual búsqueda teológica latinoamericana*, tesis doctoral en Teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster en Westfalia (Alemania) 1976, Córdoba 2008.

³⁴ Disertación para obtener el título de doctor en Teología en la Facultad de Teología Católica de la Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1987.

³⁵ Silva Soler, “El significado eclesiológico”, 423: La opción por los pobres significa “acoger el llamado a la conversión que hoy Jesús le dirige a su Iglesia en el rostro de millones de hermanos sometidos a la pobreza y la explotación”. “Optar por los pobres significa convertirse a Dios a través de la Solidaridad con los pobres. Solidaridad que, en su sentido más profundo, es expresión de la misma solidaridad de Dios con los pobres y que la Iglesia tiene por misión mediatizar y realizar históricamente. Por ello la Iglesia está en continuidad con la práctica de Jesús en la medida que ella también anuncia la Buena Nueva a los pobres” (423).

³⁶ Juan Carlos Scannone, “Hacia un nuevo humanismo”, en *Hacia un nuevo humanismo*, eds. Bernhard Welte y Estanislao Karlic, Buenos Aires 1974, 11-20, aquí: 11.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, 12: La teología de la liberación es una crítica a una concepción de modernidad, “la que se totalizó en la única racionalidad, desintegrando tanto las distintas dimensiones del hombre moderno como a los hombres entre sí”. “Pues nosotros no solo vivimos actualmente la crisis y superación de la modernidad, sino también –simultáneamente– la de una modernidad que vivimos en estado de dependencia. No la hemos creado nosotros, sino que se nos la ha impuesto o nos la hemos impuesto. Al fin y al cabo, una dependencia como la nuestra no es sino otro fruto de la modernidad conquistadora e imperial”.

³⁹ Esta perspectiva es importante, ya que críticos como López Trujillo acusaron a la teología de la liberación de no ser teología auténticamente latinoamericana por adoptar metodologías sociológicas: López Trujillo, “Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg”, en *Kirche und Befreiung*, 47-103, aquí: 71: “¿Es la Teología de Liberación genuinamente latinoamericana? Esta es una convicción ampliamente difundida, acompañada también de simpatía porque significaría una primera irrupción de pensamiento autóctono en sectores del ‘viejo’ mundo. Ciertamente es que precisamente lo que en la aplicación de una serie de principios teológicos en nuestro continente agitado es especialmente valioso y relativamente original viene de ‘Medellín’. Lamentablemente parece que no son estas las perspectivas que en algunas latitudes llaman la atención, sino la introducción de algo político-conflictivo referido al análisis marxista. En un caso así me parece que la originalidad es sumamente cuestionable y que de aquello que se juntó para una nueva mezcla, lo realmente importante no es un producto autóctono ni tampoco característico de nuestra reflexión teológica”.

⁴⁰ Pedro Morandé, *Synkretismus und offizielles Christentum in Lateinamerika. Ein Beitrag zur Analyse der Beziehungen zwischen „Wort“ und „Ritus“ in der nachkolonialen Zeit* (Serie Beiträge zur Soziologie und Sozialkunde Lateinamerikas, vol. 18), Fink Verlag, München 1982.

investigó la importancia de la religión popular que ya en tiempos coloniales fue un elemento de resistencia contra la modernidad occidental y que en algunas formas de teología de la liberación sirve de referencia para seguir desarrollando la metodología de trabajo teológico. A eso pertenece p. ej. la “teología del pueblo” argentino, como la defendió p. ej. Lucio Gera, que fue muchos años decano en la facultad teológica de la Universidad Católica en Buenos Aires.⁴¹

Esta nueva corriente de la teología latinoamericana, que intenta una nueva evaluación de las formas concretas de las culturas populares católicas, tiene como objetivo una redefinición de la problemática de la liberación de tal modo que no solo la conciencia ilustrada sino más bien el pueblo como tal puedan ser considerados como sujeto histórico. Suponiendo que solo la religión popular ofrece resistencia a la razón instrumental, sería ella el único punto de partida para superar la ideología dominante, que mantiene a Latinoamérica en su dependencia.⁴²

Trabajos de historia eclesial presentados por el Curatorio del Icala con motivo del aniversario de 500 años de presencia del cristianismo en Latinoamérica profundizan esta perspectiva de análisis cultural.⁴³

En una relectura del conflicto acerca de la teología de la liberación no debe faltar una mirada al proyecto de investigación sobre la Doctrina Social Católica en Latinoamérica que, bajo la dirección de Peter Hünemann como miembro del grupo de trabajo científico para tareas de Iglesia mundial de la Conferencia Episcopal Alemana, fue realizado entre 1986 y 1993 con la colaboración de cuatro grupos de trabajo interdisciplinario en Brasil, Argentina, Chile y Perú, ilustrando la relación entre teología de la liberación y Doctrina Social Católica bajo aspectos económicos, políticos, culturales y religiosos.⁴⁴ La polarización entre doctrina social y teología de la liberación, iniciada a comienzos de los años 70 y agudizada por las jornadas y publicaciones del círculo de estudios Iglesia y Liberación, fue discutida por este proyecto de cooperación entre teología, filosofía, sociología, ciencias económicas y políticas. En Latinoamérica, una doctrina social no puede ser entendida como “sistema”, como “enseñanza” en sentido de una “doctrina”, ni tampoco como “tercer camino” en sentido de un orden social concreto. Inspirada en las raíces del Evangelio, la doctrina social es una acompañante crítica y constructiva en la conformación de una sociedad digna del ser humano y, como tal, un elemento esencial de la pastoral eclesial. En este sentido, la Doctrina Social Católica es parte de la misión evangelizadora de la Iglesia y del anuncio de la fe, como lo expresa Juan Pablo II en *Centesimus annus* (n.º 55) y lo siguió desarrollando el papa Francisco en sus cartas apostólicas *Evangelii Gaudium* y *Laudato Sí*. Se trata de un encuentro del Evangelio con la cultura, una presencia continuamente renovada del Evangelio en la cultura, al servicio de una convivencia en paz y justicia. Un encuentro que transforma y libera y

⁴¹ Juan Carlos Scannone, “Lucio Gera, un teólogo ‘dal’ popolo”, *La Civiltà Cattolica* 166 (2015): 539-550; Lucio Gera, *La teología del pueblo*, ed. Virginia R. Azcuy, Santiago de Chile 2015.

⁴² Morandé, *Synkretismus*, 32. El estudio de Morandé es importante en vistas al reproche hecho a la teología de la liberación en los años 1970 de ser la religión popular un momento de enajenación del ser humano. Se trata de detallar los elementos liberadores de la religión popular y de “reconocer a la religión popular como un fenómeno religioso autónomo” (8). “Que la religión popular represente un criterio de distinción para la autenticidad de las élites eclesiales y de toda la vida eclesial significaría ante todo afirmar para la interpretación de la historia un principio contrapuesto al de la ilustración, que hizo posible salvar el abismo entre ‘élite’ y ‘masas’ y el surgimiento de una teología latinoamericana ‘situada’, es decir, autónoma. Este principio contrapuesto, tanto en sentido teológico como sociológico-político, se apoya ante todo en el concepto de ‘pueblo’” (32).

⁴³ Cf. también los proyectos acerca de la historia de los jesuitas en Latinoamérica, impulsados por Johannes Meier, miembro del Curatorio e historiador de la Iglesia en la Facultad Católica-Teológica de la Universidad de Mainz, cf. Johannes Meier (ed.), *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit*, tomos 1-5, Aschendorf Verlag, Münster 2005-2013.

⁴⁴ Cf. la publicación en lengua alemana: Peter Hünemann y Juan Carlos Scannone (eds.), *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre*, vols. 1-3, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1993; asimismo la publicación en español: Juan Carlos Scannone y Peter Hünemann (eds., en cooperación con Margit Eckholt), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*, 5 vols., Paulinas, Buenos Aires 1992/1993.

que tiene el coraje de levantar su voz proféticamente contra estructuras opresoras, sea dentro o fuera de la Iglesia⁴⁵ –y precisamente estos son los impulsos que la teología de la liberación da a la doctrina social–. Una doctrina social basada en el Cristo solidario con los pobres –una conclusión central del proyecto– es parte de la “nueva identidad histórica” de la Iglesia latinoamericana que como “Iglesia pobre para los pobres” (papa Francisco) se siente solidaria con los pobres y marginados en la sociedad, economía, política y cultura.

Ya en los primeros años del conflicto sobre la teología de la liberación se perfilaba que una Iglesia mundial necesita una nueva reflexión metodológica para poder acompañar el surgimiento de diferentes reflexiones sobre la fe insertadas en diferentes contextos culturales, sociales y religiosos, y que una nueva catolicidad conlleva también conflictos y nuevos sistemas reguladores, nuevos procesos de entendimiento y negociación. Por esto, en marzo de 1971 Bernhard Welte y Peter Hünermann hablaron en la memoria de sus conversaciones en la Universidad Católica de Buenos Aires de la creación de una nueva asociación científica.

Nos importa que tal asociación se realice no solo desde la teología, sino con inclusión de filosofía, sociología y otras ciencias humanas. Tuvo lugar también una conversación intensa sobre el objetivo propiamente dicho de nuestro intercambio de becas. La conversación tendía hacia esta respuesta: se debería cooperar desde diversos lados para obtener un concepto real de “redención” en vista de este nuestro mundo actual. Este concepto real de redención no deberá ser abstracto ni europeo, sino concreto y latinoamericano. La asociación científica a la que se aspira podría tomarse este tema como objetivo. Con este propósito podría reunir y motivar también a los becarios regresados.⁴⁶

Muy parecida es la memoria de las conversaciones en Córdoba con Estanislao Karlic y Martínez Paz.⁴⁷ Lo formulado 50 años atrás también será de relevancia central para el trabajo futuro del Icala. Indudablemente el otorgamiento de becas es el núcleo del Icala, pero desde el comienzo el Icala se comprendió como red de trabajo científico e intercultural, y será tarea precisamente de los exbecarios y exbecarias latinoamericanos hacer visible en este sentido el trabajo del Icala. En 2009 se creó el programa de promoción científica de mujeres, relacionado con la asociación argentina de teólogas Teologanda;⁴⁸ en 2018 se fundó un programa de promoción de los pueblos originarios; filósofos dedicados a la investigación de Heidegger están formando red y un programa internacional está conectando los teólogos y las teólogas activos en la investigación sobre el Concilio Vaticano II. De este modo, el Icala ya hoy funciona como asociación o, respectivamente, red científica con diferentes secciones. En

⁴⁵ Cf. “Documento de Puebla”, 476.

⁴⁶ “Protocolo de memoria”, 2 (actas del Stipendienwerk).

⁴⁷ *Ibidem*, 3 (actas del Stipendienwerk): “También en estas conversaciones volvimos al objetivo de desarrollar un concepto concreto de redención, por ejemplo, de término guía ‘Liberation’. Solo así palabras como redención o gracia pueden adquirir un nuevo sentido. Estos puntos de vista deberían guiar la educación y la formación; a este respecto todavía hay mucho que trabajar e investigar”.

⁴⁸ Cf. en red la página de Teologanda: <http://teologanda.org/>. Cf. aquí p. ej. las publicaciones: Virginia R. Azcuy y Margit Eckholt (eds.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven lateinamerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft*, LIT, Zürich/Berlin 2009; Virginia Azcuy y Margit Eckholt (eds.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischen Perspektiven*, Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2018. Ya en los años 80, el Curatorio del Stipendienwerk acompañó investigaciones sobre la posición de la mujer en la Iglesia: La becaria alemana Erika Straubinger presentó un estudio sobre mujeres en historia y cultura latinoamericanas, premiado por Adlaf (Erika Straubinger, *Zwischen Unterdrückung und Befreiung. Zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche Perus: Geschichtlicher Rückblick und Gegenwartsanalyse*, Peter Lang, Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris 1992, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1990). Sor Hanni Rolfes de Lima, Peru, escribió sobre religiosas en la Iglesia temprana con vistas al aporte de las religiosas a la Iglesia latinoamericana después de Medellín (Hanni Rolfes MSC, *Dienste der Frau in der Gemeinde und das Vollkommenheitsideal. Eine Reflexion auf die Entwicklung der frühen Kirche aus lateinamerikanischer Perspektive*, inauguraldissertation zur Erlangung des Grades: Doktor der Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 1984).

vista de las líneas de conflicto actuales y del desprestigio de valores religiosos en contexto científico y a nivel de negociación de reglas de convivencia en sociedad, política, economía y cultura, la presencia de tal red científica es de relevancia central también en sentido de la misión de “intercambio cultural internacional” formulada por Bernhard Welte, intercambio soportado en su profundidad por el modelo del reconocimiento del Otro, tal como –para cristianos y cristianas– se hizo visible en el amor de Dios hecho humano en Jesucristo.

Así la fe, aún cuando llegue a devenir fe de una minoría, podría echar luz, más allá de los límites de la comunidad propia, a todo el engranaje de la civilización moderna, a este mundo de hoy, tan cambiado, grandioso y sin embargo tan inseguro de sí mismo. Podría dar sentido y coraje a toda la civilización.⁴⁹

Este coraje es lo que necesitamos para emprender juntos los desafíos de hoy y de mañana en el “cuidado de la casa común de la creación” (papa Francisco).

⁴⁹ Bernhard Welte, “Gedanken über die Aufgaben der Kirche in unserer weltlichen Welt”, *Lebendige Seelsorge* 29 (1978): 211-214, aquí: 211; cf. la alocución de Bernhard Welte el 25 de septiembre de 1977 en Meßkirch, “Vom Wandel der Welt und von der Schwierigkeit des Glaubens”, en *Erinnerungs-Festschrift der Stadt Meßkirch mit Ansprachen zu Ehren des neuen Ehrenbürgers Professor Dr. Bernhard Welte*, Meßkirch 1978, 23-35, aquí: 34-35.

SEGUNDA PARTE

1968. RESURGIMIENTO DEL COMPROMISO CRISTIANO Y POLÍTICO EN AMÉRICA LATINA

LA MEMORIA DE “1968” Y NOSOTROS

Raúl Fornet-Betancourt

Nota introductoria

En la carta que se nos cursó con la invitación para participar en este seminario con una ponencia sobre el año “1968”, se hace referencia expresa a ciertos cambios y procesos que parecen caracterizar los “aires nuevos” de este para nosotros hoy ya no solo lejano, sino también legendario año del pasado siglo XX.

Así, por ejemplo, se mencionan los movimientos estudiantiles en varias capitales del mundo y, más concretamente en el contexto latinoamericano, se recuerdan la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y el desarrollo de corrientes de pensamiento crítico-liberador en teología, pedagogía o filosofía.

Pero acaso lo que más nos llamó la atención en la carta de invitación no fue esa acertada referencia a los nuevos cambios, sino el hecho de que en ella también se dijera de “1968” que es un tiempo marcado por “ánimos eufóricos”. ¿Por qué? Porque nos pareció que con ello se indicaba una experiencia que es sumamente importante para comprender lo que se ha llamado el “espíritu del 1968”. Lo explicamos brevemente:

Si tenemos en cuenta que “ánimos eufóricos” son ánimos “en buen estado de ánimo”, ánimos entusiasmados, propensos al optimismo y, por ello, ligeros para oponerse desde lo que sienten a un presente cuyas condiciones pesan sobre ellos como adversas, es decir, ánimos que con su bien sentirse en sus “sueños” se interponen con un plan entre el sistema que gobierna la vida y su consecuencia de la inercia social, creemos que resulta claro entonces que son justo esos ánimos eufóricos los que dan la clave para explicar los cambios históricos, para llegar al “alma” de los mismos.

Pensamos por eso que se puede afirmar que es precisamente la disposición y capacidad de esos “ánimos eufóricos” para interponer en el curso de la historia un proyecto alternativo la condición que hace posible, en este caso, la ruptura de la inercia estructural, la rebeldía y los cambios vinculados con el “1968”. Por eso, como decíamos, consideramos que la indicación sobre los “ánimos eufóricos” es esencial para reflexionar sobre el sentido del legado que vinculamos con la memoria del año “1968”.

En los apuntes que siguen nos orientaremos, pues, en ella tanto para la elección de los momentos que resaltamos en el primer punto de la exposición como en las reflexiones que presentaremos en el segundo sobre lo que el “recuerdo” de su memoria nos puede significar hoy.

Sin embargo, como tal afirmación sobre la línea central de la exposición puede suscitar un malentendido, conviene aclarar antes de seguir que con ello no se persigue la intención de proponer una explicación psicológica del “espíritu del 1968”. Tal intento sería, por lo demás, mala psicología. Se trata más bien de indicar que no hablaremos desde la historia, desde sus calendarios y sus crónicas, esto es, no hablaremos desde lo que sabemos hoy históricamente sobre los acontecimientos del “1968”, sino que, poniendo –en la medida en que es posible– entre paréntesis nuestra actual “visión histórica”, intentaremos hablar con el “alma” de ese tiempo desde el propio estado de ánimo que inspiró y movió su manera de hacer mundo e historia. Dicho con otras palabras: la intención es “recordar” el “1968” desde la opción por compartir la vivencia de una memoria en su propio movimiento interno.

Permitan todavía que antes de empezar con el primer punto de nuestra exposición digamos una breve palabra sobre la opción de hablar desde la memoria y no desde la historia. Ello tiene que ver con el foco de atención de este seminario. Por ello, antes de hacer esa observación adicional, recordamos que en la carta de invitación se acentuaba también lo siguiente:

El Seminario internacional tiene como leitmotiv la perspectiva de la “Religión como fuente de un desarrollo liberador”; en tiempos de una nueva presencia de las religiones en el ámbito público, la memoria de la Conferencia de Medellín es de una gran importancia; su significado histórico así como relevancia actual para una reflexión actual del concepto de ‘desarrollo’ serán tematizados en el marco de este seminario.¹

Y si tal debe ser el foco del debate en este seminario, entendemos que es entonces relevante tomar conciencia explícitamente de que ello implica que preguntemos aquí por el sentido del legado del “1968”, no por la historia que representa hoy para nosotros sino más bien por motivaciones de memoria. Mas, ¿por qué es relevante precisamente para nuestra discusión en este seminario tomar conciencia de esta diferencia? En resumen sería por esta razón: existe hoy, debido sobre todo a la expansión de la mentalidad moderna del tiempo lineal atado a la idea del progreso, la tendencia a pensar que los seres humanos viven en la historia de sus propios hechos; una historia que, como Karl Marx advirtiera, se hace ciertamente bajo circunstancias ya dadas,² pero que no por ello deja de concebirse como espejo del protagonismo humano volcado hacia el futuro y en cuya dinámica el tiempo de todo presente se rebaja a mero “tránsito hacia...”. Pero esta tendencia olvida un movimiento fundamentalmente constitutivo de lo humano como acontecimiento histórico, a saber, que, entre esas condiciones de las que hablaba Marx como base sobre la que los seres humanos hacemos nuestra propia historia, están también las memorias singulares de las comunidades en las que se nos nace a la vida y convivencia, y que son justo estas memorias las que nos hacen sentir que la historia nos espera... ¡con una tarea! O, como diría Walter Benjamin, que nuestro presente tiene una “cita secreta” con las generaciones que nos han precedido.³

¹ Esta y las otras referencias hechas antes se encuentran en la carta de invitación que recibimos de parte del Icala para participar en este seminario internacional, fechada y firmada por la profesora Margit Eckholt, presidenta del Icala, el 5 de diciembre de 2017.

² Cf. Karl Marx, “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, en *Marx-Engels-Werke* (MEW), tomo 8, Dietz Verlag, Berlin 1972, 115 (traducción española: Carlos Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Progreso, Moscú, 8).

³ Cf. Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en *Gesammelte Schriften*, tomos 1-2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1980, 694. Sobre el tema de la memoria colectiva, ver las obras clásicas de Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Michel Albin, Paris 1925 (traducción castellana: *Los marcos sociales de la memoria*, Editorial Anthropos, Barcelona 1994), y *La Mémoire collective*, Michel Albin, Paris 1939. Pero ver también, sobre todo de cara al trasfondo de la discusión más reciente sobre memoria e historia, la

Esta precisión es, nos parece, especialmente relevante para nuestro debate ya que nos ayuda a comprender la relación entre religiones e historia, y muy particularmente para comprender la manera en que la existencia cristiana está en la historia haciendo historia. Sin duda alguna, como recordadora de su memoria, la existencia cristiana está en la memoria como el historiador está en la historia, pero con la importante diferencia de que para ella su recordar no es nunca reconstrucción de algo que simplemente ya pasó y que no la “cita” con una tarea todavía abierta en su hoy. O sea que en este caso, que es el nuestro aquí, estamos ante una memoria que ciertamente habla del pasado, pero que al mismo tiempo camina con nosotros como comunidad que la recuerda por el mensaje de promesa y esperanza que trasmite a través de los tiempos; un mensaje que, debe también tenerse en cuenta, conlleva exigencia de fidelidad e incluso, a veces, de intransigencia frente a las “modas”.⁴

Esto hace comprensible, por otra parte, el profundo vínculo que han visto muchos pensadores entre estas memorias y la melancolía. Pero dejemos este tema que, planteado así, sin explicación alguna, puede extrañar para el final y pasemos sin más al primer punto de la exposición.

Memoria del “1968”: algunos momentos y situaciones

Dado que estamos en un seminario del Icala, nos limitaremos en lo que sigue a mencionar solo algunos procesos de cambio o acontecimientos que sucedieron en las regiones directamente implicadas en el trabajo del Icala, a saber: Europa, aquí sobre todo Alemania, y América Latina. Pero señalemos de entrada igualmente que los momentos seleccionados para mencionar a continuación, como tantos otros cambios que también se podrían recordar, deben ser vistos en continuidad con procesos inmediatamente anteriores, como la internacionalización de la lucha antiimperialista contra la guerra de Vietnam (se recordará que en América Latina el año 1967 se declaró desde Cuba como el año del heroico pueblo de Vietnam) o sucesos como la muerte de Camilo Torres el 15 de febrero de 1966, o el asesinato del Che en Bolivia en octubre de 1967, que fueron motivo de intensificación del movimiento de solidaridad internacional, sin olvidar procesos más específicos como el desarrollo de la conciencia de una ciencia social comprometida contextualmente (recordemos la formulación de la teoría de la dependencia) y que en Colombia encontró un primer planteamiento explícito en el reconocido estudio de Orlando Fals Borda titulado justamente “Ciencia y compromiso”.⁵ Bien, sobre este trasfondo apuntemos los momentos siguientes:

El Congreso Cultural de La Habana, celebrado del 4 al 11 de enero en dicha ciudad, en el que, con la participación de intelectuales de más de 70 países, se discutieron los desafíos del desarrollo cultural en África, Asia y América Latina bajo las condiciones del colonialismo y neocolonialismo. Expresión singular del “ánimo eufórico” en que se desarrolló el congreso fue, sin duda, el discurso de clausura pronunciado por Fidel Castro que se consideró con toda razón como un verdadero manifiesto a favor de un nuevo marxismo. Citamos a continuación un pasaje no solo porque en él se ve el claro reclamo de renovar el pensamiento marxista, sino también, y sobre todo, por su directa alusión a la posición

obra dirigida por Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire*, tres tomos, Gallimard, Paris 1984-1992. Y para un enfoque más latinoamericano de esta cuestión ver: Liliana Regalado de Hurtado, *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria e historia del tiempo*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2007.

⁴ Ver sobre este cierto “deber de intransigencia” que puede conllevar la memoria del mensaje cristiano: Jean-Augustin Maydiou, “La actualidad del mensaje cristiano”, en *Hacia un nuevo humanismo*, eds. Karl Barth, Jean-Augustin Maydiou y Karl Jaspers, Ediciones Guadarrama, Madrid 1957, 93-114.

⁵ Cf. *ECO. Revista de Cultura de Occidente* 92 (1967), 181-200.

del grupo de sacerdotes católicos participantes en el congreso así como a los cambios en la iglesia como ejemplo a imitar. El pasaje dice:

Hay algunas cosas, particularmente una cosa, que a nosotros nos impresionó mucho, a decir verdad, porque evidencia la amplitud que cobre el movimiento revolucionario en el mundo, y fue la ponencia de un grupo de sacerdotes católicos que participaron en el Congreso [...]. Es incuestionables que estamos ante hechos nuevos, ante fenómenos nuevo; es incuestionable que los revolucionarios, los que nos consideramos revolucionarios, y dentro de los [que] consideramos revolucionarios, los que nos consideramos marxista-leninistas, estamos en la obligación de analizar estos fenómenos nuevos. Porque no puede haber nada más antimarxista que el dogma [...]. Tuvo el marxismo geniales pensadores [...]. Pero necesita el marxismo desarrollarse, salir de cierto anquilosamiento [...], comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una iglesia pseudorrevolucionaria [...]. Estas son las paradojas de la historia. ¿Cómo cuando vemos a sectores del clero devenir en fuerzas revolucionarias vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo deviniendo en fuerzas eclesiásticas?⁶

Comienza el 5 de enero con Alexander Dubcek “la primavera de Praga” en Checoslovaquia y su búsqueda de un “socialismo con rostro humano”.⁷

También en enero se funda en Berlín (Occidental) el Aktionsrat zur Befreiung der Frauen, que puede considerarse como punto de partida del nuevo movimiento feminista en la República Federal de Alemania y del reclamo de la participación igualitaria de la mujer en los procesos de transformación social, como resumía la palabra de combate de “sin mujer no hay revolución”.

Celebración en la Unesco, en París, del 150 aniversario del nacimiento de Karl Marx con un gran debate sobre la actualidad del marxismo, con la participación de Herbert Marcuse, entre otros.⁸

El movimiento estudiantil en París y muchas otras ciudades del mundo, que en América Latina sufre una terrible represión con la tristemente famosa matanza de la Plaza de las Tres Culturas (Tlatelolco) el 2 de octubre. En el contexto concreto de la revolución estudiantil conviene recordar aquí al menos estos dos momentos siguientes:

El impulso de la reforma de la institución universitaria para hacer de la universidad un lugar de crítica y, por tanto, de formación antiautoritaria y antisistema. Esto es en América Latina especialmente significativo pues en 1968 se celebraban también en el continente los 50 años de la Reforma Universitaria de Córdoba en Argentina.⁹

La internacionalización de una cultura de la protesta “eufóricamente” juvenil que tenía su sujeto en la llamada “Internacional de los 20” y que se reflejaba en aquel reproche que se dirigía a los profesores de entonces: “Vosotros sois viejos y vuestra cultura también lo es”. Esto implicaba la promoción de formas de vida que dejaran atrás no solamente las convenciones y las hipocresías de la cultura burguesa, sino también el estilo de vida de la civilización capitalista de la opulencia. Así, a la crítica del autoritarismo y las formas de “cortesía burguesa” se unía el rechazo del consumismo y de un progreso que rendía culto a lo artificial. Y, en esta línea, cabe destacar desde la “orilla” latinoamericana la búsqueda de autenticidad en la vida, en la cultura, en el pensamiento. Como una expresión concreta

⁶ Fidel Castro, “Discurso pronunciado en el acto de la clausura el Congreso Cultural de La Habana”, en Fidel Castro, *Discursos*, Campamento 5 de mayo, La Habana 1968, 209-211.

⁷ Cf. Alexander Dubcek, *La vía checoslovaca al socialismo*, Ariel, Barcelona 1968; Ota Sik, *Sobre la economía checoslovaca: un nuevo modelo de socialismo*, Ariel, Barcelona 1968.

⁸ Cf. Serge Mallet, “El idolo de los estudiantes rebeldes”, en Marcuse polémico, ed. Erich Fromm, Editorial Jorge Álvarez, Buenos Aires 1968; ver también: *Revista de la Universidad de La Habana: 150 Aniversario Karl Marx* (1968), 191.

⁹ Cf. Augusto Salazar Bondy, “Cincuenta años de la Reforma universitaria”, en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Augusto Salazar Bondy, Casa de la Cultura del Perú, Lima 1969, 11-136.

de ello, pero al mismo tiempo como ejemplo representativo y de gran repercusión en las discusiones culturales de América Latina, cabe citar la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea justo en torno a la cuestión de si en el marco de países en situación de subdesarrollo y de los hábitos de sujeción e imitación que dicha situación conlleva se puede elaborar un pensamiento auténtico que sea instrumento de liberación.¹⁰ Y en esta perspectiva estaría por cierto el despertar del pensamiento liberador en filosofía, pedagogía y teología al que ya se aludió como un signo de este tiempo.

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín del 24 de agosto al 6 de septiembre, merece aquí evidentemente mención especial pues, más allá de todo debate sobre ciertas opciones y afirmaciones, es consenso general valorar “Medellín” como un acontecimiento que marca un antes y un después en la historia de la Iglesia católica latinoamericana. Pero en este seminario de Icala, que conmemora el aniversario cincuenta de “Medellín” y que ha logrado convocar para ello a muchos expertos en el tema, no es necesario detenerse a explicar las razones del significado verdaderamente transcendental de esta asamblea episcopal. Sí queremos, sin embargo, recordar la importancia de una de las aportaciones que allí se hicieron de cara a la precisión del sentido cristiano del concepto de “desarrollo”, ya que este seminario, al hacerse cuestión de la vigencia del legado de “Medellín” para nosotros hoy, pone justo el concepto “desarrollo liberador” en el foco de sus discusiones. Me refiero a las ideas sobre el desarrollo expuestas por Mons. Samuel Ruiz en su ponencia titulada “La evangelización en América Latina”. En síntesis muy apretada: la importancia de esta ponencia para la discusión (¡actual!) del tema consiste, por una parte, en dejar claro que una visión cristiana del desarrollo tiene que articular y armonizar, como dimensiones igualmente propias, los momentos de liberación y perfección; y, por otra, en insistir en que de ahí se sigue un nuevo trato con las culturas indígenas de América Latina, ya que para promover su liberación y perfección hay que partir de los indígenas, “de sus propios valores y culturas”.¹¹ Así, en la línea de la encíclica *Populorum Progressio* y del humanismo integral de corte personalista¹² que la inspiraba, subordinaba Mons. Samuel Ruiz el desarrollo del “tener” a la promoción del “ser”, esto es, al ideal de la perfección, al mismo tiempo que con su profético reclamo de buscar también orientación en los valores de las culturas indígenas abría el horizonte para plantear la necesidad de una discusión intercultural del concepto de desarrollo.¹³ Pero volvamos a nuestro recuento de momentos:

Congreso Católico (*Katholikentag*) en Essen, que tuvo lugar del 4 al 8 de septiembre en dicha ciudad alemana y en el cual –acaso debido en parte a la percepción de la encíclica *Humanae Vitae* (julio de 1968) como un documento de involución en relación con el espíritu conciliar de renovación– se hacen oír en el catolicismo alemán voces disidentes que proclaman un “catolicismo crítico” y se articulan en la llamada KAPO (Katholische außerparlamentarische Opposition/Oposición Católica Extraparlamentaria), en claro paralelismo con las nuevas fuerzas políticas de la sociedad alemana que al calor del movimiento estudiantil alemán y su grito de “Unter den Talaren-Muff von 1000 Jahren” se habían organizado desde mediados de los años 60 justamente en la APO (Außerparlamentarische Opposition).

¹⁰ Cf. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1968; y su estudio “La cultura de la dominación”, en su libro *Perú problema*, Francisco Moncloa Editores, Lima 1968; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

¹¹ Mons. Samuel Ruiz, “La evangelización en América Latina”, en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, ed. Secretariado General del Celam, tomo 1: Ponencias, Ediciones del Celam, Bogotá 1968, 159, ver también página 156.

¹² Cf. *Populorum Progressio*, n.ºs 6, 14, 20 y 42. Aquí se plantea naturalmente el problema de la traducción del término “développement” (se recordará que el original de la encíclica es francés), pero no es este el lugar para tratarlo. Solo tener en cuenta que en “Medellín”, como en “Puebla”, “Santo Domingo” y “Aparecida” se habla de “promoción humana”. Ver para este problema de la traducción: René Laurentín, “Desarrollo y salvación”, en *Memoria del primer congreso nacional de teología y desarrollo*, ed. Sociedad Teológica Mexicana, tomo 1, Ediciones Alianza, México 1970, 23ss.

¹³ Para la discusión actual del concepto del desarrollo en perspectiva intercultural, ver: Josef Estermann (ed.), *Das Unbehagen an der Entwicklung. Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung?*, Verlag Mainz, Aachen 2017, y la bibliografía ahí ofrecida.

En octubre toma el poder en el Perú una “Junta Revolucionaria” que preside el general Juan Velasco Alvarado y que impulsa un amplio movimiento social nacionalista en la perspectiva de romper con la dependencia colonial.

A un nivel más general es de recordar, por su proyección futura para los análisis de políticas verdaderamente de izquierda, el desplazamiento del lugar político del “sujeto de la revolución” en el sentido de que los acontecimientos del “1968” parecen mostrar que no son ya los partidos de izquierda, como los partidos comunistas y socialistas, el lugar de la revolución sino los nuevos movimientos sociales. Ilustradora de esta nueva conciencia es, por ejemplo, la famosa tesis de Jean-Paul Sartre afirmando que “los comunistas tienen miedo de la revolución”.¹⁴

Por último –pero solo como indicación de un elemento fundamental en la atmósfera espiritual de la época, ya que no hay tiempo para detenerse en ello– recordemos la “mística del hombre nuevo” que, traspasando las fronteras de las ideologías y las posiciones políticas, inspiró el compromiso por la liberación en amplios y muy diversos sectores de la sociedad y la cultura latinoamericanas. La fuerza de la “mística del hombre nuevo” es, por lo demás, clave para comprender la “euforia” de los ánimos de esta época.

Pasemos al segundo punto.

Recordar la memoria de 1968

Es cierto que el año 1968 presenta también una cara sombría cuyos rasgos dramáticos se pueden dibujar, por ejemplo, con sucesos como la masacre perpetrada por tropas estadounidenses en la población vietnamita de My Lay (el 16 de marzo), el asesinato de Martin Luther King (el 4 de abril), el grave atentado contra Rudi Dutschke (el 11 de abril), el asesinato de Robert Kennedy (el 5 de junio), la invasión de Checoslovaquia por tropas del Pacto de Varsovia (en la noche del 20 al 21 de agosto) o la ya mencionada matanza de Tlatelolco (el 2 de octubre). Pero cierto es igualmente que esta otra cara ha quedado en la memoria más bien como la sombra oscura que realza la luz que irradian los esperanzadores acontecimientos de este año.

Queremos decir: en la memoria queda sobre todo su significado como un tiempo marcado fundamentalmente por el pensar y la acción de “ánimos eufóricos” que, como se podía leer entonces en uno de los grafitis del Liceo Condorcet de París, sospechaban que “Dios era un intelectual de izquierda” y se lanzaban con entusiasmo a la transformación del mundo. Y creo que esto se refleja sin equívocos en los momentos que he enumerado antes.

En este segundo apartado de la ponencia tomaremos, pues, como horizonte esta memoria que han dejado los “ánimos eufóricos” de este tiempo con sus luchas por la liberación, para intentar, como adelantaba en la nota introductoria, una conversación con el “1968” desde el estado de ánimo que propiamente lo caracteriza como época y por el que es, en el fondo, memorable para nosotros.

Situada en este horizonte la conversación con el “1968” que aquí proponemos, no busca simplemente información sobre los acontecimientos, cambios y procesos que lo identifican como tal tiempo memorable. Su intención es, como adelantábamos cuando explicábamos por qué queríamos hablar desde la memoria, la de dejar resonar en nuestra actualidad la “emoción” de un estado de ánimo que mueve a estar en la historia con el arrojo de atreverse a interponerse en su curso. Así pues, la cuestión ante la que estamos no es una cuestión de tener buena memoria para reconstruir sin lagunas “lo que

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Les Communistes ont peur de la Révolution*, Les éditions John Didier, Paris 1968.

pasó”. De lo que se trata, en lo decisivo, es más bien de cómo tener en buena memoria el “1968” por lo que “nos pasó a nosotros” entonces. Para ello, sin embargo, debemos nosotros (los actuales de hoy) poder vivenciar que en ese tiempo realmente “nos pasó a nosotros algo bueno” y que su memoria, por tanto, significa para nosotros una herencia que merece no solamente ser recordada con aprecio y agradecimiento, sino como una cita con nosotros mismos como proyecto de humanidad integral. Y esta es precisamente la posibilidad que nos abre la conversación con la memoria del “1968” en el sentido indicado de dejar resonar la “euforia” del espíritu de este tiempo en nuestra actualidad.

Aprovechemos este contexto para apuntar de paso que, como el dejar resonar supone un ponerse y estar a la escucha, esta manera de conversar con el “1968” nos libra del peligro de reducir su sentido a nuestras interpretaciones o de rebajarlo al nivel de nuestro actual estado de ánimo como época.¹⁵

Pero preguntemos concretamente: ¿qué podemos escuchar si, al recordar esta fecha, dejamos resonar en nuestra actualidad la memoria de los “ánimos eufóricos” que se reflejan en sus cambios y procesos?

Concentrándonos en el aspecto que aquí interesa, a saber, la interpelación de nuestros estados de ánimo actuales, nuestra respuesta a esa compleja pregunta iría en la dirección de resaltar que el recuerdo de su memoria:

- “Nos echa en cara”¹⁶ la precaria capacidad para imaginar un futuro realmente diferente y, con ello, la poca audacia para interponer nuevos giros en el curso de la historia.
- “Nos echa en cara” la disponibilidad para pactar arreglos con el sistema hegemónico y proporcionar las aspiraciones y demandas a lo que parece posible dentro de la lógica del engranaje en que nos enredan las leyes de la “estabilidad”.
- “Nos echa en cara” la frivolidad de nuestras políticas de “izquierda”.
- “Nos echa en cara” nuestra “falta de ánimo” y, por ello, nuestra tendencia a la resignación, al pesimismo, al nihilismo.¹⁷
- “Nos echa en cara”, aquí concretamente la memoria de “Medellín”, el debilitamiento del compromiso liberador y profético de la Iglesia en el mundo y que con ello corremos el peligro de contribuir a convertir el papel de la religión, como dijera ya Marx, a ser el simple “pundonor espiritualista” de un mundo desalmado.¹⁸
- “Nos echa en cara” la pérdida de visión y de sensibilidad que ha motivado el triunfo de un objetivismo conformista, plano y frío que impide ver y sentir que la “euforia” de los ánimos del “1968” es, originariamente, expresión e indicio de la melancolía propia de aquellos ánimos que han sido sacudidos por la esperanza en un futuro con plenitud de humanidad, sea ya, por ejemplo, mediante la fe cristiana en la promesa de la vida en plenitud o mediante la experiencia secular del orden de la razón como llamado a un humanismo universal.

¹⁵ Obsérvese que ya Friedrich Nietzsche había advertido contra esta tendencia. Cf. “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, en *Sämtliche Werke in zwölf*, tomo 2, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1964, 151.

¹⁶ Téngase en cuenta que “echar en cara” es uno de los sentidos que tiene el verbo “recordar”.

¹⁷ Cf. Michelle Borrelli, *Nuovo umanesimo o nihilismo. Grandezza e miseria dell'Occidente*, Asterios Editore, Trieste 2017; Alfredo Gómez Muller, *Nihilismo y capitalismo*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá 2016.

¹⁸ Cf. Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie”, en *Marx-Engels-Werke*, tomo e, Dietz Verlag, Berlin 1972, 376 (traducción española: Carlos Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel”, en Carlos Marx, *La Sagrada Familia y otros ensayos*, Editorial Grijalbo, México 1962, 3).

Escucharíamos, en suma, “recuerdos” que nos reprochan, por decirlo en tono polémico, la mediocridad, la frivolidad y el cinismo del horizonte en que se proyecta la civilización cuya hegemonía muere nuestros ánimos.

¿Y deberíamos estar agradecidos por estos “recordatorios” provocadores y tener, como decía, en buena memoria el “1968” como herencia que nos trasmite una cita y una tarea en la historia? Creemos que sí por esta razón:

Esos “recuerdos” pueden reanimar nuestros ánimos y de este modo despertar en nosotros la conciencia de que somos parte de una humanidad peregrina que, entre ambivalencias y contradicciones, entre sombras y luces, lega su memoria de búsqueda de sí misma como humanidad plena y libre. Mas esta conciencia de participación significa para nosotros la implicación directa en el proyecto ético que se nos lega con esa memoria; o sea que es al mismo tiempo conciencia de la obligación que nos correspondería de hacer historia desde ella en las condiciones de nuestro presente.

Seamos conscientes, sin embargo, de que, por mucha que sea la fuerza emotiva de la memoria del “1968”, el dejarnos signar de esa manera por su legado es una posibilidad que depende de nosotros mismos; esto es, aquí tenemos que intervenir nosotros activamente en la conversación con la memoria del “1968” y decidir si dejamos que su resonancia nos reanime los ánimos o si bloqueamos sus “recuerdos” para que su memoria se borre como fuente de cuestionamiento del supuestamente honorable progreso de nuestra civilización.

¿Hacia dónde se inclinará nuestra palabra en esta conversación, sobre todo la palabra de la generación joven de hoy? ¿Dejaremos que la memoria de la humanidad peregrina siga hablando en nosotros y por nosotros? ¿O las desterraremos de nuestro presente por políticas del olvido y también de nuestros corazones por vivir solo para el tiempo calculado por el progreso?

Estas son, sin duda alguna, cuestiones ante las cuales, por las evidentes tensiones y contradicciones que acompañan siempre el devenir humano en toda época y en cada generación, solo se pueden expresar conjeturas con escasas posibilidades de acierto. Es, por tanto, preferible dejarlas abiertas al menos en el contexto limitado de esta exposición.

Hay en estas cuestiones, sin embargo, un aspecto que parece algo más claro y sobre el cual sí queremos arriesgar una posible respuesta.

Nos referimos a que la posibilidad de que nosotros, y especialmente la generación joven actual, nos inclinemos por dejar que la resonancia de la memoria del “1968” reanime nuestros ánimos en el presente histórico que vivimos depende en buena parte de la sensibilidad para compartir, como apuntábamos al final de la nota introductoria, la melancolía que habita las memorias como la que trasmite el “espíritu del 1968”. En esta empatía melancólica vemos la clave para que la distancia en el tiempo que crea el plano de la historia no se convierta en distanciamiento de comunión en la memoria de humanidad. Pero este es el contexto para retomar el tema apuntado al final de la nota introductoria sobre la relación entre memoria y melancolía. A ello dedicamos, pues, la breve observación con la que queremos concluir esta exposición.

Observación final

En memorias de tiempos densos como el “1968”, y muy especialmente como la cristiana que asociamos nosotros con “Medellín”, se puede ver, como apuntábamos, una relación profunda con la melancolía. Y es que se nota que son memorias escritas por procesos en los que palpita la búsqueda apasionada de lo que falta, de lo que “se echa en falta”; pero, entendamos bien, no simplemente desde el clamor humano por la justicia social en condiciones de pobreza –por ejemplo, cuando habla

“Medellín” de la necesidad de la promoción humana—, sino igualmente desde el anhelo del alma que hace sentir la ausencia de la plenitud de vida prometida —por ejemplo, cuando habla “Medellín” de “la perfección de la vocación humana”—.¹⁹

A este modo de experimentar el sentido de lo humano desde lo “más” humano de lo humano se le puede llamar también experiencia de la pasión de la utopía, y podemos decir en esta línea con Ernst Bloch, por ejemplo, que es sentido del lugar donde nunca hemos estado pero que presentimos en el anhelo como nuestro lugar más propio y familiar y que por ello impulsa al hombre a buscarlo sin descanso en la historia como la finalidad última de esta.²⁰

Pero por nuestra parte preferimos mantener el nombre de melancolía pues, a pesar de las ambigüedades conocidas de este término, es acaso el mejor nombre para el sentimiento que, con Schelling, podemos considerar como el que motiva el movimiento más profundo del alma en tanto que en esta se expresa el dolorido deseo de recuperarse en autenticidad e integridad desde el fontanal origen de su libertad.²¹ O si se prefiriese la apreciación de un teólogo podríamos hablar, con Romano Guardini, de la melancolía como el sentimiento de infinitud vinculado con la “*Not der Geburt des Ewigen im Menschen*”.²²

Mas basten estas indicaciones para hacer ver que la melancolía con la que se vinculan las memorias a las que aquí nos hemos referido no es aquella melancolía que paraliza y deprime, criticada con razón como pereza del corazón, sino la melancolía que afecta el corazón por el vislumbre de la plenitud y que —concedido sobre la sombra de una cierta tristeza— se traduce en un movimiento interior de búsqueda de autenticidad en el sentido de la vida que lleva, por su parte, a una radical e integral crítica social, como se puede ver, por ejemplo, justamente en la memoria del “1968” con su movimiento del “Grand Refus” (“El Gran Rechazo”, “Die große Verweigerung”)²³ en tanto que actividad política contra la falsedad y la hipocresía de los sustitutos de verdadero sentido que produce la civilización hegemónica.

¹⁹ Cf. Secretariado General del Celam (ed.), *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, tomo 2: Conclusiones, Ediciones del Celam, Bogotá 1968, 49.

²⁰ Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tomo 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1976, especialmente página 1628.

²¹ Cf. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, “Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände”, en *Ausgewählte Werke*, tomo 4, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt 1974, 343.

²² Cf. Romano Guardini, *Vom Sinn der Schwermut*, Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017, especialmente 48, y 43 y 45.

²³ Para las fuentes de este movimiento ver, por ejemplo: Herbert Marcuse, *El hombre Unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Editorial Joaquín Mortiz, México 1968.

EL AÑO 1968: DESARROLLOS EN SOCIEDAD, POLÍTICA E IGLESIA DESDE LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA, OPCIÓN POR LOS POBRES

Ana María Bidegain

De acuerdo con el tema que me solicitaron, “El año 1968: desarrollos en sociedad, política e Iglesia desde la perspectiva de la historia de la Iglesia, opción por los pobres”, decidí buscar un hilo conductor que nos permitiese ver cómo en una experiencia concreta la religión fue fuente para un desarrollo liberador. Aunque hubo diferentes instancias eclesiales que hicieron una primera recepción del Concilio Vaticano II y el camino a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín 1968, que estamos celebrando, voy a tomar la perspectiva de los estudiantes vinculados a los movimientos de la Acción Católica en la década del 60 dada su clara opción por los pobres, preocupación por el desarrollo y liberación continental, actuando conscientemente en la construcción de la Iglesia y la Patria Grande para que fuera fuente y no reflejo de otras cristiandades.

Sociedad y política

Al inicio de la década del 60 políticamente se vivían las secuelas del desmonte de los Estados populistas propiciado 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 Guatemala, 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 antiinsurgencia. 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. Los estudiantes mostraron la ira acumulada por la injerencia constante estadounidense en todos los rincones del continente y el desconocimiento de

la soberanía de los Estados latinoamericanos y caribeños, pero también por las reformas curriculares para adaptarlas al modelo de las universidades estadounidenses junto con el uso del financiamiento a las universidades y centros de investigación como instrumento de dominación. Este malestar se expresó en Caracas en mayo de 1958: Richard Nixon fue apedreado, escupido y malherido cuando hacía una gira por el continente, pero hacía parte de una larga lucha del movimiento estudiantil desde 1918, si no antes. Por eso en 1968, cuando se producen en varias ciudades latinoamericanas grandes movilizaciones juveniles y el asesinato de estudiantes en casi todas las ciudades y particularmente en México, y la prensa local decía que los latinoamericanos estaban imitando a los estudiantes europeos, los estudiantes católicos respondieron: “No, los europeos nos están imitando a nosotros”.¹

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.²

La desigualdad y la pobreza en América Latina crecían 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, y el coeficiente educativo era sumamente precario. Las tasas de analfabetismo eran muy altas en la mayoría de los países. Guatemala tenía la más alta, pues su población era en un 60% analfabeta. La más baja la tenían Uruguay y Argentina con un 8 %. 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 parcialmente incorporada al mercado de trabajo, por lo que su destino era la pobreza.³

Sectores católicos universitarios, preocupados por las condiciones de pobreza y la necesidad de desarrollo y transformación de las economías latinoamericanas, señalaban las siguientes características:

- Economías dualistas, es decir, por una parte, una economía de subsistencia de autoconsumo, y por otra, una de extracción e industrial.
- Economías desintegradas, desarticuladas. Un alto porcentaje de compras y ventas las ligan directamente al exterior y el comercio entre los diversos Estados latinoamericanos es muy débil. Las inversiones extranjeras han desarrollado economías de enclave (por ejemplo, petróleo en Venezuela y otros mineros en Chile, Perú, Bolivia, o agrícolas, como las grandes plantaciones en Centroamérica y el Caribe) sin conexión con la economía tradicional y sin provocar cambio alguno. Estas inversiones directas son una gran parte del total de las inversiones que se hacen creando empresas de extracción de riquezas nacionales y no de creación de núcleos de irradiación de desarrollo.
- El valor económico para las naciones latinoamericanas de estas exportaciones es muy débil, porque no es un capital que entre en el circuito nacional. Las compañías mencionadas no proporcionan trabajo mas que en un bajo porcentaje de la población. Las compañías extranjeras

¹ *Circular de los Secretariados Latinoamericanos del Movimiento Internacional Estudiantes Católicos –MIEC-Pax Romana– y Juventud Estudiantil Católica Internacional JECI a todos los militantes*, agosto-septiembre-octubre de 1968, Archivo Bidegain-Uran, Darlac, FIU, Andrés Jacob, Memoria Histórica del SLA. Documento interno mimeografiado.

² Cf. Joseph S. Tulchin, “Los Estados Unidos y América Latina en la década del 60”, *Estudios Internacionales* 21 (1988): 462-497, en: <https://revistaei.uchile.cl/index.php/REI/article/view/15675>

³ Cf. Carlos Figueira y Andrés Peri, *América Latina. Los rostros de la pobreza y sus causas determinantes*, Cepal, Santiago 2004, en: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/7192-america-latina-rostros-la-pobreza-sus-causas-determinantes>

en Chile, Perú y Venezuela no emplean más del 2 % de la población activa y exportan una gran parte de los beneficios, que nunca se reinvierten en los países latinoamericanos.

- Economías con un sector monetario centrado en el exterior digitalizado desde fuera y articulado con los sectores de minería extractiva, producción agrícola modernizada o industrial. La mayor parte de los mercados son exteriores y normalmente los directorios y órganos donde se toman las decisiones están en el exterior. No se trata solo de una dominación de un poder económico exterior, sino que la lógica de desarrollo responde a los países desarrollados y no a los países latinoamericanos. De ahí que los desequilibrios e inestabilidad sean inevitables y permanentes sobre todo en las fluctuaciones de los precios de materias primas y productos agrícolas exportables. “Para impedir estos desequilibrios es necesaria una intervención política”.
- Desequilibrios estructurales, como la balanza comercial deficitaria con una tendencia al largo plazo. Las exportaciones son constituidas casi exclusivamente por uno o dos productos, materias primas, mientras que las compras son generalmente bienes de consumo y no de producción. Todos estos factores determinan la dependencia y vulnerabilidad económica de los países latinoamericanos.⁴

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 solo podrían transformarse por la intervención estatal y con la ayuda internacional. La inversión privada internacional no solo no cumplía la tarea, sino que distorsionaba aún más esas relaciones desiguales. Pero las incipientes burguesías nacionales latinoamericanas veían la imposibilidad de una industrialización sin injerencia extranjera, dados los marcos establecidos en la política internacional y el fin del proteccionismo.

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 de dólares en ayuda a las nacionales latinoamericanas.⁵

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.⁶

En la reunión de la OEA de septiembre de 1960, en Bogotá, se escucharon 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 gobiernos democráticamente elegidos y su desarrollo. Los dirigentes políticos de los Estados Unidos decidieron actuar y en esa misma

⁴ Cf. Alain Birou O. P., “Breves observaciones sobre los desequilibrios de las economías latinoamericanas”, en *Seminario Latinoamericano de Pax Romana-MIEC*, La Capilla Colombia 1961; cf. Mensajes, Discursos, Ponencias y Conclusiones, Equipos Universitarios, Colombia 1961.

⁵ Frank Parkinson, *Latin America, the Cold War and the World Powers*, Sage Publications, Beverly Hills 1974.

⁶ Cf. Tulchin, “Los Estados Unidos y América Latina”.

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 dictadores como Trujillo, y los latinoamericanos, a neutralizar la influencia comunista a través de Fidel Castro.⁷

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. Esta fue la administración demócrata en cabeza de John Kennedy que, 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 mientras al mismo tiempo se daba 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 solo de los comunistas, sino también 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 varios aspectos como: reforma de la tenencia de la tierra y estímulos para la producción agraria, reforma fiscal, políticas que aseguraban salarios justos y condiciones satisfactorias de trabajo para todos, planes de viviendas urbanas y rurales, erradicación del analfabetismo para posibilitar el acceso a los estudios universitarios, avance en programas de salud y sanidad, estímulo de la empresa privada con el fin de propulsar el desarrollo económico y políticas monetarias que protegieran el poder de compra de las personas y evitaran las excesivas fluctuaciones de precios y la importación de productos básicos. Esto exigía a los que tenían más y controlaban los resortes del poder que se involucraran 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 abrían 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 solo 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 le dan un golpe militar en marzo de 1962 sin una condena explícita por parte del Ejecutivo norteamericano. Lo mismo sucedió con el golpe en Perú contra Prado poco después, 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 América del Sur.

⁷ Cf. *ibidem*.

En otros, como 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, crearon grupos guerrilleros que se diseminaron al largo de la geografía latinoamericana en la medida en que las garantías electorales y las movilizaciones sociales se fueron constriñendo.

Camino de la Iglesia latinoamericana hacia “Medellín”

A mediados de siglo hay una renovación de la estructura eclesiástica latinoamericana y se crean muchas nuevas diócesis, a lo que se sumó el nacimiento del Celam en agosto de 1955. Esta 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 estancia estatal o patronato continental.

Muchos de los obispos y sacerdotes latinoamericanos habían participado del renacimiento teológico, bíblico-litúrgico y catequético recibiendo formación en Europa en las décadas del cincuenta y sesenta, 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 conferencias 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 de 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 religioso, lo que facilitó la presencia de mucho clero extranjero que con una mirada nueva ayudó a dinamizar la vida parroquial 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 allí varios centros. Era un equipo de economistas, sociólogos y teólogos. Además de tener todo el bagaje científico y técnico propio de la época, realizaron varias encuestas socioeconómicas, incluso algunas pagadas por los Estados latinoamericanos preocupados por el bienestar social o por ministros de trabajo, de origen católico, que lograron financiar estos estudios. Aunque podían dialogar con los tecnócratas de la época, trajeron una mirada diferente. No solo era importante ayudar a los pobres sino saber por qué eran pobres y qué había que hacer para que no fueran pobres, es decir, se centraban en las causas de la pobreza. La mirada del equipo de Lebreton no era solo 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 países del tercer mundo, lo que también permitió a los latinoamericanos abrir su mirada y reconocerse como parte del tercer mundo. Formaron un centro de Economía Humana en casi todos los países. En los años 60 se unen los esfuerzos de los dominicos españoles que fundan en Montevideo el Instituto de

Estudios Políticos para América Latina –Iepal, hoy Iepala–. 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, desarrollar procesos de promoción humana y justicia social y atender la formación del liderazgo entre los cristianos con estos valores de promoción de la justicia y la paz.

Sectores de la Iglesia, preocupados por los problemas del desarrollo social para poder adelantar su misión, aprovecharon el espacio creado por los gobiernos reformistas y establecieron nuevos acuerdos con gobiernos locales para impulsar el desarrollo rural o fortalecieron campañas de educación para erradicar el analfabetismo, como fueron los proyectos de educación radiofónica en Ecuador, en Colombia y el movimiento de Educación de Base en el nordeste de Brasil. En varios de ellos contaban 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. Basado en la experiencia del nordeste de Brasil, Paulo Freire desarrolló su propuesta de educación liberadora que ha marcado el desarrollo de la educación latinoamericana. 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. Andrés Assandri dictaron durante cuatro años, 1962-66, en Montevideo cursos de complementación cristiana para laicos y laicas.

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 el norte de Argentina, el nordeste brasileño y en Chile, que se consideraba como la Juventud Agraria Católica mejor formada 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”.⁸ Muchos de los nuevos obispos de la década del 60 habían estado en relación con los movimientos de Acción Católica especializada; conocían su metodología, experiencia y las dificultades sociales de las poblaciones; por supuesto habían trabajado autores como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier y acompañaron los esfuerzos de desarrollar movimientos y partidos demócratas cristianos.⁹

Los movimientos de Acción Católica fueron la gran estrategia pastoral del siglo XX orientada a organizar y formar al laicado tanto para preservar su pertenencia como para ser testigos de su fe y evangelizar espacios a los que no podía llegar el clero. Se inició con las propuestas sociales de León XIII y se consolidó y desarrolló con los pontificados de Pío XI, XII, Juan XXIII y Paulo VI. Era un grupo de hombres y mujeres católicos preparados para trabajar por la defensa de la Iglesia, pero dando al mismo tiempo testimonio de su vida cristiana para evangelizar en todos los espacios sociales y culturales. Su labor se orientó tanto a la evangelización como al desarrollo de las obras sociales y culturales. La Acción Católica evolucionó hacia posturas cada vez más comprometidas con procesos de democratización, como claramente sucedió en Brasil o en Chile, y se fue transformando en una plataforma de acción en el mundo del trabajo, en el medio universitario y en organizaciones campesinas.

Seguían la experiencia propuesta del 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

⁸ Cf. Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina. Cursos de Filosofía a distancia*, Facultad de Filosofía Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá 1991, 197.

⁹ Cf. Ana María Bidegain (comp.), *Obispos de la Patria Grande. Pastores, Profetas y Mártires*, Celam, Bogotá 2018.

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, como dijimos en esta década, eran organizaciones fuertes y centrales de la pastoral en varios países latinoamericanos. 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 fe y vida. Con la Revisión de Vida se pretende unir la experiencia vivencial, en particular de la realidad social en la que se mueve la persona, y su vida religiosa. Consta de tres pasos:

- Ver o analizar un hecho de la realidad social vivido por el grupo, utilizando todas las herramientas académicas a su disposición;
- juzgar el hecho analizado a la luz del Evangelio, y
- actuar en consonancia y como comunidad de creyentes.

Esta metodología también obliga 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 eclesiales en los años 40 y 50, como Dom Hélder Câmara en Brasil o don Manuel Larraín en Chile, por ejemplo, o en los 60, como Gustavo Gutiérrez en Perú, Lucio Gera en Argentina, Juan Luis Segundo, S. J., en Uruguay, el P. Henrique de Lima Vaz, Luis de Senna y Almey Becerra de Brasil, Camilo Torres, Néstor Giraldo y Buenaventura Pelegrí en Colombia y Giménez en Paraguay, jugaron un papel decisivo no solo por su propia formación, sino porque ellos mismos estudiaban y traían las nuevas perspectivas que les permitían 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 teologie*. Muchos de los teólogos que luego fueron llamados como peritos al Concilio Vaticano II, como Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Marie Dominique Chenu, Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Johann Baptist Metz y Hans Küng, 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.

Si en las décadas anteriores Maritain fue determinante para romper con el integralismo católico y entender que el fascismo y el corporativismo español eran tan peligrosos como el comunismo, así como para abrir las puertas a la democracia, en las décadas del 50 y 60 otro católico francés, también filósofo político, Emanuel Mounier, al igual que el dominico economista Joseph Lebet y su equipo, los jesuitas Yves Calvez y Teilhard de Chardin, tuvo mucho impacto en las reflexiones de la juventud católica latinoamericana y en seminarios de algunos países.

La convocación que hizo Juan XXIII al Concilio, si bien llamó la atención de muchos desprevenidos, estaba en la agenda de la burocracia vaticana desde hacía mucho. Pio XI (1922) 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 avance de la Acción Católica y el puesto de la mujer en la Iglesia.¹⁰ Sin embargo, las dificultades y el largo proceso en la firma de los acuerdos de Letrán, y el agravamiento de la situación internacional, hicieron 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.¹¹

Juan XXIII desafió las dificultades y llamó a un grupo muy vasto a preparar la agenda; incluía no solo 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 10 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 De Lubac que habían sido puestos en cuestión por algunas autoridades romanas, pero bien conocidos también en Latinoamérica, como dijimos.

Sin embargo, las divergencias profundas sobre la manera de ser iglesia persistieron a pesar del enorme carisma de Juan XXIII y la capacidad de Paulo VI para conducir y concluir el Concilio. Un tema central y que nos concierne en este espacio es el referido al papel del laicado en la vida de la Iglesia. Por un lado, estaba la propuesta de ser levadura en la masa, de Joseph Cardijn, sustentada en la experiencia de la JOC y otros movimientos de la Acción Católica especializada. Juan XXIII, antiguo asesor eclesiástico de estos movimientos, convocó a Cardijn para la preparación del Concilio y para la redacción de encíclicas tan importantes para la doctrina social de la Iglesia como *Mater et Magistra* (1961), incorporando la metodología de ver-juzgar-actuar. Montini, también antiguo asesor de la Federación Universitaria Católica Italiana (FUCI), no solo estaba familiarizado con esta propuesta, sino que en *Lumen Gentium* y en *Gaudium et Spes* quedaron claramente consignadas las propuestas para la promoción de un apostolado específico de los laicos, para los laicos y entre los laicos, al desarrollarse la eclesiología en torno al concepto de Pueblo de Dios.¹² Para la época del Concilio un grupo importante de obispos habían hecho parte de estos movimientos y propuestas de construir una Iglesia que fuera comunidad de comunidades de laicos con una experiencia de fe encarnada en la realidad histórica que les correspondía vivir, como fue el caso de Dom Hélder Câmara y don Manuel Larraín, y muchos otros obispos latinoamericanos que contribuyeron para la realización de “Medellín”.

Por otro lado, cardenales como Joseph Wojtyła, futuro Juan Pablo II, y el influyente cardenal Joseph Suennens no vieron tan clara esta dimensión eclesiológica de Iglesia Pueblo de Dios, que daba tanta primacía a la experiencia de fe del laicado encarnada en la historia, y potenciaron la eclesiología de comunión sobre todo después del sínodo extraordinario de 1985: eclesiología que ha tenido diversos enfoques, algunos muy novedosos, pero que sin duda permitió que sobreviviera la vieja eclesiología que daba preeminencia a la jerarquía en la vida de la Iglesia y una espiritualización de la vida del laicado, en parte debido al temor de que el concepto de Pueblo de Dios fuera equiparado con la noción

¹⁰ Cf. Giovanni Caprile, “Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano”, *La Civiltà Cattolica* 117 (1966): 27-39, completado en 1969, 121-133 y 563-575; citado por Roger Aubert en “La Iglesia en el Mundo Moderno, de 1848 al Concilio Vaticano II, tomo 5”, en *Nueva Historia de la Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1977.

¹¹ Cf. Giovanni Caprile, “Pío XII e un nuovo progetto di Concilio Ecumenico”, *La Civiltà Cattolica* 117 (1966): 209-227.

¹² Cf. Stefan R. Cigacz, *The Leaven in the Council: Joseph Cardijn and the Jocist Network at Vatican II*, disertación doctoral, University of Divinity Melbourne, Australia 2018.

de democracia. Revisar los presupuestos eclesiológicos, es decir, el modelo de Iglesia y la cultura que de ella emana, se hace impostergable en el actual contexto de crisis que estamos viviendo.

En América Latina, la convocatoria al Concilio 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 geografía 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 Hélder Câmara, que escribió de manera sistemática al grupo de colaboradoras todas relacionadas con los grupos de Acción Católica, y ellas circulaban la información entre los diferentes grupos. Pero otros obispos, como Mons. Manuel Larraín, Mons. Pironio, Mons. Marcos McGrath y 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 causó más impacto fue el referente al 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”.¹³ 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 para que fueran 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. “¿Qué significa para nosotros vivir la pobreza? Todos somos Iglesia, no solo la jerarquía, por eso todos debemos revisar este aspecto en nuestras propias vidas y en la Iglesia como comunidad”.¹⁴ 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 mundo de los pobres: irse a vivir con y como los pobres en barrios periféricos o en 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,¹⁵ 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 y que llevó a que se establecieran muchas comunidades de jóvenes, como pasó con la comunidad de la Teja (1966) en Montevideo.¹⁶

¹³ Juan XXIII, Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, en: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html (10.04.2019).

¹⁴ Cf. Andrés Jacob, *Memoria Histórica del SLA*, documento interno memografiado.

¹⁵ Cf. *ibidem*.

¹⁶ Cf. Martín Ponce de León y Enrique Rubio, *Los GAU. Una historia del Pasado Reciente (1967-1985). Vivencias y Recuerdos*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo 2018, 39-40.

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?”¹⁷

En noviembre de 1965, en Roma, 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 retomado en América Latina en sus grandes Concilios de Medellín (1968) y Puebla (1979), y desarrollado por la teología latinoamericana, en particular la de la liberación.¹⁸ La recepción no fue solo teórica, sino vivencial. Por una parte, por el crecimiento exagerado de la migración campo-ciudad, que, aunque había comenzado décadas atrás, en la década del 60 dejó al descubierto enormes barriadas no solo 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 eran cada vez más marginalizados. 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.¹⁹ En algunos casos, cuando no fueron reprimidos, estos trabajos de promoción social florecieron y crearon ONG al servicio de 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 hacieran en las periferias urbanas. Allí

¹⁷ Andrés Jacob, *Memoria Histórica del SLA*.

¹⁸ Ampliamente conocido es el trabajo pionero de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 1971, quien 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 que junto con Juan Carlos Scannone desarrollan la teología del pueblo y profundizan en la opción preferencial por los pobres y, más recientemente, “la opción preferencial por los excluidos”.

¹⁹ Podríamos citar muchos casos y experiencias que conocimos personalmente, pero creo importante que se revise el primer párrafo de la Introducción del libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*, 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”.

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, 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 sobre todo 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 a depender de sus salarios –al igual que las obreras o 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, sobre todo, 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 período conciliar y postconciliar, 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 punta 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.²⁰

Frente a encíclicas como *Gaudium et Spes*, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo advierte 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, consideraron que necesitaban una teología centrada en el pobre. El P. 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 de 1967, donde apuntaló algunos temas que desarrolló más tarde en sus trabajos de teología de la liberación.²¹

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 socioeconómica del continente, 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

²⁰ Relato de Ramón Firme, uno de los participantes en el evento.

²¹ Cf. Andrés Jacob, *Memoria Histórica del SLA*.

fue de Pastoral en Baños, Ecuador, sobre la “Pastoral de conjunto”, donde se profundizó la necesidad de tener una pastoral concertada y organizada fortaleciendo 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 esta eran convocados al compromiso social.²²

Pero también hay que mencionar que existieron obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas 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 II 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. Larraín, que 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, México 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 que permitió que el mensaje de Medellín fuera apropiado por 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, genera 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. En 1969 Carlos H. Urán, analizando la Iglesia de Medellín, decía:

Al contrario de lo que ocurría cuando la renovación de la teología venía desde sí misma casi que como especulación o de la vida de la Iglesia constituida en Gheto, hoy es la misma realidad la que está

²² “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.

obligando a jalonar la teología, porque la Iglesia se ha encarnado. La nueva Iglesia latinoamericana de Medellín ha tomado definitivamente la palabra; ligada a Roma ha querido latinoamericanizarse radicalmente, inaugurando una nueva cuarta etapa histórica, aún innominada, en la que le espera el sacrificio y sobre todo la persecución.²³

Conclusión

Desde la perspectiva “opción por los pobres” de la historia de la Iglesia latinoamericana, el año 68 fue sin duda un parteaguas. Asumiendo su historia, la Iglesia se latinoamericanizó sin romper con la Iglesia Universal. 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. Sin duda vinieron años de sacrificio y sobre todo de persecución, tanto política como al interior de la propia Iglesia.

²³ Carlos Horacio Urán, “La Iglesia de Medellín y el Movimiento estudiantil de América Latina”, *SPES* 6 (1970).

ENTRE ROMA Y MEDELLÍN. LA EXPERIENCIA DEL CONCILIO VATICANO II DE MONS. MARCOS GREGORIO MCGRATH, C. S. C. (1924-2000)

Nikolaus Klein, S. J.

Desambiguación del término “cooperativa de contemporáneos”

Aunque el término “testigos del momento histórico de Medellín” se menciona aquí como el título principal de este panel,¹ no quiero que mis comentarios se entendieran en el sentido de lo *oral history* como un método histórico complejo. Más bien, uso el término en un sentido informal y familiar para acercarme a la persona del arzobispo Marcos Gregorio McGrath en el marco de un análisis y una descripción de la disciplina académica de la historia moderna (*Zeitgeschichte*). La breve referencia a los problemas metodológicos de lo *oral history* es un resultado de la observación de que Mons. McGrath no solo era un actor importante de la historia contemporánea de la Iglesia católica durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), como arzobispo de Panamá y como miembro del episcopado latinoamericano. Al mismo tiempo, Mons. McGrath comentaba regularmente los procesos y decisiones en los que participó. Él era un testigo de muchos momentos históricos importantes y por lo tanto influyentes. Varias de sus publicaciones desde el Concilio Vaticano II lo avalan.²

¹ Se mantuvo la forma del texto oral, complementado por las notas y una sección final.

² Cf., entre otras: “Historische Bemerkungen zur Konstitution”, en *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution Gaudium et Spes des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ed. Guillerme Baraúna, Otto Müller, Salzburg 1967, 15-31; “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, *Criterio* n.º 1543 (1968): 134-137; “Die gemeinsame Verantwortung für die Welt”, en *Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Zusammenarbeit mit Adveniat-Misereor, Jedem Menschen eine Chance*, Kongress kirchliche Entwicklungsarbeit, Essen 1970, 52-64; “A Living Theology in Latin America”, *The Review of Politics* 33 (1971): 163-171; “Ariel or Caliban?”, *Foreign Affairs* 52 (1973): 75-95; “The Puebla Final Document: Introduction and Commentary”, en *Puebla and beyond. Documentation and Commentary*, ed. John Eagleson, Philip Scharper, Maryknoll, Orbis 1979, 87-110; “Método Teológico-Pastoral: Clave del Postconcilio”, *Teología y Vida* 26 (1985): 285-293; “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58-59 (1989): 152-179; “La creazione della coscienza di un popolo latinoamericano. Il CELAM ed il concilio Vaticano II”, en *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, eds. Maria Teresa Fattori y Alberto Melloni, Il Mulino, Bologna 1997, 135-142.

La expresión, común en alemán, “*Zeitgenosse*” (“contemporáneo”) significa dos aspectos, a saber, pertenecer a una determinada generación y actuar en el presente como una persona que asume la responsabilidad intelectual y moral. En este sentido, se puede hablar de Mons. McGrath como “contemporáneo” en el sentido cualificado.

La historia contemporánea como disciplina académica se equipara a menudo con la “historia moderna” o “historia actual” según el contexto nacional o regional.³ En contraste con este uso general, la “historia contemporánea” en el uso alemán se refiere al período entre 1918 y 1945, es decir, al período desde el Tratado de Versalles (1919) hasta el final de la dictadura nacionalsocialista (1945). Este uso del término “historia contemporánea” se vincula con unos intereses contemporáneos actuales, a saber, mantener vivo el recuerdo de la destrucción de la civilización (*Zivilisationsbruch*) causada por la dictadura nacionalsocialista y de su consecuencia muy grave de la Shoah. El creciente intervalo, entre los acontecimientos de 1918 hasta 1945 y del tiempo después de 1945, con su expansión del área temática de la historiografía, ha dado lugar a feroces debates sobre la importancia de la ruptura cultural provocada por la dictadura nacionalsocialista.⁴ Al mismo tiempo, el término se usa todavía porque la singularidad de la dictadura nacionalsocialista y sus consecuencias debían mantenerse en el enfoque de los hombres: la “historia más reciente” es también la “historia contemporánea”, siempre y cuando las consecuencias de la dictadura sean relevantes para los hombres que viven hoy. Además, esta presencia aumenta en proporción al tiempo transcurrido.

“Historia contemporánea de la Iglesia”

En un sentido muy especial puede observarse un paralelismo estructural entre la presencia de un acontecimiento histórico y el tiempo transcurrido cuando se utiliza el término “historia contemporánea de la Iglesia”: el debate actual sobre la importancia y el sentido del Concilio Vaticano II es un indicio de este paralelismo, es decir, de la todavía virulenta posthistoria. Cuando el papa Juan Pablo II en el año 1985 –veinte años después de la conclusión del Concilio Vaticano II– convocó un Sínodo Romano Especial para evaluar el Concilio y su “aceptación por parte de los fieles”,⁵ el debate sobre el significado actual del Concilio adquirió una nueva calidad. Por una parte, se hizo una distinción entre las diferentes fases de su recepción y, en consecuencia, se exigió una nueva hermenéutica de sus textos.⁶ Por otra parte, el historiador Giuseppe Alberigo estaba convencido de que el Concilio Vaticano II como acontecimiento era más complejo y significativo que la suma de sus textos y decisiones.⁷ Habló de un “valor *plus*” del Concilio que va más allá de las decisiones que tomó: “Superar de equiparar el Concilio Vaticano II con la suma de sus decisiones, reconocer que el curso del Concilio fue más variado y diferenciado que los textos que adoptó, esto significaría un progreso hermenéutico

³ Cf. Reinhard Koselleck, “Begriffsgeschichtliche Anmerkungen zur ‘Zeitgeschichte’”, en *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*, eds. Victor Conzemius, Martin Greschat y Hemann Kocher, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 17-31.

⁴ Cf., entre otros: Rudolf Augustein y otros, *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München 1987 (varias ediciones hasta 1995).

⁵ Cf. “Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II”. Cerf, Paris 1986 (introducción por Joseph A. Komonchak, 9-32, documentos 33-588).

⁶ Cf. Hermann J. Pottmeyer, “Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II”, en *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, eds. Hermann J. Pottmeyer, selectiva y creativa del Concilio en América, Patmos, Düsseldorf 1986, 447-465.

⁷ Cf. Giuseppe Alberigo, “Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II”, en *Transizione epochale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Giuseppe Alberigo, Mulino, Bologna 2009, 29-45.

e histórico-metodológico”.⁸ G. Alberigo también menciona algunos elementos que determinan el marco heurístico para determinar el valor *plus* del Concilio: el hecho de que se convoque un Concilio y que no haya una lista precisa de temas por tratar, la preparación autónoma y común de los textos a adoptar, la intención del papa Juan XXIII que persiguió con el Concilio y la recepción de sus intenciones por el papa Paulo VI. La mayor parte de estos elementos se encuentran también en las publicaciones postconciliares de Mons. McGrath, cuando intenta describir el Concilio como un evento decisivo de su biografía.

Advertencias biográficas de Marcos G. McGrath: un testigo presencial del Concilio Vaticano II

Mons. Marcos G. McGrath, nombrado obispo auxiliar de Panamá el 8 de agosto de 1961, asistió a las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II. No solo fue miembro de pleno derecho de esta asamblea, sino que, como miembro electo de la comisión “de doctrina *fidei et morum*”, participó en la preparación de textos importantes y estuvo como integrante de esta comisión, miembro de comisiones mixtas y ocasionalmente miembro nombrado para otras comisiones: participó en la redacción de *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Dei Verbum*, *Dignitatis Humanae* y *Unitatis Redintegratio*. También fue miembro de la Conferencia de los Veintidós, una asociación libre de los presidentes o de los secretarios de 22 conferencias episcopales y del Comité por la Oficina de Prensa del Concilio Vaticano II.⁹

Con las publicaciones de Charles Moeller, Roberto Tucci, Giovanni Turbanti y Hans-Joachim Sander se dispone de estudios precisos sobre la historia del texto de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.¹⁰ Conjuntos confirman lo que Charles Moeller escribió en su estudio del año 1968, cuando describió el trabajo sobre el texto de *Gaudium et Spes* como una “historia exitosa”:

Este éxito [...] debe atribuirse también al hecho de que algunos obispos y expertos habían participado en todas las versiones del texto y de que la totalidad de los temas y la estructura del esquema del texto estaban constantemente presentes en las consideraciones de los miembros de la comisión. Aunque casi nada de la letra quedaba sin cambios, los grandes temas fueron salvados a través de cada naufragio, uno por uno, gracias a los cuidadosos esfuerzos de hombres como Mons. Guano, McGrath, Ancel, Hirschmann, Tucci, Glorieux y Philips.¹¹

⁸ Ibidem.

⁹ Cf. Roberto S. Pelton, *El obispo Marcos McGrath, C. S. C., Santiago de Chile 1966*; Andrea Riccardi, “Die turbulente Eröffnung der Arbeiten”, en *Geschichte des Zweiten vatikanischen Konzils (1959-1965). Tomo II. Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst*, ed. Giuseppe Alberigo, Grünewald/Peeters, Leuven/Mainz 2000, 51, nota 108; Jan Grootaers, “Une concertation épiscopale au concile: La conférence des Vingt-Deux (1962-1963)”, en *Actes et acteurs à Vatican II*, Jan Grootaers, 131-165, Peeters, Leuven 1998; Riccardo Burigana, “La commissione *De Divina revelatione*”, en *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, eds. Mathijs Lamberigts y otros, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1996, 27-61.

¹⁰ Cf. Roberto Tucci, “Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*”, en *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, ed. Agostino Favale, Elle Di Ci, Torino 1966, 15-134; Charles Moeller, “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, en *Ergänzungsband III*, LThK, Freiburg 1968, 242-279; Giovanni Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et Spes del Vaticano II*, II Mulino, Bologna 2000; Hans-Joachim Sander, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*”, en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, tomo 4, eds. Peter Hünemann y Bernd Jochen Hilberath, Herder, Freiburg 2005, 581-886.

¹¹ Charles Moeller, “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, 266.

Charles Moeller utiliza la palabra salvar, y no solo quiere decir que la comisión responsable por el texto tuvo que defenderlo contra las críticas y conseguir la mayoría de los padres conciliares para su proyecto y sus textos, sino también quiere decir que el camino que la comisión ha seguido ha estado lleno de obstáculos y reveses. Por su parte, Mons. McGrath habló varias veces de una “conversión” que fue exigida de parte de él durante y a través de la redacción del texto. En este contexto, McGrath ve el elemento decisivo durante la génesis del texto en la discontinuidad del método teológico y de la revelación de una nueva forma de pensar teológicamente. Quiero mostrar dos momentos de la fase final de la redacción del texto de *Gaudium et Spes* y cómo Mons. McGrath llegó a esta autoevaluación.

La McGrath y la historia del texto de *Gaudium et Spes*

Tras dos años de trabajo de la comisión, el primer debate en el auditorio conciliar se celebró durante el tercer período del Concilio (más precisamente del 20 de octubre al 5 de noviembre de 1964) sobre el texto elaborado hasta la fecha.¹² El texto fue aprobado por una amplia mayoría como fundamento para un examen detallado. A pesar de este resultado positivo, no estaba claro para la comisión responsable en qué perspectiva debería continuar su trabajo de redacción del texto. No se materializó el plan de un voto consultativo de la asamblea conciliar para saber las preferencias de los miembros de la asamblea sobre de qué manera la comisión debería continuar su trabajo de redacción.¹³

Como consecuencia de esta situación abierta, la comisión decidió establecer dos nuevas subcomisiones: una para la revisión de los tres primeros capítulos del borrador y para los aspectos más doctrinales de todo el esquema, y otra subcomisión para redactar un panorama general de la situación concreta del mundo actual.¹⁴ Esta decisión institucional fue importante para el trabajo futuro y la arquitectura del texto. Se superó la división anterior del texto que contenía un capítulo introductorio, más bien dogmático, y unos anexos posteriores de carácter práctico. Es decir, las dos subcomisiones han recibido la misma orientación metodológica: en el marco de lo posible, cada subcomisión debe partir de los hechos; hacer un juicio cristiano sobre los estos hechos a la luz del Evangelio y de la tradición católica, desde los Padres hasta los documentos contemporáneos del magisterio; indicar orientaciones concretas para la acción (aspecto pastoral).¹⁵

Como este plan de trabajo no definía suficientemente las tareas de la primera subcomisión, encabezada por Mons. McGrath, se produjo un conflicto grave entre las dos subcomisiones. De hecho, el plan de trabajo ha sido formulado en términos generales: “La primera subcomisión ofrece una visión general de la situación actual del mundo (*signa temporum*), cuyo texto se formulará en función de la

¹² AS 3/5, 115-142 (Schema de Ecclesia in huius temporis), 142-146 (Relatio, del obispo Emiliano Guano), 147-200 (anexos), 200s, (orientación para el trabajo futuro), 201-203 (Relatio del cardinal Fernando Cento), 2203-2214 (Relatio del obispo Emilio Guano).

¹³ Cf. el resumen del debate en la asamblea conciliar por el obispo Emilio Guano, en AS 3/7, 82-84.

¹⁴ Este plan de trabajo se adoptó después de los debates en la Asamblea Conciliar por la Comisión y con la aprobación de la Comisión Central de Coordinación se señaló a la atención de los padres del Concilio. Cf. el texto del plan de trabajo, en AS 5/3, 107-112.

¹⁵ AS 5/3, 109.

redacción del texto en su conjunto”.¹⁶ Lo que quedaba abierto era de qué manera debía formularse el texto de la subcomisión y dónde debía definirse su lugar dentro del texto en su conjunto.

Debido a esta situación poco clara, la comisión decidió introducir un nuevo texto en el que, según la opinión de Mons. McGrath, solo se incluyen los restos marginales de una descripción sociológico-fenomenológica de los “signos de los tiempos”.¹⁷ Para Mons. McGrath estos elementos no estaban en capacidad de describir adecuadamente los “signos de los tiempos” porque “son demasiado antropocéntricos y demasiado eurocéntricos”.¹⁸ El nuevo texto, resultado de un laborioso compromiso, comienza con una descripción de las nuevas condiciones de la vida, de sus consecuencias sociales y psicológicas y de los desequilibrios resultantes.

Mons. McGrath tuvo que aceptar un texto más abstracto que el que presentó en nombre de la subcomisión. Pero al mismo tiempo se superó el punto muerto del debate entre las dos subcomisiones: en principio se aceptó un texto por todos los miembros de las dos subcomisiones, y, al mismo tiempo, el nuevo texto podría asignarse a los textos ya existentes. Esto tuvo dos consecuencias para la siguiente fase de la redacción. Primero, el texto sobre los “signos de los tiempos” fue formulado en un *Prooemium* y una *Expositio introductiva*, y, segundo, el nuevo texto forma una introducción antes de la primera (los aspectos más doctrinales) y de la segunda parte (anexos de carácter práctico).¹⁹

En la primera presentación del texto de su subcomisión en la asamblea conciliar, Mons. McGrath subrayó que el esquema “en sí” es algo “fundamentalmente nuevo” y, por lo tanto, sigue a un nuevo método. La descripción de los “signos de los tiempos” se había extendido a toda la *Expositio introductiva* y clasifica las dos partes principales. La descripción de la situación humana actual no quiere ser completa, sino que solo pone de relieve algunos rasgos llamativos. En las palabras de Mons. McGrath: “Por lo tanto, es evidente para todos que la *Expositio introductiva* inicia un diálogo con el mundo, abriendo el camino a la primera parte del esquema, y ella combina las preguntas y temas especiales de la segunda parte con la formulación de breves descripciones de los problemas tratados en ellas”.²⁰

La calificación de la expresión “signos de los tiempos” de parte de Mons. McGrath como un término clave para la *Expositio introductiva* y, por lo tanto, para todo el texto refleja la ganancia de conocimiento que el largo camino durante la redacción del texto y un feroz debate habían producido durante el trabajo de redacción. Este debate se ha desencadenado por la crítica de unos obispos y teólogos alemanes, especialmente por la crítica fundamental de Karl Rahner.²¹ Para él, entre otras cosas, el método utilizado era inadecuado: “No hay una epistemología teológica suficiente para distinguir el conocimiento de la situación concreta del mundo de hoy, ya sea desde la perspectiva del hombre o desde la misma Iglesia, y las conclusiones verdaderamente prácticas y concretas que surgen de esta situación. Lo que la fe significa en términos de este conocimiento entendido de esta

¹⁶ AS 5/3, 108: “La sous-commission I fournira un ‘conspectus generalis mundi hoderni’ (signa temporum) dont la rédaction s’inspirera dans son travail. [...] la sous-commission II a la responsabilité du Prooemium et des trois premiers chapitres actuels ainsi que de la révision théologique du schéma”.

¹⁷ Cf. Charles Moeller, “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, 292s.; Giovanni Turbanti, “Un concilio per il mondo moderno”, 507-510.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ El nuevo texto fue enviado a los padres conciliares junto con un informe general (*relatio generalis*) el 28 de mayo de 1965 (AS 4/1, 435-516 y 517-552). Antes del debate en la asamblea conciliar, el arzobispo Gabriel Garrone presentó una relación general el 21 de septiembre (AS 4/1, 553-559) y el obispo McGrath, una relación especial sobre el proemio y la parte introductoria el 23 de septiembre de 1965 (AS 4/2, 391-394).

²⁰ AS 4/2, 392.

²¹ No solo Karl Rahner, sino también un número de teólogos y obispos de habla alemana criticaron fuertemente el esquema de mayo de 1965. Con los teólogos y obispos franceses se acordó, antes del debate en la asamblea conciliar de septiembre de 1965, aceptar en principio el esquema del texto, pero también presentar claramente la crítica. El texto de Karl Rahner y el discurso del cardenal Julius Döpfner fueron decisivos para el trabajo posterior de la comisión y de las subcomisiones. Cf. “Animadversiones de schemate De Ecclesia in mundo huius temporis (en la edición del 28 de mayo de 1965)”, en Karl Rahner, *Sämtliche Werke. Tomo 32/1. Ergänzungen*, ed. Albert Raffelt, Herder, Freiburg 2016, 289-317 y 523-526.

manera, lo que no puede mostrar, lo que son los medios y las fuentes de este conocimiento no se tiene suficientemente en cuenta”.²²

La crítica de Karl Rahner fue fundamental e inmediatamente se sintió útil por parte de la comisión. En los días previos al inicio del debate, se examinó todo el proyecto y se mejoró en respuesta a las preguntas de Rahner sobre los criterios teológicos. De importancia decisiva fue la propuesta de Marie-Dominique Chenu de encontrar en el término “signos de los tiempos” la clave para resolver el problema de los criterios teológicos:

No proclamar con autoridad una doctrina social, sino distinguir en el hombre de hoy, en las grandes líneas del progreso de la historia (socialización, universalismo, conciencia política...), las llamadas, las posibilidades, una *potencia oboedientialis*, las expectativas, una voluntad más o menos consciente de reconocer la Palabra de Dios.²³

Por lo tanto, no es de extrañar que, al presentar la última versión del texto en la asamblea, Mons. McGrath vuelva explícitamente a este concepto y señale que se utiliza en un sentido corriente, “como se encuentra en varios documentos de los papas Juan XXIII y Pablo VI”.²⁴

Conclusión

Esta referencia de Mons. McGrath sobre el uso del concepto “signo de los tiempos” de los dos papas Juan XXIII y Pablo VI no solo tiene una función legitimadora. Más bien quiere llamar la atención sobre una forma de conocer y de pensarlo que determina la estructura de todo el texto de *Gaudium et Spes*. Cada sección del texto comienza con la citación y una explicación de un signo de los tiempos, enfatizando así no solamente una situación concreta sino una manera de entender y conocer. Este método, que algunos intérpretes han cualificado como “un enfoque empírico-teológico” o “un discernimiento teológico-pastoral”, no solamente es el núcleo central de *Gaudium et Spes*, sino también del pensamiento teológico de Mons. McGrath.²⁵

²² Karl Rahner, “Animadversiones de schemate”, 289.

²³ Giovanni Turbanti, “Un concilio per il mondo moderno”, 643-651, en especial 649.

²⁴ Cf. AS IV/6, 563-566, en especial 564; Gilles Routhier, “Les signes du temps. Fortune et infortune d’une expression du Concile Vatican II”, *Transversalités* 118 (2011): 77-102, en especial 87-91.

²⁵ Cf. Virginia R. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de Los signos de los Tiempos en Medellín”, *Revista Teología* 44 (2012): 125-150, en especial 145-148; Carlos Schickendantz, “Un enfoque empírico-teológico en el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58 (2017): 421-445, en especial 433-442.

PABLO VI Y AMÉRICA LATINA, *POPULORUM PROGRESSIO* Y LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Johannes Meier

Traducido por Adrián Taranzano

Hace 50 años, del 22 al 24 de agosto de 1968, por primera vez en la historia de la Iglesia un papa visitó el continente latinoamericano, Pablo VI, Giovanni Battista Montini. Desde hace cinco años, la Iglesia católica tiene un papa proveniente de América Latina, Francisco, Jorge Mario Bergoglio, elegido el 13 de marzo de 2013. ¿Tienen estos dos acontecimientos algo que ver entre ellos?

En el año 2012, el último del pontificado del papa alemán Benedicto XVI, Joseph Ratzinger, apareció en lengua alemana una biografía del papa Pablo VI, fallecido hace 40 años, el 6 de agosto de 1978. El autor, Jörg Ernesti, le dio el subtítulo *El papa olvidado* siguiendo el documental en tres partes de la televisión italiana (RAI) del año 2006: “Il papa dimenticato”.¹ Sí, Pablo VI fue un papa olvidado, especialmente en el ámbito de lengua alemana; quedó oculto en el recuerdo y desplazado por el mediático y omnipresente Juan Pablo II (1978-2005). De Pablo VI quedó en la memoria a menudo solo la encíclica *Humanae Vitae* o, mejor dicho, su negada recepción, lo que ha quedado reflejado en la palabra antiautoritaria y odiosa “*Pillenpaul*” (“Pablo de la píldora”).

En 2015 Jörg Ernesti ha publicado su libro en una nueva edición aumentada. Esta vez ha quitado el subtítulo del papa olvidado. Ahora el libro se llama *Pablo VI. La biografía*.² Efectivamente, el recuerdo de Pablo VI ha sido reavivado por medio del papa Francisco. Lo cita a menudo. Usa nuevamente la moderna férula realizada para Pablo VI por el artista napolitano Raffaele Scorzelli, después de que Benedicto XVI había dado preferencia a un objeto neogótico de la era de Pío IX.³ El 19 de octubre de 2014 el papa Francisco ha beatificado a su cuarto predecesor, Pablo VI, y quiere

¹ Jörg Ernesti, *Paul VI. Der vergessene Papst*, Herder, Freiburg i. Br. 2012.

² Jörg Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, Herder, Freiburg i. Br. 2015.

³ *Ibidem*, 195 y 337.

canonizarlo el 14 de octubre de 2018, junto con el arzobispo Oscar Arnulfo Romero y la religiosa alemana Katharina Kasper.

Entre Pablo VI, quien después de su coronación el 30 de junio de 1963 con la “tiara” renunció a ella y dispuso que el beneficio se donara a los pobres, y las opciones realizadas por los obispos latinoamericanos en Medellín en 1968 existe una cercanía interna. Durante la Segunda Guerra Mundial Giovanni Battista Montini había coordinado por encargo del papa Pío XII las acciones humanitarias de la Santa Sede.⁴ Desde 1937, como “sustituto” en la Secretaría de Estado del Vaticano, era uno de los dos colaboradores más importantes del papa.⁵ En esa condición había conocido en 1950 a Dom Hélder Câmara (1909-1999), el entonces secretario general del Comité de los obispos brasileños para la celebración del Año Santo de 1950. Este había organizado exitosamente un gran viaje de peregrinos en barco desde Brasil hacia Roma, siendo su primer viaje al exterior. A fines de 1950 Dom Hélder viajó nuevamente a Roma para participar de la celebración de clausura del Año Santo y de su evaluación, realizada por los organizadores. Aquí se encontraron Montini y Câmara. Ambos eran hijos de periodistas y simpatizaron el uno con el otro. Dom Hélder expuso al sustituto del secretario de Estado vaticano su plan de fortalecer la Iglesia de Brasil fundando una conferencia episcopal nacional.⁶ Montini reconoció el talento organizativo de su interlocutor y lo animó. En octubre de 1952 se constituyó entonces la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) bajo la presidencia del arzobispo de São Paulo, el cardenal Vasconcelos Motta; Hélder Câmara, que medio año antes había sido nombrado obispo auxiliar en Río de Janeiro, fue su secretario general.⁷ En 1955, a continuación del XXXVI Congreso Eucarístico Internacional, logró la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celem), preparado también con el respaldo de Montini. Fue aprobado por el papa Pío XII.⁸

Algunos meses antes, después de tres décadas en la Secretaría de Estado vaticana, Montini había sido nombrado, por el mismo papa, arzobispo de Milán, la diócesis más grande de Italia, contando por entonces con cuatro millones de creyentes. Al final del Año Mariano de 1954, el 12 de diciembre, en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de México y de toda América Latina, Montini fue ordenado obispo en la Basílica de San Pedro por el cardenal Tisserant y el 6 de enero de 1955, en la fiesta de la Epifanía, inició su nuevo ministerio en Milán. Ya tres días después de su entrada en funciones, el nuevo arzobispo se presentó en una gran zona industrial, considerada como el barrio obrero más fuertemente marcado por el comunismo de Italia. En lo sucesivo siguió yendo a los polígonos obreros, donde hablaba con los hombres sin miedo al contacto y celebraba la eucaristía en las plantas industriales. Ello fue controvertido. El 6 de enero de 1957, el segundo aniversario de su entrada a Milán, hubo un atentado de bomba en la residencia arzobispal. Se sospechó que los autores pertenecían a círculos de ultraderecha.⁹

En torno a 1960 la Iglesia católica contaba a nivel mundial con 577 millones de bautizados. Sigue a continuación la división por continentes de aquellos días:

⁴ Andrea Riccardi, *Der längste Winter. Die vergessene Geschichte der Juden im besetzten Rom 1943/44*, Theiss Verlag, Darmstadt 2017, 83-102, 129, 140-144, etc.

⁵ Rino Fisichella, *Der erste moderne Papst. Paul VI. - Wie er wirklich war*, Herder, Freiburg i. Br. 2018, 54-58.

⁶ José de Broucker, *Dom Helder Camara-Die Bekehrungen eines Bischofs*, Verlag Peter Hammer, Wuppertal 1978, 154-160; Osmar E. Gogolok, “Johannes Meier, Brasilien”, en *Kirche und Katholizismus seit 1945, tomo 6: Lateinamerika und Karibik*, eds. Johannes Meier y Veit Straszner, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009, 465-530, aquí: 476s. con notas 26.

⁷ Peter Hebblethwaite, *Paul VI. The first modern pope*, Paulist Pr., London 1993, 234s., 240s.; Gogolok, “Meier, Brasilien”, 477s.

⁸ De Broucker, *Dom Hélder Câmara*, 161s.; Johannes Meier y Veit Straszner, “Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Eine Einführung”, en *Kirche und Katholizismus seit 1945, tomo 6: Lateinamerika und Karibik*, eds., Johannes Meier y Veit Straszner, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2009, 1-28, aquí: 7s.

⁹ Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 57-77; Fisichella, *Der erste moderne Papst*, 58-60 y 101-105.

- Europa: 245 millones (42,5 % de los católicos a nivel mundial);
- Norteamérica: 54 millones (9,4 %);
- Latinoamérica: 198 millones (34,3 %);
- Asia y Oceanía: 48 millones (8,3 %);
- África: 32 millones (5,5 %).

Europa y Norteamérica, con 299 millones de católicos, reunían más de la mitad de los miembros de la Iglesia. Pero la tendencia al desplazamiento hacia el sur del mundo cristiano ya se podía reconocer claramente.¹⁰

En 1960 el arzobispo Giovanni Battista Montini recibió, junto con el presidente norteamericano Dwight D. Eisenhower (1890-1969), el doctorado *honoris causa* de la Universidad Católica Notre Dame. El pontífice unió el viaje a los EE. UU. con una visita a Brasil, donde Hélder Câmara le mostró las favelas de Río de Janeiro, pero también le allanó el camino para un diálogo con el presidente Juscelino Kubitschek en la nueva capital, Brasilia, proyectada por Oscar Niemeyer.¹¹

En 1955 Hélder Câmara había organizado el ya mencionado Congreso Eucarístico en Río de Janeiro, en el que había participado más de un millón de creyentes de todo el mundo. Fue un evento superlativo. Una pesada vela de 840 kilogramos ardió día y noche para recordar a los cristianos perseguidos detrás de la Cortina de Hierro. Los participantes vieron una enorme custodia de 2,5 metros de altura, de 140 kilos de plata dorada, decorada con 56 diamantes y con más de 1000 piedras preciosas. Gente de todo Brasil había participado con donativos y donaciones de joyas para la custodia. Como todos los otros invitados, el cardenal Pierre-Marie Gerlier de Lyon reconoció el gran trabajo organizativo de Hélder Câmara. Sin embargo, le preguntó:

¿Cómo puede ser que adoremos al Cristo eucarístico en medio de nosotros, pero que pasemos por alto al Cristo que vive en la periferia, en los pobres, en las favelas? ¿Por qué no emplea usted el talento que le regaló el Señor al servicio de los pobres? Río de Janeiro es ciertamente una de las ciudades más bellas del mundo, pero también una de las más terribles, porque las favelas son un insulto para el Creador.

Estas palabras debieron transformar profundamente la vida de Hélder Câmara. Él desarrolló luego en las villas miseria de Río programas sociales que provocaron asombro en todas partes. Entre ellos se cuentan escuelas radiales para alfabetizar a la población de las favelas, formarla política, cultural y religiosamente y darle así conciencia de sí misma y voz. Allí ya podía reconocerse en germen el programa de las futuras comunidades de base.¹²

Todo esto le mostró a Montini en su primera visita en el año 1960. El viaje debe haber impresionado mucho al invitado, pues en el año 1967, ya como Pablo VI, escribió en el párrafo 4 de su encíclica *Populorum Progressio* que él allí había tomado contacto directo por primera vez “con los alarmantes problemas” de la pobreza inhumana.

Las experiencias que Montini pudo cosechar en estos viajes (en 1962 había conocido África) debieron marcar más tarde su pontificado. Por una parte, la fascinación por el Nuevo Mundo tan progresivo llegó

¹⁰ Wilhelm Weber, “Statistik”, en *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert: Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo 7, eds. Hubert Jedin y Konrad Repgen, Herder, Freiburg i. Br. 1979, 1-21 y 5-9.

¹¹ Hebblethwaite, *Paul VI.*, 292s.; Bernhard Bleyer, “Option für die Armen. Der Weg der lateinamerikanischen Kirche seit Medellín”, *Herder-Korrespondenz* 62 (2008): 479-483, aquí: 480; Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 71.

¹² De Broucker, *Dom Helder Camara*, 180-189; Gogolok, “Meier, Brasilien”, 482s.

a ser una de las raíces de su aceptación de la civilización moderna; por otra parte, la preocupación por los pobres de Sudamérica y de África se convirtió en un acento importante de su acción papal.¹³

En el Concilio Vaticano II (1962-1965) Latinoamérica estaba representada con 601 obispos, lo que correspondía aproximadamente al 22 % de los participantes. En las comisiones de estudio colaboraron solo 50 peritos de América Latina, frente a 219 de Europa y otros 318 de la Curia Romana.¹⁴ Sin embargo, los latinoamericanos no dejaron de tener influencia. El profesor Charles Moeller, un confidente del cardenal Léon-Joseph Suenens, uno de los cuatro moderadores del Concilio, informa:

Fue de un obispo de América Latina de quien vino el impulso que condujo a la decisión de redactar un esquema sobre la Iglesia en el mundo. Dom Hélder Câmara, por entonces obispo auxiliar de Río de Janeiro, no cesó de hablar con sus visitantes sobre los problemas del tercer mundo. Él se ocupó del carácter demasiado interno de la sesión: ¿qué tenemos para decir frente al problema de subdesarrollo? ¿El Concilio expresará su preocupación acerca de los grandes problemas de la humanidad?¹⁵

Hélder Câmara inició un grupo de trabajo llamado “Iglesia de los pobres” junto con Paul Gauthier, profesor en el seminario de Dijon, que había vivido como sacerdote obrero en Nazareth y que participó en el Concilio como consejero teológico del arzobispo de los melquitas, Georges Hakim. Câmara consiguió participantes de Asia, África, América y Europa para el grupo.¹⁶ Ideas centrales de este círculo han entrado en el texto de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*), aprobada el penúltimo día de trabajo del Concilio, el 7 de diciembre de 1965. Ellas se encuentran especialmente en los capítulos “La dignidad de la persona humana”, “La actividad humana en el mundo”, “La vida económica”, “La vida en la comunidad política” y “El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos”.¹⁷

En el último año del Concilio, en 1965, los diez años de existencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) ofrecieron la ocasión de un encuentro del papa Pablo VI con todos los obispos presentes de ese continente. El presidente del Celam, el obispo Manuel Larraín Errazuriz de Talca (Chile),¹⁸ aproximadamente un mes antes del comienzo del cuarto período de sesiones, escribió al secretario de la Congregación Vaticana de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Antonio Samoré,

¹³ Ernesti, *Paul. VI. Die Biographie*, 71s.

¹⁴ José Oscar Beozzo, “O Concilio Vaticano II. Etapa preparatoria”, *Vida Pastoral. Revista Bimestral para Sacerdotes e Agentes de Pastoral* 46 (2005): 3-12.

¹⁵ Charles Moeller, “Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, en *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare 1-3, Ergänzungsbände zum Lexikon für Theologie und Kirche*, segunda edición, Herder, Freiburg i. Br. 1966-1968, aquí: 3, 242-279, la cita: 247.

¹⁶ Paul Gauthier, *Tröstet mein Volk. Das Konzil und „die Kirche der Armen“*, Verlag Styria, Graz 1966; Giuseppe Alberigo y Klaus Wittstadt (eds.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*. Tomo 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio Oktober 1962-September 1963*, Mainz/Löwen 2000, 94, 101s., 237-241, 255s., 290s., 693; tomo 3: *Das mündige Konzil. Zweite Sitzungsperiode und Intersessio September 1963-September 1964*, Mainz/Löwen 2002, 194s.; Giuseppe Alberigo y Günther Wasilowsky (eds.), tomo 4: *Die Kirche als Gemeinschaft September 1964-September 1965*, Grünewald, Mainz/Löwen 2006, 293-300, 336s., 433-437 y 443-448.

¹⁷ José Oscar Beozzo, “Dom Helder Camara und das II. Vatikanische Konzil”, *Jahrbuch für Europäische Überseegeschichte* 9 (2009), 199-216.

¹⁸ Larraín era ya obispo de Talca desde 1939. Desde hacía tiempo, él trabajaba en la sensibilización social y en la renovación de la Iglesia en Chile. Cf. Renato Poblete Barth y Bischof Manuel Larraín (1900-1966), “Die Kirche in Lateinamerika formiert sich (Celam)”, en *Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart*, ed. Emil Lorenz Stehle, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 80-83; Maximiliano Salinas, “La Iglesia Chilena ante la crisis del orden neocolonial”, en *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo 9: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, ed. Enrique Dussel, CEHILA-Ediciones Sígueme, Salamanca 1994, 495-516, 506s.; Alberigo y Wittstadt, *Geschichte des II. Vatikanischen Konzils*, tomo 2, 174, 255s., 290s., 631 y 689; tomo 3: 94-98, 538 y 557-561.

que también era presidente de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL), fundada en 1958, que una segunda Conferencia General del Celam –después de la primera, realizada en 1955 en Río de Janeiro– debería ocuparse de la aplicación de las decisiones del Concilio en América Latina, y que debería, en lo posible, tener lugar en dos años y medio. Como preludeo, el obispo Larraín le hizo llegar al papa la idea de que se podría planificar la Conferencia en conexión con el XXXIX Congreso Eucarístico Mundial previsto en Bogotá.

La audiencia de Pablo VI con el episcopado latinoamericano fue fijada para el 23 de noviembre de 1965, dos semanas antes de la clausura del Concilio. En ella el papa recomendó a los obispos, según el procedimiento en los tres pasos ver-juzgar-actuar seguido también en *Gaudium et Spes*, analizar las realidades de su continente y, basándose en ellas, planificar una pastoral que contuviese una significativa “acción social” para las respectivas regiones. Siguiendo la propuesta del obispo Larraín, Pablo VI convoca en este encuentro, poco antes de la clausura del Concilio, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Colombia.¹⁹

Unas semanas antes, Pablo VI había visitado la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York. Aquí pronunció un enfático discurso en lengua francesa, el 4 de octubre, en la fiesta de San Francisco de Asís. En él expresaba su deseo de hablar a todos los hombres, independientemente de su pertenencia nacional y religiosa. “Somos portadores de un mensaje para toda la humanidad y nosotros no hablamos solo en nombre propio o en el de la Iglesia católica”. La Iglesia es una importante aliada de todas las fuerzas progresistas de la humanidad, ella es “experta en humanidad”. Como la ONU, también ella está obligada a buscar el bienestar y la unidad de la humanidad. El discurso tiene su culmen en la exclamación “*¡jamais plus la guerre!* ¡Nunca más la guerra! ¡Es la paz la que debe conducir el destino de los pueblos y de toda la humanidad!”. El discurso está animado por la esperanza en un mejor, más justo y más pacífico orden mundial; en una “nueva era de la humanidad”.²⁰

Justicia y paz eran para Pablo VI piedras angulares de la misión de la Iglesia. El 6 de enero de 1967 creó la Pontificia Comisión *Justitia et Pax*. Ella dio el impulso para la formación de comisiones semejantes también en las iglesias locales de muchos países del mundo y muy especialmente en América Latina, gracias a la labor continua del padre mexicano Jesús García González, entre 1969 y 1974 cooperador de la comisión en Roma. Introdujo también la Jornada Mundial por la Paz, en la que tenía particular interés frente a la guerra en Vietnam, celebrada por primera vez el 1.º de enero de 1968.²¹

Pablo VI tenía una orientación sociopolítica más marcada que todos sus predecesores desde León XIII. El compromiso por un orden justo en la vida en común de los hombres individualmente considerados y de los pueblos está para él estrechamente unido con la misión de la Iglesia, cuyo mayor mandamiento consiste en el amor a Dios y al prójimo. El amor a Dios y al prójimo es el fundamento de toda comunidad humana. Se trata especialmente, para el papa, de las chances de desarrollo de los pueblos subdesarrollados y desfavorecidos. En su encíclica *Populorum Progressio* del 26 de marzo de 1967 exhorta a construir una “civilización del amor” en la que se vean realizadas la paz del mundo, el desarrollo y la justicia mundial. Las naciones ricas se vuelven más ricas, y las pobres más pobres. La Iglesia no puede callar ante ello. Se necesita más que programas de ayuda. Se necesitan transformaciones estructurales. Allí donde dominan el hambre y la carestía, falta democracia y participación política, falta paz externa e interna. El mero crecimiento no puede ser una solución. No puede haber

¹⁹ Hebblethwaite, *Paul VI*, 448s.

²⁰ Jean-Marie Mayeur, “Das Papsttum nach dem Konzil”, en *Die Geschichte des Christentums. Religion - Politik - Kultur*. Tomo 13: *Krisen und Erneuerung (1958-2000)*, Herder, Freiburg i. Br. 2002, 108-130, 111; Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 138-141.

²¹ Hebblethwaite, *Paul VI*, 435-440, 478s.

paz sin justicia internacional. Los pueblos subdesarrollados solo pueden alcanzar la justicia por medio de la participación en el desarrollo y en el progreso.²²

Cuando poblaciones enteras, carentes de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar tan grandes injurias contra la dignidad humana por medio de la violencia. Sin embargo, la insurrección revolucionaria [...] engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor. (pp. 30 y 31)

Estas y muchas otras afirmaciones de *Populorum Progressio*, como el rechazo al nacionalismo y al racismo, son como siempre actuales. La encíclica mostró ya en 1967 los peligros y aspectos negativos de la globalización. Ella no argumenta desde el derecho natural, como la doctrina social tradicional de la Iglesia, sino a nivel bíblico y pastoral. Cita 16 veces la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Entre otros, el papa se apoya en una obra²³ del dominico francés Louis-Joseph Lebret (1897-1966), director de un centro de investigación llamado *Économie et Humanisme*, que fue consultado y valorado también por la ONU a causa de sus programas para una economía mundial humana y democrática (PP 14, n.º 15). En la encíclica entraron muchos relatos de experiencias de obispos latinoamericanos con los cuales Pablo VI había hablado durante el Concilio, como él mismo explicó en un diálogo privado con el arzobispo de Panamá, Marcos Gregorio McGrath.²⁴ Y erige también un monumento al obispo Manuel Larraín,²⁵ fallecido en un accidente de tránsito el 22 de junio de 1966, cuando hace referencia a su carta pastoral “*De civili progressu et de pace*” y resalta su ejemplo de ofrecer generosamente de sus propios bienes a favor de una mayor justicia (PP 32, n.º 27).

En la primera visita de un papa a América Latina y para la inauguración de la II Conferencia General del Episcopado de este continente, Pablo VI estuvo del 22 al 24 de agosto de 1968 en Colombia. Aunque el día antes de la partida de Roma la invasión militar del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia había aplastado la Primavera de Praga y de esta manera había asestado un amargo golpe a los derechos humanos, los tres días en Bogotá y alrededores estuvieron marcados por el optimismo y la alegría. Al llegar, Pablo VI se arrodilló y besó el suelo, gesto que quiso que se entendiese como un saludo a todas las naciones de América Latina. En el mismo día se encontró con el presidente de Colombia, Carlos Lleras Restrepo, y también confirió en el centro del Congreso la ordenación presbiteral y diaconal a un gran número de candidatos de todos los países del continente.²⁶

Al día siguiente celebró la eucaristía con alrededor de 300 000 campesinos y jornaleros en San José de Mosquera, a 25 kilómetros de Bogotá. Allí tuvo palabras muy cordiales de saludo. Afirmó que el encuentro con ellos era un momento especialmente anhelado de su viaje y de todo su ministerio apostólico.²⁷ El papa interpretó el discurso de Jesús sobre el juicio final (Mt 25, 31-46); allí

²² Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 212-222.

²³ Louis-Joseph Lebret, *Dynamique concrète du développement*, Paris 1961.

²⁴ Marcos McGrath, “Vaticano II. Iglesia de los pobres y teología de la liberación”, *Medellín* 21 (1995): 371-407, 383.

²⁵ Sobre él, cf. arriba la nota 18.

²⁶ Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 237s.

²⁷ Bernhard Bleyer, “Die Armen als Sakrament Christi. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (1968)”, *Stimmen der Zeit* 226 (2008): 734-746; Bernhard Bleyer, “Das Sakrament Christi: die Armen. Die Predigt Pauls VI. in San José de Mosquera (23 de agosto de 1968)”, en *Theologie der Befreiung im Wandel. Revisionen-Ansätze-Zukunftsperspektiven*, eds. Günter Prüller-Jagenteufel, Hans Horn y Christian Tauchner, Verlag Mainz, Aachen 2010, 205-217, 211s.; Ernesti, *Paul VI. Die Biographie*, 239-241. Para la cobertura fotográfica y visual de este acontecimiento, cf. Stephan Ruderer, “Ein Kontinent in Aufruhr. Robert Lebeck und der Papst in Kolumbien”, en *Robert Lebeck 1968*, eds. Ralf Beil y Alexander Kraus, Steidl Verlag, Göttingen 2018, 239-243.

retoma la idea de la “Iglesia de los pobres”, la que el cardenal Giacomo Lercaro había presentado durante el primer período de sesiones del Concilio, siguiendo un radiomensaje del papa Juan XXIII del 11 de setiembre de 1962 a los católicos del mundo.²⁸ Idea que, sin embargo, había tenido más bien poca atención en el Concilio: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, pero en particular como la Iglesia de los pobres”.²⁹ Ahora Pablo VI grita a los campesinos:

Ustedes son un signo, una imagen, un misterio de la presencia de Cristo [...], una imagen sagrada del Señor en el mundo. La tradición de la Iglesia reconoce en los Pobres el Sacramento de Cristo. Ustedes son Cristo para nosotros, *voi siete Cristo per noi*.

Les asegura conocer las condiciones de miseria de sus vidas y une a ello una frase que inmediatamente después retomarían los obispos en su Conferencia de Medellín: “Ustedes nos están ahora escuchando en silencio; pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”. Puesto que Cristo sufre de nuevo en los pobres, por eso la Iglesia está obligada a la protección de los pobres; por eso la injusticia debe ser superada y la dignidad del hombre, respetada.³⁰

El día siguiente, el papa inauguró en la catedral de Bogotá la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que fue llevada a cabo del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en el seminario de la segunda ciudad más grande del país, en Medellín.³¹ Con la homilía en San José de Mosquera ha señalado a la Conferencia de Medellín, de manera insistente, el camino para la opción por los pobres.³²

²⁸ Nikolaus Klein, “Aggiornamento und “Zeichen der Zeit”. Zu den Konzilsprojekten von Johannes XXIII. und Paul VI”, en *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution “Die Kirche in der Welt von heute”*, eds. Gotthard Fuchs y Andreas Lienkamp, LIT, Münster 1997, 27-50, 34s.; Knut Wenzel, *Kleine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils*, Herder, Freiburg i. Br. 2005, 16.

²⁹ Friedrich Oberkofler, *An den Wurzeln des Glaubens. Gott, sich und die Welt finden. Kardinal Giacomo Lercaro (1891-1976)*, Leben, Werk, Bedeutung, Echter Verlag, Würzburg 2003, 101-103, 117.

³⁰ Bernhard Bleyer, *Subjektwerdung der Armen. Zu einem theologisch-ethischen Argument im Zentrum lateinamerikanischer Befreiungstheologie*, Friedrich Pustet, Regensburg 2009, 396-423, especialmente capítulo 7: “Die Armen, das Sakrament Christi”.

³¹ Hebblethwaite, *Paul VI.*, 448s. Sobre el obispo anfitrión: Johannes Meier, “Julio Botero Salazar CM (1904-1981) Erzbischof von Medellín und Gastgeber der II. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika (1968)”, en *In verbo autem tuo, Domine. Auf Dein Wort hin, Herr. Festschrift für Erzbischof Hans-Josef Becker zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, tomo 58, ed. Rüdiger Althaus, Paderborner Theologische Studien, Paderborn 2018, 121-134.

³² José Oscar Beozzo, “Medellín - Inspiration und Wurzeln”, en *Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*, ed. Johannes Meier, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1999, 11-25; José Oscar Beozzo, “Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und die Kirche in Lateinamerika”, en *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums*, tomo 6, ed. Klaus Koschorke, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, 219-242; José Oscar Beozzo, Medellín, “das Ereignis und seine Rezeption in der Kirche Lateinamerikas”, en *Stationen eines Exodus. 35 Jahre Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Lernprozesse-Herausforderungen-Impulse für die Weltkirche*, ed. Thomas Schreijäck, Mathias-Grünwald Verlag, Ostfildern 2007, 30-61.

MEDELLÍN: CONTINUIDADES Y RUPTURAS. EXPERIENCIAS ECLESIALES A PARTIR DE MEDELLÍN Y LA *POPULORUM PROGRESSIO*

Ferney López Jiménez

Entre la primera reunión general del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, reunido en Río de Janeiro en 1955, y la segunda realizada en Medellín en 1968 sucedieron dos acontecimientos eclesiales extraordinarios que generaron un contexto particular de efervescencia y aires liberadores en una Latinoamérica plagada de muchas dificultades, pero que empieza a sentir que un cambio es posible. Se trata, en primer lugar, del bien conocido por todos Concilio Vaticano II, cuyo contenido fue tan intenso que llevó al Celam a tomar la determinación de aplazar la reunión de Medellín, prevista para 1965, para 1968 para tener un tiempo prudente para asimilarlo y así sacarle el mejor provecho.

En este compás de espera de tres años tuvo lugar el segundo acontecimiento. Se trata de la publicación, el 26 de marzo de 1967, por parte del papa Pablo VI, de la encíclica *Populorum Progressio* (PP) con un mensaje social contundente el cual, después de afirmar que el desarrollo debe ser para todo el hombre (integral) y para todos los hombres (incluyente) (PP14) y también que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz”, finaliza con un vehemente llamado que, aún después de 50 años, conserva la misma fuerza:

Ustedes todos, los que han oído la llamada de los pueblos que sufren; ustedes, los que trabajan para darles una respuesta; ustedes son los apóstoles del desarrollo auténtico y verdadero que no consiste en la riqueza egoísta y deseada por sí misma, sino en la economía al servicio del hombre, el pan de cada día distribuido a todos, como fuente de fraternidad y signo de la Providencia. De todo corazón los bendecimos y hacemos un llamamiento a todos los hombres para que se unan fraternalmente a ustedes. Porque si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, ¿quién no querrá trabajar con todas sus fuerzas para lograrlo? Sí, los invitamos a todos para que respondan a nuestro grito de angustia, en el nombre del Señor. (pp. 86-87)

El impacto de esta encíclica se vigoriza con la visita a Colombia en 1968 del papa Pablo VI, entre otros, con motivo de la apertura de la, en cuestión, segunda reunión del Celam. Se trata nada menos que de la primera vez que un papa en cuanto tal pisa suelo latinoamericano.

Es claro que los planteamientos y la naturaleza del documento de Medellín y de la encíclica *Populorum Progressio* son fundamentalmente de carácter pastoral; en razón de esto, y desde mi condición de sacerdote y secretario del Consejo de Administración de la Fundación Populorum Progressio, los planteamientos que aquí se harán, si bien tienen el componente académico, tienen una visión y énfasis pastoral. De igual manera, confrontando el contexto de aquel entonces con el de ahora, 50 años después, traigo a colación solo algunos aspectos considerados de particular importancia.

Fondo y Fundación Populorum Progressio

Un fruto tangible de la visita del papa Pablo VI y de la mencionada encíclica fue la creación del Fondo Populorum Progressio; luego, en 1992 el papa San Juan Pablo II convirtió este fondo en Fundación Populorum Progressio (FPP).

Es indiscutible que los años postconciliares constituyeron un momento de efervescencia transformadora en la Iglesia y de deseos de compromiso de cambios sociales a la luz del Evangelio.

Algo que podríamos definir como una continuidad y fruto de la efervescencia postconciliar es la Fundación Populorum Progressio (FPP), que, aunque desconocida para muchos, es una institución a través de la cual el papa desde hace décadas promueve el desarrollo humano integral en Latinoamérica y el Caribe, particularmente con los campesinos, indígenas y afrodescendientes; hasta el momento ha desarrollado más de 4400 proyectos tendientes al desarrollo humano integral. La FPP es la continuación, bajo una nueva forma, del Fondo Populorum Progressio que el papa Pablo VI creó en el contexto a partir de su visita a Colombia, la reunión del Episcopado Latinoamericano en Medellín y como gesto concreto del compromiso de la Iglesia con el desarrollo humano integral de este continente, teniendo como objetivos primarios la ayuda a los campesinos, la reforma agraria, la justicia social y la paz en América Latina.

Por su importancia vale la pena traer a colación algunos aspectos importantes de esta Fundación, la cual sigue siendo un signo de la presencia del papa en Latinoamérica y el Caribe y sigue promoviendo en buena parte lo que se propuso en Medellín.

Origen

Como ya se mencionó, la FPP es la continuación bajo una nueva forma del Fondo Populorum Progressio y fue creada por el papa San Juan Pablo II el 13 de febrero de 1992 con motivo de dos acontecimientos:

En este año en el que se celebrará el V centenario del comienzo de la evangelización del continente americano y se reunirá la IV Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, deseo poner de relieve tales acontecimientos con la institución, en el Estado de la Ciudad del Vaticano, de una Pía Fundación autónoma destinada a promover el desarrollo integral de las comunidades campesinas más pobres de América Latina. (Decreto de erección)

Al crear la Fundación el santo padre invitaba a la comunidad internacional, a las instituciones y a las personas de buena voluntad a duplicar los esfuerzos en favor del desarrollo integral de las poblaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes de América Latina.

Finalidad

Desde su misma creación y en el mismo decreto de fundación, el papa San Juan Pablo II deja clara la finalidad de esta:

La Fundación se orienta a colaborar con todos aquellos que, conscientes de la sufrida condición de los pueblos latinoamericanos, desean contribuir a su desarrollo integral, actuando de modo que la doctrina social de la Iglesia encuentre una justa y oportuna aplicación [...]. Que la Fundación sea signo y testimonio del anhelo cristiano de fraternidad y de auténtica solidaridad.

También en el artículo 2 de sus estatutos se define con claridad la finalidad de la Fundación:

La Fundación tiene como finalidad ayudar económicamente a la promoción integral de las comunidades campesinas más pobres de América Latina y quiere ser un gesto del amor solidario de la Iglesia y del Santo Padre en favor de los campesinos más abandonados y desprotegidos, tanto indígenas, como mestizos y afroamericanos.

En el mensaje del santo padre Francisco del 20 de noviembre de 2017 con motivo del XXV aniversario de la Fundación, ratifica esta finalidad resaltando que el papa San Juan Pablo II, al crearla,

su deseo era que esta institución mostrara la cercanía del Papa hacia las personas que carecen incluso de lo más imprescindible para vivir y que con frecuencia la sociedad o sus autoridades dejan de lado. Las iniciativas que este organismo lleva a cabo quieren ser una manifestación del amor de Dios y de la presencia maternal de la Iglesia en medio de todos los hombres, particularmente de los más pobres entre los pobres. (Cf. Lc 7, 22)

Estructura

Se trata de una fundación autónoma con personería jurídica canónica pública y jurídica civil, con sede en el Estado de la Ciudad del Vaticano y con un secretariado ejecutivo para Latinoamérica y el Caribe con sede en Bogotá. El máximo órgano es el Consejo de Administración constituido por seis obispos, en representación de los diversos países de América Latina y el Caribe, y por un representante del Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral. Entre sus funciones están el estudiar los proyectos provenientes de las distintas circunscripciones e instituciones de América Latina y el Caribe y asignarles los subsidios según los fondos disponibles.

Proyectos

La FPP busca cada año poner al servicio de los obispos, comunidades religiosas e instituciones de índole social de Latinoamérica y el Caribe el mayor número posible de proyectos, privilegiando las diócesis y territorios con población mayoritariamente campesina, indígena y afrodescendiente. Los proyectos atienden seis áreas:

- Producción: agropecuaria, artesanal, microindustrial o comercial, silos, etc.
- Infraestructura: agua y alcantarillado, energía, estufas eficientes, salones multiusos, bodegaje y almacenamiento, vivienda, comedor y cocinas comunitarias, muebles y enseres, unidades sanitarias, etc.
- Salud: dotaciones de equipos, centros de salud, higiénicos y sanitarios, pozos sépticos y letrinas, etc.
- Financiera: fondos rotatorios, tiendas comunitarias, etc.
- Comunicación: emisoras y equipos de radio y televisión, etc.
- Educación: construcción y dotaciones de aulas, equipos y herramienta para realizar capacitaciones, equipos de informática, etc.

Con motivo del 25.º aniversario de la Fundación en el 2017, el papa Francisco pronuncia un mensaje en el que invita a la institución a continuar con su trabajo y hace una reflexión sobre Latinoamérica, de la cual el siguiente texto es parte:

La situación de Latinoamérica requiere un compromiso más firme, a fin de mejorar las condiciones de vida de todos, sin excluir a nadie, luchando asimismo contra las injusticias y la corrupción, para conseguir obtener el mejor resultado de los esfuerzos desplegados. Efectivamente, a pesar de las potencialidades de los países latinoamericanos –habitados por gentes solidarias con los demás y que cuentan con una gran riqueza desde el punto de vista de la historia y de la cultura, así como de los recursos naturales–, la crisis social, empeorada por el flagelo de la deuda externa que paraliza el desarrollo, ha afectado a la población y ha incrementado la pobreza, el desempleo y la desigualdad social, al mismo tiempo que ha contribuido a la explotación y el abuso de nuestra casa común, a un nivel que nunca antes hubiéramos imaginado.¹

La Fundación, a pesar de los medios limitados de que dispone, encarna en sus proyectos la opción preferencial por los más pobres, resaltando su dignidad (*Laudato Sí* 158) a través del testimonio de la caridad de Cristo que se hace ayuda, mano tendida al hermano y a la hermana para que se levanten, vuelvan a esperar y a vivir una vida digna. Solo de este modo podrán volver a ser protagonistas de su propio desarrollo humano integral, recobrar su dignidad de seres humanos amados y deseados por Dios, para poder también contribuir al progreso económico y social de su país con toda la riqueza que albergan en sus corazones y en su cultura. Y este desarrollo humano será obra de todos porque será fruto de un esfuerzo común que, a través de los medios proporcionados con tanta generosidad por las comunidades eclesiales, convierte el descarte en un auténtico recurso, no solo para un país sino también para beneficio de toda la humanidad.

¹ Fundación Populorum Progressio. 25 Años de Servicio al Desarrollo Humano Integral en América Latina. Actas Jornada de Estudio Mirando al Futuro, Roma, 12 de diciembre de 2017. Progetto grafico e Stampa: Co. Art srl – www.co-ert-it, junio de 2018, 5.

Inequidad social

Otra continuidad, en este caso desafortunada, que ha marcado el ayer y sigue marcando el hoy de los pueblos latinoamericanos es la inequidad social. Este fue uno de los puntos centrales del mensaje del papa Pablo VI en su visita. En la misa del 23 de agosto afirmó:

Sabemos que el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado las masas de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente.

En los textos conclusivos de Medellín,² particularmente el referido a la paz, menciona insistentemente el problema de las desigualdades excesivas que son injustas y que atentan contra la paz (DM 3, 4, 14, 23).

Más recientemente, en la última reunión general del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, los obispos constatan que este mal sigue persistiendo, denominándolo como “hiriente inequidad que hoy existe en nuestro continente” (DM 537) y que hay que disminuir y como “estridentes desigualdades y marginaciones” que hay que superar, lo que supone “una contradicción dolorosa que el continente del mayor número de católicos sea también el de mayor inequidad social” (DM 527), por lo cual “urge crear estructuras que consoliden un orden social, económico y político en el que no haya inequidad y donde haya posibilidades para todos” (DM 284).

Todavía aún más recientemente, el papa Francisco en su Encíclica *Laudato Si'* habla de “inequidad planetaria”, advirtiendo que la visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo (DM 284).

Como parte significativa de la solución a este problema, el papa propone globalizar la solidaridad: “Necesitamos una solidaridad universal nueva” (DM 284), y agrega que

en las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad. (DM 158)

Pues “todo está conectado y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global” (DM 240).

El llamado a la globalización de la solidaridad es urgente, entendida esta como la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos. Esta determinación se funda en la firme convicción de que lo que frena el pleno desarrollo es “aquel afán de ganancia y aquella sed de poder”, según afirma el papa Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (DM 240).

Lo que plantea el papa con relación a la necesidad de globalizar la solidaridad está muy en sintonía con lo que propone el exdirector del Banco Mundial James Wolfensohn, quien insiste, entre otras cosas, en que mientras exista pobreza, los ricos no tendrán paz y que el tema de la inequidad entre los ricos y los pobres no es un tema que se pueda seguir esquivando. En una conferencia ante la Asamblea General de la Sociedad Interamericana de Prensa en Washington el 13 de octubre de

² II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documentos finales de Medellín (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

2001³ –a algo más de un mes después del atentado de las Torres Gemelas–, Wolfensohn de manera aguda deja en claro varios puntos:

- Si no tendemos una mano a la gente viviendo en la pobreza y no creamos una mejor distribución de la riqueza, no habrá paz.
- Antes mucha gente pensaba que había dos mundos: el mundo desarrollado y el mundo en vías de desarrollo. Pero esa idea es falsa: “La pobreza en un lugar es pobreza en todos lados”.
- Los dos mundos han desaparecido. Hay solo un mundo. Y en la comunidad internacional debemos pensar cómo ajustarnos para ser ciudadanos globales y preparar a nuestros hijos para ser ciudadanos globales.
- Ese “único mundo” en el que vivimos es tan interdependiente que la pobreza en otro continente, a miles de kilómetros, puede significar la muerte de los que viven en países desarrollados.
- Para 2025, los líderes del G7 seguirán representando al exacto mismo número de personas que representan hoy, pero en los países en vías de desarrollo habrá 2000 millones de personas más.
- Tenemos que acostumbrarnos a pensar más allá de nuestras narices, a pensar globalmente. Y eso significa muchas cosas. Para los que crecieron en Occidente significa que tienen que comprender que no están solamente viviendo en una cultura occidental, sino en una cultura global.
- El tema de la inequidad entre los ricos y los pobres no es un tema que se pueda seguir esquivando. Quizás nuestra generación pueda evitar el tema, pero nuestros hijos no podrán. Lo que afirma el papa Francisco, como lo que afirma Wolfensohn, se afirma en términos generales para todo el mundo pero tiene una aplicabilidad particular para Latinoamérica.

De un mundo rural a un mundo urbano

Hay un hecho ocurrido el año 2007 que partió en dos la historia de la humanidad y que para muchas personas pasó desapercibido. En el año 2007 por primera vez en la historia de la humanidad la población urbana superó a la población rural y esta tendencia continuará y se afianzará en adelante; así lo indica la ONU en el World Urbanization Prospects, Revisión 2014, donde además asevera que

se espera que la población urbana global continúe, de modo que para 2050, el mundo será un tercio rural y dos tercios urbano, lo que será aproximadamente el inverso de la distribución mundial de la población rural-urbana de la mitad del siglo veinte. En Latinoamérica, por ejemplo, se prevé que Bogotá (Colombia) y Lima (Perú) crezcan más allá de los 10 millones en 2030, uniéndose a las cuatro megaciudades actuales de la región: Buenos Aires, Ciudad de México, Río de Janeiro y Sao Paulo.⁴

Uno de los lugares más rurales del mundo es la Región Panamazónica, donde, no obstante, según el documento preparatorio para el Sínodo Panamazónico a realizarse en octubre de 2019, entre el

³ Sociedad Interamericana de Prensa, “Mientras exista pobreza, los ricos no tendrán paz”, en www.mercaba.org/ARTICULOS/P/pobreza_riqueza.htm (26.02.2019).

⁴ United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2014). World Urbanization Prospects: The 2014 Revision, Highlights (ST/ESA/SER.A/352), 7, 14.

70% y el 80% de la población reside en las ciudades. En el mismo documento, dentro de los cuestionarios que contiene, se formula la pregunta: ¿cuáles serían las respuestas de la Iglesia a los desafíos de la pastoral urbana en territorio amazónico? Resulta sintomático que en la región más selvática del mundo se haga énfasis en la pastoral urbana. Es claro que el mundo marcadamente rural, escenario del contexto en que se dio la reunión de Medellín, ya no existe más, hoy existe un mundo marcadamente urbano, interconectado, globalizado, lo que supone un escenario distinto, no solo en el ámbito religioso, sino también en el social, económico, etc.

De esta realidad son muy conscientes los obispos de Latinoamérica quienes, reunidos en Aparecida, Brasil, en 2007 dieron gran importancia al fenómeno urbano y a la pastoral urbana. En el documento conclusivo de esta reunión se hacen afirmaciones tales como “la ciudad se ha convertido en el lugar propio de nuevas culturas que se están gestando e imponiendo con un nuevo lenguaje y una nueva simbología” (Aparecida 174), a la vez que allí “acontecen complejas transformaciones socioeconómicas, culturales, políticas y religiosas que hacen impacto en todas las dimensiones de la vida” (Aparecida 175), “Dios vive en la ciudad” (Aparecida 514), “ciudad que es híbrida, dinámica y cambiante, pues amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida, y afecta a todas las colectividades. La cultura suburbana es fruto de grandes migraciones de población en su mayoría pobre, que se estableció alrededor de las ciudades en los cinturones de miseria. En estas culturas, los problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar son cada vez más complejos” (Aparecida 58).

Los obispos son conscientes de que muchas de las estructuras pastorales, entre ellas las parroquias, nacieron en “otras épocas para responder a las necesidades del ámbito rural” (Aparecida 173) y así dan a entender que se debe desarrollar una pastoral urbana; en este sentido, en el numeral 517 del documento conclusivo dan once propuestas y recomendaciones para lograrlo y en el numeral 518 enumeran quince características que debe tener un agente de pastoral en el contexto urbano.

Si el mundo es el gran escenario donde se desarrolla la vida de las personas y las comunidades, es muy importante tener en cuenta que este cambió, que el contexto rural en el que se dieron las reflexiones de Medellín ya no existe, y en cambio existe un mundo marcadamente urbano que tiene más implicaciones de las que nos podamos imaginar a simple vista; esta es una gran ruptura que no podemos perder de vista.

Es claro que hay muchos más aspectos que, 50 años después de Medellín, se pueden considerar como continuidades y rupturas; en el espacio que se me ha dado en el Seminario he querido destacar los elementos mencionados por considerarlos de una particular importancia y en la esperanza de que pueda ser un aporte al tema objeto de reflexión de este evento.

CAMILO TORRES Y MEDELLÍN

Una tensión vital

Fernando Torres Millán

*No ha dejado de ser esta la hora de la palabra,
pero se ha tornado,
con dramática urgencia,
la hora de la acción.¹*

El profesor de historia de la Universidad Nacional Mauricio Archila Neira termina su texto sobre Camilo Torres y los movimientos sociales, escrito con motivo de los eventos con los que la Universidad Nacional conmemoró el 50.^o aniversario de la muerte de Camilo, resaltando las lecciones que a su parecer dejó su intensa trayectoria, a saber:

una vida consagrada al amor eficaz al otro, generalmente identificado con el pobre; una declarada intensión de aprender del pueblo más que enseñarle [...] el uso de un lenguaje claro y directo para hablar con la gente; coherencia vital entre teoría y práctica hasta las últimas consecuencias; gran transparencia política que algunos erradamente identifican con ingenuidad; y la búsqueda de la unidad por encima de todo.²

Lecciones ético-políticas vitales de gran impacto en su época y aún en la nuestra.

El profesor Archila menciona una serie de organizaciones especialmente marcadas por la vida y el mensaje de Camilo, como el movimiento estudiantil, el sindicalismo independiente y la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Pero resalta cómo entre los “sectores cristianos comprometidos

¹ Celam, *Medellín*, “Introducción”, 3.

² Mauricio Archila Neira, “Camilo y los movimientos sociales”, en *Camilo Torres Restrepo. Sacerdote, profesor, activista, precursor*, eds. Ramón Fayad y otros, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2017, 46.

con el pueblo” tal impacto fue crucial y tutelar, y menciona entre ellos, y en el contexto eclesial colombiano, el movimiento de cristianismo revolucionario Golconda (1968-1972), Sacerdotes para América Latina (SAL) (1972-1976) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

Siguiendo la pista de “lecciones ético-políticas vitales”, me propongo un acercamiento desde este foco a las “Conclusiones” de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en la ciudad de Medellín (Colombia) del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968.³ Para ello desarrollaré los siguientes momentos: el camino hacia la II Conferencia entre 1965 y 1968; la realización del Congreso Eucarístico Internacional y la visita del papa Pablo VI a Bogotá inmediatamente antes de la II Conferencia; y la realización de la misma en Medellín.

Una presencia en camino...

El libro *Cristianismo y revolución*, que fue publicado en México en 1970 y que recoge la documentación más completa en su momento sobre Camilo Torres, registra dos viajes de este a Lima: uno del 13 al 20 de abril de 1964 con el fin de dar cursos y conferencias en diferentes lugares sobre reforma agraria, y para tal ocasión le ofrecen la decanatura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. El segundo registro, de junio 27 a julio 3 de 1965, después de haber recibido la autorización de Roma de reintegrarse al estado laical y haber oficiado su última misa en la Iglesia de San Diego en el centro de Bogotá. Esta vez viaja para encontrarse con organizaciones universitarias y dar a conocer la Plataforma Latinoamericana de Unión Popular, además para participar en el II Congreso Bolivariano de Desarrollo de la Comunidad y dar conferencias en las universidades de San Marcos y la Agraria. En ambas ocasiones tuvo la oportunidad de encontrarse con el teólogo y sacerdote Gustavo Gutiérrez, quien era en ese momento conciliario (asesor) de la Unión de Estudiantes Católicos del Perú (UNEC) y profesor de teología en la Pontificia Universidad Católica. En el segundo encuentro, Gutiérrez tuvo la oportunidad de expresarle su parecer sobre la Plataforma del Frente Unido y valoró sus esfuerzos por unir la izquierda y dialogar con los marxistas, así como su opción política y su participación en la lucha por la liberación como compromiso de fe, pero también su desacuerdo con las razones por él aducidas.⁴

Según Jean Pierre Bastian, Camilo Torres y Gustavo Gutiérrez se habían conocido en 1957 en la casa de vocación ecuménica Saint-Jean, en Lovaina (Bélgica).⁵ Camilo estaba terminando Licenciatura en Sociología en la Universidad Católica de Lovaina y Gustavo hacía Doctorado en Teología en Lyon (Francia) y era visitante asiduo de ese emblemático lugar. Existen algunas cartas que atestiguan la amistad que tejieron desde entonces y que se hayan registradas en la “Bibliografía general” de Alberto Parra Higuera (2016). Lo cierto es que en ambos confluyen circunstancias comunes que favorecieron la cercanía: sacerdotes diocesanos, pasaron por la universidad antes de llegar al seminario (Camilo en Derecho y Gustavo en Psicología), formados en el catolicismo social más progresista en Europa, vinculados a su regreso con universidades y movimientos estudiantiles, con búsquedas e inquietudes políticas afines, con carisma y mística relevante... Lo anterior puede explicar la hondura de los dos encuentros en Lima y de los ideales compartidos en momentos tan

³ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

⁴ Cf. Gustavo Pérez Ramírez, *Camilo Torres Restrepo. Profeta para nuestro tiempo*, Indo American Press Service, Bogotá 1996, 179.

⁵ Cf. Jean Pierre Bastian, *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México 2004.

cruciales en la vida de Camilo y el impacto que dejó en la posterior reflexión teológica de Gustavo sobre violencia, pobreza, justicia y paz.⁶

En septiembre de 1965 Gustavo Gutiérrez asistirá a la cuarta y última sesión del Concilio Vaticano II en calidad de observador y colaborador del cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, y de monseñor Manuel Larraín, obispo de Talca (Chile) y presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam). A partir de ahí tendrá un papel considerable en la orientación teológica del Celam desde el momento que se enuncia en Roma el deseo de realizar la II Conferencia hasta su realización en Medellín en 1968. Camilo Torres se vinculará a la recién creada guerrilla del Ejército de Liberación Nacional y partirá a las montañas de Santander (Colombia) en octubre de 1965. El 15 de febrero de 1966 encontrará la muerte en el primer combate en el que participa, dejando tras de sí una impactante narrativa martirial movilizadora de emociones políticas y espirituales en generaciones de jóvenes que constituirán el camilismo como movimiento y pensamiento posterior.

Pronto se articulará la memoria y la praxis camilista en muy diversas expresiones: en los movimientos estudiantiles continentales, en la sociología latinoamericana y particularmente en la investigación-acción participativa (IAP) con el profesor Orlando Fals Borda, en la continuidad política del Frente Unido, en los movimientos de cristianismo revolucionario, en el nacimiento de nuevos focos guerrilleros, en el papel que jugará Isabel Restrepo (madre de Camilo) como referente testimonial primero desde Bogotá y después desde La Habana, en el movimiento misionero de Europa y Estados Unidos hacia América Latina, en los movimientos sociales de acción comunal y reforma agraria, en el trabajo pastoral de sacerdotes jóvenes en los barrios marginales de las grandes ciudades, y más.

Entre la clausura del Concilio Vaticano II (diciembre de 1965) y la celebración de la II Conferencia del Celam en Medellín (agosto-septiembre de 1968) el catolicismo latinoamericano vivió intensamente cambios y desafíos identitarios de honda envergadura en un contexto favorable para ello. El relato heroico del “cura guerrillero” emergerá como un catalizador importante de esos cambios. Así lo percibimos en el espíritu emancipador de experiencias como el pacto de las catacumbas de Santa Domitila en Roma (noviembre de 1965), los dinámicos encuentros de los departamentos del Celam (Baños, Mar del Plata, Buga, Melgar, Itapua), la fundación del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) en Cuernavaca (México) por Iván Ilich y Valentina Borremans (1966), el mensaje de los obispos del tercer mundo (1967), la publicación y recepción de la encíclica *Populorum Progressio*, la opción política revolucionaria de la Juventud Universitaria Católica (JUC) y de la Juventud Obrera Católica (JOC) y el nacimiento de las revistas *Cristianismo y Sociedad* en Uruguay (1963), *Contacto* en México (1963), *Cristianismo y Revolución* en Argentina (1966) y *Víspera* en Uruguay (1967) de talante crítico y renovador. Habría que investigar más este período a fin de dilucidar con precisión y rigor cómo se constituyó, por caminos diversos pero confluyentes, un movimiento espiritual epocal de tal contundencia para llegar a producir un evento y una documento como fue “Medellín 68” y el impacto que jugó la memoria de Camilo Torres allí como tensión vital creadora.

⁶ Sobre la relación entre Gustavo Gutiérrez y Camilo Torres, se encuentra referenciada una tesis doctoral en la “Bibliografía general” de Alberto Parra Higuera: John W. Hart Hart, *Topia and utopia in Colombia and Peru: the Theory and Practice of Camilo Torres and Gustavo Gutiérrez in their Historical Context*, tesis de doctorado Union Theological Seminay, Nueva York 1978; cf. Alberto Parra Higuera, *Camilo Torres Restrepo, Bibliografía general*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2016.

Una presencia interpelante...

La II Conferencia del Celam en Medellín está articulada con el 39.º Congreso Eucarístico Internacional (CEI) celebrado en Bogotá del 18 al 25 de agosto de 1968 y a la visita del papa Paulo VI a Colombia. El congreso clausurado por el papa, cuyo lema fue “Vínculo de amor”, fue preparado en asambleas familiares en donde se profundizó el lema con ayuda de “guías” que aportaban contenido temático. El equipo teológico que las elaboró fue constituido por personas amigas y afines a Camilo Torres como los padres Noel Olaya y Fernando Hurtado, y su contenido sobre “comunidad” trasluce la urgencia de superar la gigantesca desigualdad social y sanar las profundas heridas de la reciente confrontación liberal-conservadora. Dice la presentación de los mensajes de las asambleas familiares que estas se reunirán alrededor del único tema “La comunidad cristiana”, pues está en la entraña misma del Concilio Vaticano II... La renovación auténtica no será real sin una activa toma de conciencia sobre la naturaleza, las exigencias y la misión de la comunidad cristiana... Construir comunidad es el fin de la pastoral... A esto mismo quiere responder el Congreso Eucarístico Internacional... En la celebración eucarística se expresa y se construye la comunidad... Además, la realidad de nuestro mundo necesita la presencia solidaria y comprometida de la comunidad cristiana. Tales énfasis presentan lo comunitario como “vínculo de amor” restaurador de confianza, afecto y solidaridad mutua.⁷ Dichas asambleas pudieron ser “embriones” de comunidades eclesiales de base como lo proponía Medellín, si el nuevo arzobispo de Bogotá –Mons. Aníbal Muñoz Duque– hubiera estado imbuido de ese espíritu renovador que ya existía en la Arquidiócesis desde los años 50 y del que el padre Camilo Torres y su generación son fruto y habían ayudado a dar vida.

En cuanto se confirmó la noticia de la visita de Paulo VI a Bogotá, diversos movimientos de cristianismo revolucionario hicieron oír sus críticas, voces y reclamos. En junio de 1968, seguidores de Camilo Torres en Uruguay, Argentina y Chile pidieron al papa no viajar a Colombia si no estaba dispuesto a denunciar al imperialismo estadounidense.⁸ También en junio, Mons. Germán Guzmán Campos, director del periódico fundado por Camilo Torres, *Frente Unido*, editorializa sobre el sentido de la próxima visita del papa:

Conocerá la tierra donde el padre Camilo Torres Restrepo fue muerto por dar testimonio de un sacerdocio interpretado como amor eficaz [...]. Camilo es profeta que da testimonio con su sangre; es signo de su tiempo y afirmación que se prolonga en el pobre construyendo la plenitud de todo hombre [...]. Es imposible que el Pontífice Paulo no lo vea. Porque en América Camilo es presencia creadora, palpitante y creciente. Es igualmente absurdo que se tome al Congreso Eucarístico como pretexto para aniquilar al Padre Camilo Torres Restrepo, auténtico sacerdote de Dios.⁹

El 9 de junio de 1968 Isabel Restrepo dirige el siguiente mensaje a Dom Hélder Câmara:

Con motivo del Congreso Eucarístico estoy segura que usted vendrá a Colombia. Para mí sería un gran honor que usted me aceptara el ofrecimiento que con gran gusto le hago de venir a hospedarse a mi

⁷ Los mensajes se encuentran organizados en cuatro partes, así: I. Motivación general (Comunidad signo de nuestro tiempo, La vocación comunitaria del hombre), II. La acción de Dios, III. La respuesta del hombre (Iglesia como comunidad), IV. Recapitulación (María, cristiana perfecta, Sentido del Congreso Eucarístico Internacional). El documento tiene dos datos de edición: el logo del Congreso Eucarístico y el nombre de la imprenta (Canal Ramírez), sin fecha y sin lugar, aunque suponemos que se trata de Bogotá, 1968.

⁸ Cf. Oscar Maldonado, Guitemíe Olivieri y Germán Zabala (eds.), *Cristianismo y Revolución*, Ediciones Era, Buenos Aires 1968, 19.

⁹ *Frente Unido*, Bogotá, 1 (abril 9, 1968), editorial “Viene el Papa”, 1.

casa, que fue la casa de mi hijo Camilo Torres, que murió por exponer sus ideas que yo sé que son las mismas suyas: de seguir los pasos de Cristo en ayuda de los menesterosos.

Ante lo cual Dom Hélder responde el 27 del mismo mes:

Le pido que entienda las razones para no aceptar su fraternal invitación: deseo pasar lo más humildemente posible por Bogotá. Estaré allí de paso para Medellín y apenas solamente para la inauguración del Segundo Encuentro de la Jerarquía Latinoamericana, además de la procesión de clausura del Congreso Eucarístico Internacional. Aún en Medellín haré todo lo que esté a mi alcance para evitar mucho movimiento en torno a mi persona. Lo que importa es el trabajo en equipo, la acción colegiada. Tengo certeza que desde el cielo Camilo me entiende, me aprueba y me bendice.¹⁰

Don Antonio Fragoso, obispo de Crateus (Brasil), fue el único obispo entre los participantes de la Conferencia de Medellín que se atrevió a visitar a Isabel Restrepo, dejando el siguiente mensaje en el libro de visitas de la Fundación Científica Latinoamericana Padre Camilo Torres Restrepo, creada por ella: “Quiera Dios darme el corazón, la generosidad, la fe del Padre Camilo Torres en la lucha por la libertad de los pobres. Mi admiración y amistad a la madre que plasmó el corazón ardiente y puro de Camilo”.¹¹

El 21 de agosto de 1968 Isabel Restrepo dirige una carta al papa solicitando su intercesión ante el Gobierno colombiano a fin de recibir los restos de su hijo. Algunos de sus apartes son los siguientes:

He sufrido en silencio este rudo golpe sin pedir más consuelo que el que me sea entregado el cadáver de mi hijo para rendirle el piadoso tributo que la misma Iglesia prescribe para sus muertos. Quiero que sus despojos reposen, en el futuro, con los míos, en un lugar sagrado.

¿Por qué se me niega este derecho fundamental que he solicitado insistentemente al gobierno colombiano? No lo sé, pero es cierto que el cuerpo de mi hijo yace ignorado en un recóndito sitio de Colombia. Mi dolor se acrecienta ante la crueldad de tamaña injusticia.

Santísimo Padre: Perdonad que turbe la paz de Vuestra visita a Colombia con mi dolida queja, pero estoy segura de que con Vuestra intercesión obtendré el supremo y último consuelo de recuperar los restos de mi hijo, sacrificado en aras del más puro ideal de restauración de la doctrina de Cristo.¹²

La carta no tuvo respuesta del papa pero sí una delicada bendición apostólica.

Es clarísimo que el papa Paulo VI no podía dejar de referirse al padre Camilo Torres y su opción por la lucha armada revolucionaria en su visita a Colombia. La expectativa por dicha referencia era inmensa. Las élites temían declaraciones papales que fortalecieran opciones del catolicismo a favor de cambios sociales y políticos de envergadura. Las organizaciones campesinas, obreras y estudiantiles esperaban palabras de decidido apoyo y esperanza.

El momento de mayor tensión vital se produjo en el encuentro del papa con el campesinado en el municipio de Mosquera, aledaño a Bogotá, el día viernes 23 de agosto de 1968. Más de 300000 campesinas y campesinos de Colombia y América Latina anhelantes de reformas agrarias que dignificaran sus vidas escucharon un moderado mensaje de aliento y consuelo:

¹⁰ *Frente Unido* 7/8 (agosto 19, 1968), Bogotá, 7.

¹¹ *Frente Unido* 9 (1968), Bogotá.

¹² Carta de Isabel Restrepo al papa Paulo VI, 21-07-1968. Archivo Kairós Educativo, Bogotá.

Seguiremos defendiendo vuestra causa... Continuaremos proclamando vuestra dignidad humana y cristiana [...]. Seguiremos denunciando las injustas desigualdades económicas, entre ricos y pobres; los abusos autoritarios y administrativos en perjuicio vuestro y de la colectividad [...]; exhortamos a todos los Gobiernos de América Latina y de los otros continentes, como también a todas las clases dirigentes y acomodadas, a seguir afrontando, con perspectivas amplias y valientes, las reformas necesarias que garanticen un orden social más eficiente.

Pero también recibieron palabras de exhortación “a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social a la cual aspiráis legítimamente”, refiriéndose obviamente, sin mencionarlo, a la opción armada de Camilo Torres.

Pero será en el discurso inaugural de la II Conferencia del Celam, pronunciado en la Catedral Primada de Bogotá el día sábado 24 de agosto de 1968, donde el papa va a desarrollar su pensamiento frente a la relación entre cristianismo y violencia. Estas son las ideas planteadas:

- La Iglesia debe favorecer todo esfuerzo por promover la renovación y la elevación de los pobres.
- La Iglesia no puede ser solidaria con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos.
- Ni el odio ni la violencia son la fuerza de la caridad de la Iglesia, que no puede escoger ni el marxismo ateo, ni la rebelión sistemática, ni el esparcimiento de sangre y la anarquía.
- La violencia no puede ser un ideal noble, ni un heroísmo glorioso, ni una teología complaciente.
- Errores del pasado y del presente no pueden llevar a la Iglesia a cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra la justicia que lleva a la hermandad y la paz.

Dentro de la Conferencia...

El hecho de que no aparezca mencionado explícitamente su nombre en las “Conclusiones” no quiere decir que Camilo Torres no haya estado presente en conversaciones y reflexiones dentro de la II Conferencia del Celam en Medellín. Su vida, sus mensajes y su insólita muerte suscitaban continuos y polémicos intercambios de opiniones sobre la opción armada como un camino para testimoniar un auténtico cristianismo revolucionario en el continente. El teólogo José Comblin afirma que todas y todos los participantes se acordaban de Camilo y no querían promover otros Camilos en América Latina. Pero daban fuerte apoyo a los movimientos que buscaban una revolución por medios pacíficos y el modelo era el Chile de Eduardo Frei, católico convicto y fervoroso.¹³ Este camino se expresó en la *Populorum Progressio* (PP 30-31), en los discursos del papa Paulo VI en su paso por Bogotá y, de una manera más elaborada, en el documento sobre paz en las “Conclusiones” de Medellín.

Ahí lo primero que se afirma es que “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina. No se puede abandonar a los impulsos de la emoción y de la pasión una decisión de la que depende todo el porvenir de los países del continente” (DM Paz 15). Para evitar esto, recuerda los criterios que derivan de la doctrina cristiana y del amor evangélico valiéndose de las

¹³ Cf. José Comblin, *De Medellín a hoy, Verbo Divino*, Santiago de Chile 2008.

palabras del papa en la instauración de la Jornada Mundial de la Paz del 1.º de enero de 1968 y en los recientes discursos en Bogotá. Hace una crítica a los cambios bruscos y violentos de las estructuras, a los que califica de falaces, ineficaces y no conformes a la dignidad del pueblo, proponiendo el camino alternativo de la concientización, la formación y la participación popular.

Lo segundo es la ineludible relación entre la justicia y la paz. El continente se encuentra en situación de injusticia “que puede llamarse de violencia institucionalizada”, lo que “exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras” que pueden llevar a la “tentación de la violencia”, y advierte no abusar de la “paciencia de un pueblo que soporta durante años” (DM Paz 16).

Tercero, es un llamado “a los que tienen una mayor participación en la riqueza, en la cultura o en el poder” para que no se opongan a las transformaciones profundas y necesarias, reteniendo y defendiendo violentamente privilegios, haciéndose “responsables ante la historia de provocar las revoluciones explosivas de la desesperación. De su actitud depende, pues, en gran parte el porvenir pacífico de los países de América Latina” (DM Paz 17).

Cuarto, a la paz se llega “por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular” (DM Paz 18).

Quinto, dirigido a quienes han puesto su esperanza en la violencia ante la gravedad de la injusticia y las resistencias ilegítimas al cambio. Les dice que la insurrección revolucionaria puede ser legítima en caso de tiranía evidente y prolongada, y también es cierto que “la violencia o revolución armada [...] engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas: no se puede combatir un mal al precio de un mal mayor”, repitiendo el #31 de la *Populorum Progressio*. Termina expresando su confianza en que el “dinamismo del pueblo concientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz” y en que los nuevos sacerdotes y diáconos sean capaces de comprender las angustias de los que sufren y “transformarlas no en cólera y violencia, sino en la energía fuerte y pacífica de obras constructivas” (DM Paz 19).

El jesuita Pierre Bigo, perito de la Conferencia, testimonia sobre la discusión del tema de “violencia” dejando entrever el ambiente controversial que la envolvió:

Esta parte sobre la violencia fue discutida y corregida cuatro veces en la Asamblea. Tocaba el punto sin duda más conflictivo del debate en la época, entre cristianos y entre Obispos. Fue lo más novedoso e inesperado de Medellín [...]. Varios de los obispos no querían que se tratara el tema de la violencia. La Comisión pensaba, al contrario, que debía entregar criterios en este campo.¹⁴

Con otra mirada y desde otros contextos, para la periodista alemana Hildegard Lüning era evidente la profunda conexión entre la Conferencia de Medellín, sus conclusiones y desarrollos posteriores con los planteamientos de Camilo Torres. Dice que

la conferencia Episcopal de América Latina está ampliamente de acuerdo con los análisis socioeconómicos del sociólogo Camilo Torres. Por supuesto que no estarán de acuerdo con las consecuencias políticas [...], con sus análisis socioeconómicos, Camilo Torres se ha visto confirmado por el desarrollo de la Iglesia Latinoamericana. En agosto de 1968, él no hubiera podido describir con más realismo que el Colegio Episcopal el círculo del subdesarrollo. Ahora, el mismo episcopado reconoce muy bien el oscuro panorama del subcontinente.¹⁵

¹⁴ Javier Darío Restrepo, *La revolución de los sotanas. Golconda 25 años después*, Planeta, Bogotá 1995, 38.

¹⁵ Hildegard Lüning, *Camilo Torres Restrepo. Sacerdocio y política*, Universidad Nacional, Bogotá 2016, 167.

Mientras en el lejano recinto de la montaña –el recién inaugurado Seminario Mayor de Medellín– la Conferencia llega a estos desafiantes acuerdos, abajo, en los populosos barrios de la ciudad, los sacerdotes camilistas del recientemente creado movimiento revolucionario Golconda (junio de 1968) organizan marchas de pobladores sin techo (tugurianos) reclamando sus derechos a vivienda digna y ayunos solidarios con quienes luchan por la justicia. Al tiempo, y de una manera espontánea, en el centro de la ciudad surgen “asambleas populares cristianas” de estudiantes, políticos, artistas y sindicalistas para avivar el debate público sobre la situación política y social de América Latina y discutir las respuestas que se estaban dando en el seno de la profética Conferencia que consideraban, sin embargo, clericales, moderadas y reformistas.¹⁶ Por supuesto, no podían faltar loas a Camilo Torres y el Che Guevara. Tenemos aquí expresión de una tensión vital que se ahondará en la posterior recepción eclesial de las “Conclusiones” de Medellín durante las siguientes dos o tres décadas, a la vez que crecen en poderosos sectores de la Iglesia esfuerzos de toda índole por impedirla, denigrarla o redireccionarla empezando por el “Contra-documento colombiano”¹⁷ que pretendió sustituir al documento de base en el seno mismo de la Conferencia. Pero esto será tema para una investigación aún pendiente.

¹⁶ Sobre esta tensión entre la asamblea sesionando en la cumbre de la montaña y los movimientos camilistas agitando el debate y la movilización social en los barrios y en el centro de la ciudad, ver Hernán Parada, *Crónica de Medellín*, Indo-American Press Service, Bogotá 1975; junto con Oscar Calvo Isaza y Mayra Parra Salazar, *Medellín (rojo) 1968. Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Planeta, Medellín 2012.

¹⁷ El contradocumento colombiano fue publicado íntegramente por los diarios *El Espectador* y *El Siglo* de Bogotá el día 5 de septiembre de 1968.

DESIGUALDAD, VIOLENCIA Y PAZ EN LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN. PERSPECTIVA TEOLÓGICO-CULTURAL

Fernando Verdugo y Tomás Arellano

Las desigualdades, la violencia y la paz en América Latina

Entre los asuntos que preocupan y de los que se ocupa la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (1968),¹ está el de la violencia. En efecto, en el documento “Paz” se afirma taxativamente: “La violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (DM Paz 15). Al indagar en sus causas, los obispos apuntan hacia algunas formas de desigualdad. Así, en el mismo documento se afirma, por ejemplo, que allí “donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz” (DM Paz 14). De esta constatación se pasa a la necesidad de “denunciar enérgicamente los abusos y las injustas consecuencias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, favoreciendo la integración” (DM Paz 23).

El presente trabajo tiene como propósito volver a abordar los temas de la desigualdad, la violencia y la paz en la Conferencia de Medellín. La novedad de esta relectura no está en indagar las causas históricas, sociales, económicas, etc., por las cuales los obispos llegaron a relevar esos problemas y su propuesta de solución, sino en verificar el carácter inculturado de este discurso magisterial latinoamericano. Su perspectiva, entonces, es teológico-cultural. Respondiendo al impulso del Concilio Vaticano II, que exhortó a las iglesias particulares a responder a la realidad de los pueblos y sus culturas en que están insertas,² consideramos que la Conferencia de Medellín fue señera en este empeño;

¹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

² La constitución *Lumen Gentium* reintrodujo el concepto patrístico de “iglesias particulares” y afirma que “en y a partir de ellas existe la Iglesia católica, una y única” (LG 23). Por otra parte, el decreto *Ad Gentes* subrayó el reconocimiento del legítimo pluralismo cultural vinculado a las diversas iglesias particulares (AG capítulos 2 y 3), además de ofrecer fundamentos cristológicos para favorecer dicho pluralismo: “la encarnación” de Cristo como modelo para la Iglesia en la tarea de insertarse en toda cultura y responder a ella (AG 11, cf. 22).

constituye un hito decisivo en la configuración de una Iglesia auténticamente latinoamericana.³ De la atención a los problemas propios de sus pueblos y culturas, surge de la Conferencia una Iglesia regional con rasgos y acentos propios. En particular, en este trabajo queremos poner de relieve y analizar las mediaciones culturales que inciden en la comprensión y formulación de la desigualdad, la violencia y la paz en la Conferencia de Medellín. Desde el resultado de este trabajo, pensamos que será posible captar mejor ciertas mediaciones culturales presentes en el discurso magisterial de Francisco, el primer papa latinoamericano, acerca de la desigualdad o la inequidad, como él la llama. En la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), por ejemplo, encontramos afirmaciones como la siguiente: “Hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia” (EG 59). Reconocemos en esta afirmación de Francisco un eco de Medellín que hoy tiene alcances mundiales; una lectura teológica inculturada en un contexto específico, que contribuye a comprender la sociedad globalizada. Al parecer, la manera de pensar la desigualdad o inequidad, como también la violencia y la paz desde la perspectiva de la fe cristiana en América Latina, sigue incidiendo a pesar de los cambios culturales que hemos experimentado en los últimos cincuenta años.

Fundamentación teórica y metodológica

Poco antes de la Conferencia de Medellín, la cultura, o mejor, las culturas comienzan a ocupar un espacio creciente en la preocupación pastoral de la Iglesia católica. En efecto, el Concilio Vaticano II constituyó un giro decisivo en la manera de abordar la cultura y de entender su relación con la fe cristiana. Baste recordar que en la constitución *Gaudium et Spes* (GS) se halla –por primera vez en un documento de la mayor relevancia– una clara definición de lo que es la cultura desde una perspectiva más antropológica y sociológica; es decir, como un fenómeno plural (GS 53). Unos años más tarde, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), el papa Pablo VI consideraba “la ruptura entre Evangelio y cultura... el drama de nuestro tiempo”. Por lo mismo, invitaba a toda la Iglesia a “hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas” (EN 20). Acogiendo el neologismo teológico y pastoral introducido por el papa Juan Pablo II en el magisterio, específicamente en la exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, la “inculturación” se presenta actualmente, al menos en círculos católicos, como un objetivo hacia el que se orienta la tarea evangelizadora encomendada por el Señor a la Iglesia, como una expresión que da cuenta de una adecuada interacción entre el Evangelio y las diversas culturas. La IV Conferencia del Celam, tenuta en Santo Domingo en 1992, es expresión de la recepción latinoamericana de ese neologismo teológico-pastoral, que, sin embargo, ha caído en cierto desuso con posterioridad.⁴ Sin embargo, el papa Francisco ha retomado la preocupación por los cambios culturales y la necesaria inculturación (cf. EG 41, 68-70, 116, 122, 126).

Para quienes se interesan por la “inculturación” desde una perspectiva teológica y pastoral, el análisis cultural se ha constituido en un ejercicio imprescindible para llevar a cabo la tarea de evangelizar al ser humano y sus culturas en la línea del Reino. El propósito del análisis es múltiple. Puede contribuir a captar cómo habla la gente, cuáles son para ella los signos del bien, del sufrimiento, del mal,

³ Cf. Fernando Verdugo, “Relectura de Medellín: desafíos actuales para la Teología”, *Teología y Vida* 59 (2018): 111-127; Clodovis Boff, “A originalidade histórica de Medellín”, *Convergencia* 317 (1998): 568-576.

⁴ Para un balance y perspectivas del concepto “inculturación”, véase la obra de Achiel Peelman, *Les nouveaux défis de l'inculturation*, Novalis, Ottawa 2007.

cuáles son los signos del poder y dónde se quiere estar respecto a él, qué signos tienen respecto del poder bueno y del poder malo, etc. En síntesis, se trata de percibir cómo organiza esa gente sus vidas y orienta su acción. El análisis cultural, por otra parte, puede ayudar a que la Iglesia particular ponga la fe en el lenguaje de la gente (cf. EN 63). En fin, puede facilitar que los teólogos cumplan mejor su tarea de discernir la sintonía entre la enseñanza de la Iglesia y el *Sensus fidei fidelium*.⁵

El análisis cultural consiste, fundamentalmente, en un esfuerzo sistemático por sacar a luz los sistemas de significación que son propios de una determinada sociedad o colectivo, y en virtud de los cuales los individuos que componen esa sociedad o grupo social diseñan sus vidas y construyen su mundo. Evidentemente, la Iglesia, y los teólogos en particular, no tiene métodos propios para acceder a lo cultural, sino que debe echar mano a los que le prestan disciplinas como la sociología y la antropología cultural.

En efecto, siguiendo a estas disciplinas, podemos considerar que cada cultura está constituida por un conjunto de sistemas de significación o, más bien, por subsistemas entrelazados entre sí que conforman un todo extremadamente frágil, en permanente proceso de reelaboración.⁶ Más que los contenidos, lo que interesa al análisis cultural es sacar a luz la estructura generadora de contenidos, la manera como significantes y significados se ordenan y se relacionan en un determinado momento de la existencia de una sociedad. De ahí que nuestra propuesta metodológica para sacar a luz las formas de significar la desigualdad, la violencia y la paz en la Conferencia de Medellín considere que el análisis semiótico es altamente adecuado para sacar a luz dicha estructura.

En particular, el método que utilizaremos se basa fundamentalmente en el análisis actancial desarrollado por Algirdas Julien Greimas.⁷ Haremos uso, de una manera simplificada, sobre todo de los procedimientos de descripción más generales que según él son “utilizables, al menos en la fase inicial, en el mayor número posible de campo”.⁸ De hecho hemos tenido ocasión de utilizar este método, con buenos resultados, tanto para estudiar las mediaciones culturales que inciden en la concepción de la salvación de un importante teólogo latinoamericano⁹ como, también, para explicitar la cultura compartida desde la cual los pastores participantes en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada el 2007 en Aparecida, interpretaron la realidad y configuraron sus propuestas pastorales.¹⁰

Haciendo uso, entonces, de este método de análisis cultural para fines teológico-pastorales, consideramos que el presente estudio puede ofrecer una nueva aproximación a Medellín, intentando captar el carácter “inculturado” de este discurso magisterial y pastoral. Conviene dejar en claro que no se trata de estudiar cómo aborda Medellín el tema de la evangelización de las culturas y la inculturación,

⁵ Sobre el rol de los teólogos en relación al *Sensus fidei fidelium*, véase Comisión Teológica Internacional, “El *Sensus fidei* en la vida de la Iglesia”, BAC, Madrid 2014, especialmente 71-74.

⁶ Para una aproximación más antropológica de la cultura, se puede consultar la obra clásica de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona 1992. Y, en una línea más sociológica, Zygmund Bauman, “La cultura como concepto,” en *La Cultura como praxis*, Paidós, Barcelona 2002, 95-175.

⁷ Algirdas Julien Greimas, *Semántica Estructural. Investigación metodológica*, Editorial Gredos, Madrid 1973. Como instrumental de apoyo, se puede consultar también Algirdas Julien Greimas y Joseph Courtes, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1993.

⁸ Greimas, *Semántica Estructural*, 217. Para una explicación del método semiótico aplicado a fines teológicos, puede consultarse: Jean Claude Giroud y Louis Panier, *Semiótica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos*, tomo 59, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1988, especialmente 46-55.

⁹ Fernando Verdugo, *Relectura de la Salvación cristiana en Juan Luis Segundo. Estudio de las mediaciones culturales subyacentes a su soteriología de los años ochenta*, Colección: Anales de la Facultad de Teología 54, Universidad Católica de Chile, Santiago 2003. La explicación del uso simplificado del método actancial de Greimas se puede encontrar en las páginas 51-61.

¹⁰ Fernando Verdugo, “Aparecida: perspectiva teológico-cultural”, *Teología y Vida* 49 (2008): 673-684.

que, como hemos visto, son temáticas que se explicitan con posterioridad a esta conferencia general.¹¹ Más bien, se trata de analizar cuáles son para los obispos reunidos en la II Conferencia del Celam los signos del bien y del mal, cuáles son los signos del poder y quiénes lo detentan, etc. Dicho de otro modo, queremos estudiar cuáles son los sistemas de significación mediante los cuales los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de los fenómenos de la desigualdad, la violencia y la paz, y orientar la acción en dicha realidad. Así, podremos verificar de qué modo intentan poner la fe en los términos de la gente y, eventualmente, ver su pertinencia 50 años después.

Elección del texto dentro del corpus

El método actancial inspirado en A. J. Greimas, útil para una nueva lectura de la Conferencia de Medellín, recomienda comenzar por delimitar el texto a analizar. El texto se establece atendiendo a un “corpus” o conjunto de mensajes seleccionados con vistas a la descripción de un modelo lingüístico. Con este conjunto de mensajes –suficientemente representativo en relación con la totalidad del discurso, exhaustivo y homogéneo– se pretende asegurar una base adecuada, desde la cual luego se pueda seleccionar o extraer el “texto” que se ha de analizar. Esta selección o extracción del “texto” se realiza reteniendo los elementos de significación articulados en torno a un tema o “isotopía principal” y que se hallaban implícitamente contenidos entre los demás elementos en el corpus. Pues bien, el tema o isotopía principal será la paz y aquello que la amenaza en América Latina.

Luego de una lectura exhaustiva de las “Conclusiones” de Medellín, que constituye el corpus de nuestra investigación, constatamos que la desigualdad, la violencia y la paz aparecen estrechamente relacionadas en el segundo documento, titulado “Paz”. Más aún, el concepto “desigualdad” o “desigualdades” solo aparece en este documento de los 16 que conforman las “Conclusiones”. Como veremos, la desigualdad aparece como un significante para expresar un mal decisivo que atenta contra la paz, el valor deseado en el escenario desde el cual hablan y para el que hablan los obispos latinoamericanos. Luego del análisis del texto escogido, se tendrá que verificar si otros textos del corpus aportan elementos nuevos.

El método actancial nos hace poner especial atención en la “estructura narrativa” de un texto. En efecto, cualquier material o texto que sirva de base para un análisis cultural –ciertamente un cuento o novela, pero, también, un discurso político, magisterial, teológico, etc.– tiene un componente narrativo y puede, por tanto, considerarse conforme a la estructura narrativa que encierra.¹² En nuestro estudio del texto de Medellín, habrá que poner especial atención en la situación inicial y la situación final presentes en el mundo del texto, como también en las acciones que hacen transitar de una situación a otra y en los actores que las realizan. En este ejercicio que busca desentrañar los sistemas de significación del documento “Paz”, pondremos de relieve los principales paradigmas que conforman no solo la cultura compartida por los obispos que elaboraron dicho documento, sino, también y de alguna manera, por los teólogos y comunidades que hicieron llegar sus aportes.

¹¹ Sin embargo, cf. Raymundo Damasceno Assis, *Evangelización e inculturación en el documento de Medellín. Cuestiones teológicas*, tomo 35, n.º 84, 2008, 215-225.

¹² Cf. Greimas y Courtes, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, artículo “Narrativité”, 249-250. Jean Claude Giroud y Louis Panier, en *Sémiotica. Una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos ofrece herramientas para realizar un análisis del nivel narrativo de un texto, el cual busca dar forma al despliegue en el discurso de las situaciones y de las acciones o de los estados y transformaciones. El esquema narrativo organiza el encadenamiento de los enunciados de un texto en cuatro fases lógicamente ligadas entre sí: la manipulación, la competencia, la performance y la sanción. Dentro de cada una de estas fases se establecen ciertas relaciones entre los papeles y entre los actantes que aseguran los estados y las transformaciones*, 50-53.

Por razones de espacio, no podemos aquí dar cuenta en detalle del análisis semiótico aplicado al documento “Paz” de Medellín. Dicho análisis podrá encontrarse en una versión ampliada de este escrito que esperamos publicar prontamente. Pasaremos directamente al capítulo conclusivo, donde presentamos la matriz cultural. Para seguir mejor nuestra presentación, sugerimos una lectura previa del documento “Paz”. Se podrá apreciar en este, como en los demás documentos de la Conferencia, la adopción del método ver-juzgar-actuar, al igual que lo había hecho la constitución conciliar *Gaudium et Spes*. Se comienza por un esfuerzo de comprensión acerca de los fenómenos que atentan contra la paz en América Latina, luego se pasa a una iluminación o reflexión doctrinal, para concluir con orientaciones pastorales. Sin embargo, como veremos, el análisis del componente narrativo no sigue necesariamente el mismo orden.

La matriz cultural

En este capítulo procederemos a destacar, brevemente y a modo de conclusión, las principales mediaciones culturales que surgieron del análisis del documento “Paz” de la Conferencia de Medellín, y que las hemos visto operando en la comprensión y formulación de la desigualdad, la violencia y la paz en América Latina. Ellas constituirían una suerte de matriz cultural o entramado de significación sobre el cual se asienta y cobra sentido la propuesta cristiana para el presente de la región, en relación con los asuntos que la afligen. Será esta, también, la oportunidad de verificar si la matriz cultural desentrañada a partir del “texto” examinado se confirma en los demás textos del “corpus”. Para ello, veremos si una lectura atenta, en clave semiótica, de los demás “textos” del corpus informa o completa la matriz o modelo construido.¹³

Cabe insistir que este ejercicio de relevamiento de la matriz cultural tiene como énfasis no el contenido mismo de lo comunicado, cuanto la forma como se interpreta y se organiza ese contenido, con vistas a hacer algo con ello. Presentaremos las mediaciones culturales bajo la forma de paradigmas, de modo que se destaque el elemento de contraste. Así, queda más claro que dentro de una sociedad –como es la de América Latina o cualquier otra– puede haber distintas mediaciones y significados en pugna. Porque, al fin y al cabo, un discurso teológico-pastoral como el de Medellín –como cualquier otro, por lo demás– conlleva una “negociación de significados” corrientes y necesarios en toda sociedad que deba hacer frente a los desafíos de la identidad y del cambio.

Países de América Latina y la historia vs. países del extranjero y la historia

Para reconstruir la matriz cultural partamos por los paradigmas de espacio y tiempo, el ámbito donde se sitúa el hablante y sus interlocutores, donde acontece lo que se narra y en el que se proponen unas acciones.

El escenario del relato, lo que se describe y desde donde se habla está delimitado espacialmente por “los países de América Latina”, que se distinguen de otros países que están en el “extranjero”. Y en relación con el tiempo, lo que importa no es tanto la medición del mismo, cuanto lo que allí acontece.

¹³ Sobre los procedimientos de verificación propuestos por Greimas, véase *Semántica estructural*, 218-221.

Podemos decir, entonces, que el espacio configura una identidad y el tiempo, una relevancia. De lo que se trata es que “nuestros países” sean “agentes de su propia historia” como parecen serlo aquellos que están en el extranjero.

Leyendo otros textos del corpus, encontramos significantes de espacio y tiempo similares que confirman este paradigma. Por ejemplo, en el documento “Justicia” encontramos el siguiente enunciado: “Todos los sectores de la sociedad [...] deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida” (DM Justicia 15). Se aprecia aquí que “Latinoamérica” es el lugar, cuyos sectores o habitantes deben unirse para llegar a ser “agentes” del propio desarrollo en el tiempo. En otro documento, hacia el final de “Mensaje a los pueblos de América Latina”, se encuentra el siguiente enunciado que alude a la historia de otros pueblos que están fuera de América Latina: “A otros pueblos que superaron ya los obstáculos que nosotros encontramos hoy, les recordamos que la paz se fundamenta en el respeto de la justicia internacional”.¹⁴

Colectivos humanos que favorecen la paz vs. colectivos que la amenazan

El análisis nos ayudó a describir la figura de los actantes-sujeto, es decir, de aquellos personajes o actores que ejecutan determinadas acciones en el texto. Nos fijamos en la posición que ocupan en la narración, que –según Greimas– puede ser de destinador, protagonista, oponente, adyuvante o beneficiario. Además, atendimos a las funciones y cualificaciones que se le atribuyen a cada personaje.

Pues bien, en el análisis constatamos que los actantes-sujeto en este escenario donde la paz es amenazada y buscada son básicamente actores humanos. Hemos verificado que lo mismo sucede en los demás textos del corpus: son actores humanos los que intervienen en los escenarios respectivos con el propósito de una comunicación. Los males de los que se trata en el documento “Paz” (y que retomaremos más adelante), excepto cuando se menciona la miseria que –según el texto– también puede deberse a “causas naturales”, son todos resultado de acciones humanas. En cuanto a las acciones orientadas a superar los males y alcanzar la situación final identificada con la paz o desarrollo integral, son esperadas igualmente de seres humanos: el cristiano, el pueblo de Dios, los sectores oprimidos o populares, los pastores y todos los que estos logren sumar a la tarea (colegios, universidades, administración judicial, poderes públicos, medios de comunicación social, responsables de las diversas confesiones religiosas, hombres de buena voluntad de las naciones desarrolladas, etc.) en sus respectivas naciones o escenarios.

“Dios” o “el Señor”, que es mencionado en el relato, aparece como adyuvante del destinador-pastores; es decir, como figura que sirve al destinador para fundamentar su acción persuasiva ante el protagonista del programa. Pero también como una figura adyuvante que provee de unas “competencias” –el amor y la paz– a los llamados a ser protagonistas en este relato. Lo hace mediante “Cristo”: actor humano de otra historia o relato que reconcilia a todos los hombres con el Padre y sirve de ejemplo para esta historia (cf. 14b y c). Dios está presente, pero no actúa directamente en la historia sino como “fundamento” de los pastores y en “el corazón” de los protagonistas del desarrollo o de la paz.

Digamos, entonces, que estamos frente a una representación cultural moderna y no mítica, en la cual seres sobrenaturales intervendrían directamente en el escenario. Pero, además, podemos concluir

¹⁴ Celam, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 37.

que este elemento de la matriz cultural “negocia” o acentúa la dimensión social o colectiva de los actores, tanto de los que amenazan la paz como de aquellos que la construyen o favorecen. En este escenario importan las acciones colectivas, por sobre las individuales, con vistas a conseguir el objetivo del programa. De ahí la manera como hemos expresado el paradigma que trata de los actores del relato.

Desigualdades injustas que generan violencia vs. violencia que genera injusticias

En el escenario del relato que estudiamos, construido con vistas a que sea comprendida y promovida la paz, además de los personajes (actantes-sujeto), se incluyen ciertas cosas y conceptos que, de acuerdo con la nomenclatura de Greimas, denominamos “actantes-objeto”. Estos suelen ir acompañados de predicados, sobre todo de carácter calificativo. Las cosas o conceptos mediante los cuales se diseña el “mundo del texto” pueden ser prácticos y míticos: es decir, objetos cognoscibles mediante los sentidos corporales (objetos prácticos), o bien mediante la imaginación o el entendimiento (objetos míticos).

Tras haber realizado el análisis de los distintos actantes-sujeto y actantes-objeto mediante los cuales se organiza el escenario y sus males, pudimos detectar que el drama de América Latina está marcado por una situación inicial negativa denominada “subdesarrollo”. Esta situación, siguiendo la estructura narrativa del relato, se contrapone a la situación final prevista que se denomina “desarrollo”, el “nuevo nombre de la paz”. Desde la perspectiva de los pastores o hablantes del discurso, el mal capital desde el cual derivan todos los demás males es el subdesarrollo, calificado de situación “injusta” y “menos humana”. De esta situación se propone transitar –mediante una serie de acciones que constituyen el programa del relato– hacia un estado o situación donde se alcanza el desarrollo o la paz, que reconocimos como el objeto-valor del relato.

Entre los diversos objetos que sirven para significar los distintos males que, de alguna manera, se vinculan con el “subdesarrollo” y constituyen también una “amenaza para la paz”, relevamos “las tensiones” o malas relaciones sociales e internacionales, “la marginalidad”, las “desigualdades excesivas”, el “poder ejercido injustamente”, “la dependencia” económica y política y, finalmente, los obstáculos para “la integración”. No podemos enumerar y repetir aquí los paradigmas subyacentes a esos significantes de males, pero sí destacar que “las desigualdades injustas”, además de ser un significante para males específicos, tiene también las características de un “código” implícito en el texto y que es decisivo para la comprensión del subdesarrollo y los demás males.¹⁵

En efecto, todos los males relevados y analizados coinciden en que perjudican solo a algunos de los actantes-sujetos, no a todos los países ni a toda la población por igual; son males que unos padecen (sectores populares, naciones latinoamericanas) y, en cambio, otros no (sectores acomodados, naciones extranjeras). Tenemos, entonces, que los males hallados “en el mundo del texto” tienen que ver con desigualdades al interior de cada país y entre los países, siendo dichas desigualdades mayores que las que el mismo texto explicita. Si bien estas aparecen mencionadas en algunas ocasiones como

¹⁵ El “código”, en el análisis semiótico, constituye una norma que regula el funcionamiento interno de los significantes o signos, las relaciones entre ellos y la comunicación que hacen posible. Tanto los paradigmas como muchos de los códigos normalmente no se explicitan y, sin embargo, son fundamentales para crear e interpretar los mensajes o enunciados que circulan en una cultura. Robert Schreiter, *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, New York 1993, 49-73, ofrece una descripción detallada del análisis semiótico con fines teológicos y pastorales, en la que sugiere prestar especial atención tanto a los paradigmas como a los códigos para la descripción de una cultura.

un mal particular, subyacen también como código o norma que regula y mide todos los elementos que conforman el drama.

Así, por ejemplo, el problema de la distribución de los bienes y de los males configura “sectores” o “clases” dentro de las naciones o países, “centros” y “periferias” en el contexto internacional. La desigualdad económica divide a los sujetos entre sectores acomodados y sectores faltos de lo necesario, entre países pobres y países ricos; la desigualdad política o de relación con el poder divide entre sectores poderosos y sectores oprimidos, entre países imperialistas y países dependientes; la desigualdad cultural divide entre sectores que tienen gran participación en la cultura y sectores que viven en la ignorancia e impedidos de participar en ella, etc. Podemos decir, entonces, que en la matriz cultural que subyace al discurso de los obispos, la identidad de los sujetos que figuran en el escenario no está definida por la propia subjetividad, sino condicionada por los vínculos sociales y, sobre todo, por los objetos (míticos, principalmente) con que se los asocia. No son ellos quienes se autodefinen, sino la desigualdad (socioeconómica, política, cultural) que los regula.

Las desigualdades regulan y dan forma a todo el escenario y drama del relato, y, por ende, constituyen un componente fundamental de la matriz cultural desde donde se comprende el subdesarrollo, el mal capital, y los demás males del relato que se oponen a la paz, el objeto-valor deseado. Es comprensible, entonces, que en un enunciado o sintagma que parece recapitular y sintetizar todos los males descritos se afirme lo siguiente: “Allí [...] donde existen injustas desigualdades entre hombres y naciones se atenta contra la paz” (DM 14a). Situación que se interpreta teológicamente por los pastores, en su posición de destinador epistémico, como “un rechazo del don de la paz del Señor”, como “un rechazo del Señor mismo (Cf. Mt 25, 31-46)” (DM 14c).

Son las “desigualdades injustas”, presentes en todas las dimensiones y actores del mundo del texto, las que constituyen una contrariedad o amenaza para la paz; ellas generan o despiertan “violencia”. De ahí que hayamos formulado este paradigma de la matriz cultural, en uno de sus polos, como “desigualdades injustas que generan violencia”, mientras que en el otro polo se encuentran las visiones que ven en la “violencia que genera injusticias”. Se ha de advertir, sin embargo, que esta relación paradigmática en rigor no es de total oposición o mutua negación, sino de prioridad. Dicho de otro modo, en el discurso de los obispos o hablantes del texto no se excluyen ninguno de los elementos de significación que conforman el paradigma, pero se organizan siguiendo una determinada secuencia para el establecimiento del programa.

En esta línea, cabe recordar que la “violencia” figura entre los males que más preocupan en este escenario. Ya en la introducción de este trabajo, antes de iniciar el análisis, habíamos detectado que, para los obispos reunidos en Medellín, “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (DM 15). Pues bien, luego de la indagación acerca de los sistemas de significación mediante los cuales los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de este “grave problema” y orientar la acción en dicha realidad hemos constatado que se distinguen dos tipos de violencia. Por un lado, está la violencia que surge como (re)acción ante las injusticias y resistencias al cambio (DM 19). Narrativamente, se presenta como un aspecto polémico en cuanto al programa para salir del subdesarrollo o situación inicial, que emprende un antisujeto que –se da a entender– sucumbe a la “tentación” (DM 16) y pone en la violencia su “esperanza” (DM 19). Y, por otro, está la llamada “violencia institucionalizada”, estructural, que –ejercida por actores que figuran como oponentes en el relato– genera o mantiene carencias y dependencias, es decir, injustas desigualdades que afectan a “poblaciones enteras” (DM 16). Ambas violencias son sancionadas negativamente: con palabras de Pablo VI, se afirma que “la violencia no es cristiana ni evangélica (Pablo VI, Bogotá, 23.08.68 y 24.08.68)” (DM 15). De la primera o “revolución armada” se dice que “generalmente engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas” (PP 31) (19). La segunda, denominada también “opresión ejercida por los grupos de

poder”, “puede dar la impresión de mantener la paz y el orden, pero en realidad no es sino ‘el germen continuo e inevitable de rebeliones y guerras’ [Pablo VI, 01.01.68] (14)”. Como vemos, este polo del paradigma entra en una secuencia interminable.

Se entiende entonces que, sin negar uno u otro componente del paradigma, los obispos los organizarían siguiendo otra secuencia, es decir, determinando la trayectoria que los personajes que figuran de protagonistas han de llevar a cabo. Ellos anteponen unas competencias a adquirir y unas acciones que harían posible superar las “injustas desigualdades” y así alcanzar el desarrollo y la paz. En el enunciado “(la paz) supone y exige la instauración de un orden justo” (DM 14a) se confirma la prioridad que reconocemos al primer polo del paradigma. Esto, porque, como hemos visto, la “violencia institucionalizada” genera desigualdades injustas y la “revolución armada”, nuevas injusticias y desequilibrios. En ambos casos, la “violencia” es sancionada negativamente por el destinador epistémico.

Por último, como validación de este paradigma en los demás textos del corpus, es importante señalar que los significantes “desigualdades” y “violencia” solo aparecen juntos en el documento que hemos analizado y en ningún otro de los 15 documentos conclusivos de Medellín. Más aún, el significante “desigualdades” o afines ni siquiera aparecen en los demás documentos conclusivos. Sin embargo, es posible hallarlos en un mismo enunciado o sintagma en el mensaje final de los obispos participantes en Medellín, al cierre de la Conferencia:

América Latina parece que vive aún bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no solo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común.¹⁶

Destacamos en el párrafo el significante “desigualdades”, calificadas de “profundas”, y el significante “violencia”, calificada de “brote” o consecuencias de la primera, mostrando cómo ambos conforman este paradigma de la matriz cultural. Cabe señalar, además, que encontramos estos mismos significantes, en relación con la “paz”, en el discurso del papa Pablo VI en la apertura de la II Conferencia:

Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insostenibles de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad. Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente. Para reparar errores del pasado y para curar enfermedades actuales no hemos de cometer nuevos fallos, porque estarían contra el Evangelio, contra el espíritu de la Iglesia, contra los mismos intereses del pueblo, contra el signo feliz de la hora presente que es el de la justicia en camino hacia la hermandad y la paz.¹⁷

¹⁶ Mensaje a los pueblos de América Latina, del día 6 de septiembre de 1968, en Celam, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 32.

¹⁷ Discurso de S. S. Pablo VI en la apertura de la II Conferencia, proclamado en Bogotá el día 24 de agosto de 1968, en Celam, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 26

Hemos subrayado los significantes “graves y opresoras desigualdades”, la “violencia” como acción transformadora –con la que el hablante no se identifica y, más bien, valora negativamente– y la “paz” como situación a la que hay que caminar. Si este estudio hurgara sobre el origen o influencias en los paradigmas que modelan la matriz cultural de Medellín, encontraría ciertamente en este discurso de Pablo VI un hito clave como lo son, también, los “estudios sobre la situación del hombre latinoamericano” (DM Justicia 1) de los cuales los obispos, y sus equipos de trabajo, dan a entender que se nutrieron.

La paz como desarrollo integral vs. la paz como ausencia de violencias

Luego de destacar lo que, a nuestro juicio, constituye el paradigma principal que da cuenta del drama o situación inicial del relato, corresponde hacer lo mismo en relación con la situación final prevista o deseada para América Latina. Tras haber realizado un análisis exhaustivo de los actantes-sujeto y actantes-objeto con los cuales se construye esa situación final, podemos concluir que, siendo la “paz” el objeto-valor, el significante “desarrollo integral” es parte del polo paradigmático destacado por los obispos reunidos en Medellín. Y, a su vez, conforma el sistema de significación o matriz cultural desde donde se desea y piensa la paz en América Latina.

Esta conclusión es más evidente que la realizada en el apartado anterior, puesto que los mismos pastores o hablantes ofrecen un indicio neto al comenzar el discurso haciendo suyo un enunciado de Pablo VI: “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 87) (1), y precisando más adelante, en el mismo discurso: “El desarrollo integral del hombre, el paso de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, es el nombre nuevo de la paz” (DM 14a). Es decir, homologan o valoran dicho desarrollo como el logro del objeto-valor que es la paz. Nos queda, entonces, sintetizar o recapitular lo que connota ese “desarrollo integral” y distinguirlo del otro polo del paradigma, que consideraría la paz como mera ausencia de violencias en el escenario de América Latina.

Para esta tarea no podemos dejar de tener presentes, como trasfondo o situación de contraste, las “desigualdades injustas” a todo nivel (dentro de los países y entre los países), pues generan violencia y, por ende, constituyen una amenaza contra la paz. Junto con los demás males que conforman el drama de América Latina, tales desigualdades dañan la dignidad de los hombres (impiden a unos la satisfacción de sus legítimas necesidades, subyugan su libertad, niegan el reconocimiento de su identidad, marginan, etc.) y erosionan la fraternidad (dan lugar a abusos económicos, opresión política, dependencias, nacionalismos, etc.). De ahí que las acciones o funciones que conducen a la paz implican la transformación de las malas relaciones y estructuras sociales, como también el respeto de la dignidad de los hombres y de los pueblos para, en definitiva, terminar con las injustas desigualdades.

Por otro lado, si retomamos y reorganizamos narrativamente los elementos de significación analizados, es posible establecer de manera lógica el recorrido de las competencias y funciones que se esperan del actante protagonista para el cumplimiento del programa establecido por el destinador. Así, el protagonista o sujeto operador –el pueblo de Dios, los pastores y todos aquellos que se sumen al programa– ha de acoger “el amor y la paz” en el corazón como dones de Dios necesarios para la acción, además de adquirir otras competencias tales como “conciencia”, “organización” y “participación”, “poder”, capacidad de adaptación, audacia e inventiva, etc.; ha de instaurar la “justicia” u “orden justo” como estado previo; ha de considerar las funciones encomendadas como un “quehacer permanente” y realizarlas “desde adentro”; todo ello con vistas a alcanzar el “desarrollo integral”, el “nuevo nombre de la paz”.

Ya hemos destacado suficientemente que el desarrollo integral implica la humanización constante de las relaciones, a saber, un proceso permanente de transformación de las relaciones (sociales, económicas, culturales, internacionales, etc.), de modo que sean cada vez más justas y aseguren el respeto de la dignidad de todos y la fraternidad entre todos los hombres. De manera similar a como operan las “desigualdades injustas” en relación con la situación inicial o drama en América Latina, el “desarrollo integral” también tiene las características de un “código” o norma que regula y mide los demás elementos que conforman la situación final.

Por último, conviene detenerse un momento en el otro polo del paradigma, que sería lo propuesto por dos actantes-sujeto que figuran como oponentes en el escenario. Estos entienden la paz como ausencia de violencia: ausencia de violencia subversiva para unos, ausencia de violencia estructural para otros.

Como hemos visto en el apartado anterior, en la manera de representarse la realidad los obispos no se excluye la violencia como un problema. Al contrario, figura entre los males que más preocupan. Sin embargo, su comprensión se desmarca de aquella que tendrían los oponentes que considerarían la paz como logro de la “tranquilidad”, o los que considerarían la paz como resultado de la “revolución”. Ambas, hemos visto, son valoradas o sancionadas negativamente por el destinador. La primera, por que al priorizar el problema de la violencia subversiva termina reprimiendo los intentos de cambio, encubriendo las injusticias y generando nuevas rebeliones; mientras que con la segunda, buscando la superación de la violencia estructural, fuerzan cambios bruscos desde afuera, sin respetar la dignidad del pueblo que, por el contrario, requiere de una adecuada toma de conciencia, preparación y participación de las personas.

Desde la perspectiva de los pastores, la paz sí contempla la superación de las violencias (subversivas, represivas y estructurales), pero apunta a una comprensión más amplia y por otra vía. Es más amplia porque ha de abarcar todas las dimensiones del hombre y a todos los hombres, es decir, considerar la dignidad y la fraternidad. Ese es, a su vez, el significado al que apunta el significante “desarrollo integral”, el cual también regula los demás significantes con los que se significa el estado final identificado con la paz. Se trata de otra vía, porque los actores que encarnen el rol de protagonista han de operar las transformaciones mediante unas acciones que se califican de “paz activa” y que –sustentadas en la paz de y con Dios– generan cambios desde adentro y traen la paz con todos.

En cuanto a la verificación del paradigma en otros textos del corpus, podemos señalar que el significante “desarrollo integral”, explícitamente tomado de Pablo VI (PP 20) y propugnado por los obispos como objetivo para el continente o “de nuestros pueblos”, aparece 10 veces en el corpus sin contar la ocurrencia en el texto analizado.¹⁸ En algunos de ellos aparece en el mismo enunciado contrapuesto a algún tipo de “injusticia” o a “servidumbres injustas” (DM Justicia 5; DM Educación 8).

Para terminar, pensamos que puede ser interesante ofrecer una representación ordenada y lógica de la forma del contenido desplegado en el discurso de los obispos en Medellín.¹⁹ La figura 1 nos permite visualizar los valores y antivalores “elementales” en juego en la matriz cultural:

¹⁸ Además de “Paz”, ver los documentos conclusivos “Justicia” (5, 15), “Familia y demografía” (7) y “Educación” (2, 6, 8, 16), “Sacerdotes” (19) y “Formación del clero” (33e).

¹⁹ El análisis semiótico propuesto por Giroud y Panier, con fines teológicos, sugiere hacer el esfuerzo por “dar una representación ordenada y lógica de la forma del contenido”. Se trata de medir los desniveles y juegos de diferencias que se han ido detectando en el análisis discursivo y narrativo del texto y, si es posible, “ofrecer una representación lógica de ellos”, 53s.

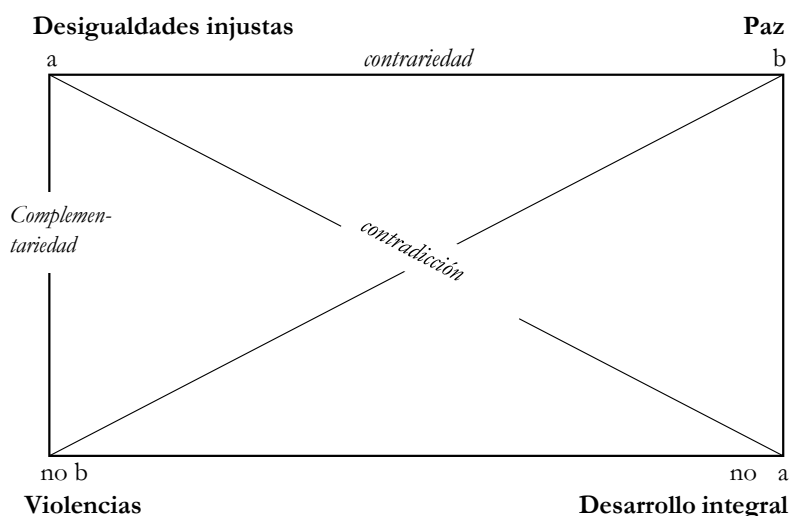


Figura 1. Matriz teológico-cultural

Fuente: Fernando Verdugo.

La matriz opone primariamente a las desigualdades injustas con la paz, y no con la violencia en cualquiera de sus expresiones. Estas encuentran su explicación en las desigualdades, así como el desarrollo integral permite entender cómo se entiende la paz en este escenario. No se trata simplemente de pasar de la violencia a la paz, sino de las desigualdades injustas a la paz, la cual comporta el desarrollo integral de todos en América Latina.

Balance teológico-cultural y perspectivas

Luego de un extenso y necesario análisis semiótico del texto “Paz” de Medellín, podemos afirmar que este documento constituye un ejercicio genuino y señero de “inculturación” de la fe con propósitos pastorales. Mediante el análisis hemos podido desentrañar los sistemas de significación subyacentes y, sobre todo, sacar a luz la matriz cultural desde la cual los obispos organizan la realidad latinoamericana, para dar cuenta de los fenómenos de la desigualdad, la violencia y la paz, y orientar la acción de los creyentes y hombres de buena voluntad en un tiempo y espacio determinados. Hemos reconocido elementos de significación que provienen de la tradición cristiana, de magisterio conciliar y pontificio, y otros que, como ellos mismos dan a entender, provienen de los estudios sociales. En efecto, en el discurso interactúan categorías o conceptos que provienen de tradiciones y campos semánticos muy distintos: por ejemplo, el “subdesarrollo” del campo socioeconómico; la “situación de injusticia”, de la ética; el “pecado”, del teológico; etc. La perspectiva creyente de los obispos, al evaluar la realidad latinoamericana y orientar la acción en ella, busca entroncarse en comprensiones de la realidad que todos entiendan, aunque sean conflictivas, de modo que su propuesta o discurso sobre la paz sea evangélico y culturalmente relevante.

A 50 años de distancia, creemos que es importante valorar teológicamente el trabajo realizado por los pastores congregados en Medellín, el cual buscaba interpretar la compleja y convulsionada realidad latinoamericana y orientar la acción en ella. En el empeño por discernir la realidad contaron no

solo con la asistencia del Espíritu, sino también con el apoyo de teólogos y otros asesores. Además, como ellos mismos confiesan, con sus propuestas de acción no pretendían “competir con los intentos de solución de otros organismos nacionales, latinoamericanos y mundiales”, sino “alentar los esfuerzos, acelerar las realizaciones, ahondar el contenido de ellas, penetrar todo el proceso de cambio con los valores evangélicos”.²⁰ Al analizar semióticamente, por ejemplo, la manera como abordan los obispos el problema de “la violencia”, que, para ellos, constituía “uno de los problemas más graves que (entonces) se plantean en América Latina” (Paz 15), hemos podido constatar que, además de mostrar gran apertura para dejarse ayudar por las ciencias teológicas y sociales, realizaron un notable ejercicio de recepción creativa tanto del Concilio Vaticano II como de la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI. Fue así como se generó un cambio de paradigma y de matriz cultural. En efecto, para responder a la realidad desde la fe y en diálogo con otras mediaciones socioanalíticas, ellos sitúan en posición opuesta a la paz no la violencia, sino las desigualdades injustas. Haciendo frente a estas es como se puede alcanzar la paz, que, en América Latina, necesitaba un nuevo nombre: el desarrollo integral de todos. Hay, pues, una auténtica “inculturación” de la fe en la región. Antes de que existiera ese neologismo teológico, los obispos mostraron una senda que reclama ser recorrida hoy en América Latina, cuando nos apremian también profundas transformaciones.

Casi 50 años después de Medellín, hay elementos de significación y de la matriz cultural que todavía parecen estar vigentes. En efecto, Francisco, el primer papa latinoamericano, llevará a escala mundial los énfasis y aportes de la II Conferencia General del Celam, claro que en un contexto evidentemente muy distinto al de Medellín. A diferencia de entonces, hoy se vive una globalización acelerada, facilitada por un desarrollo de la informática y de las comunicaciones que impacta diversos ámbitos de la vida humana y de los pueblos. Si bien ha finalizado el contexto de guerra fría que condicionaba a Medellín, la pobreza persiste en amplios sectores de la población, emergen y se acrecientan nuevas formas de exclusión acompañadas de una degradación medioambiental y surgen otras guerras de gran magnitud donde el componente religioso se esgrime como una de sus causas.

En este escenario, el discurso de Francisco se devela influenciado por lecturas que han evidenciado la necesidad de hacer inteligible la heterogeneidad de actores, conflictos y espacios involucrados en el problema, por ejemplo, de la desigualdad. Así, a partir de importantes documentos del pontificado de Francisco tales como la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) y la encíclica social *Laudato Si'* (LS), es posible apreciar dos elementos claves. Por una parte, una cierta continuidad con las inquietudes de Medellín en torno a la desigualdad excesiva o injusta, la cual él prefiere llamar “inequidad” probablemente para destacar su connotación ética. Por otra, el discurso de Francisco en estos documentos también se caracterizaría por ciertos desplazamientos en la conceptualización de las desigualdades sociales y económicas. Así, en EG es identificable una conexión temática y discursiva con Medellín sobre la relación entre inequidad y violencia: la injusticia instalada socavaría las bases de cualquier sociedad puesto que es “el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor” (EG 59). Pero, además, Francisco reflexionará en torno a los nuevos conflictos, espacios y actores de la desigualdad en el escenario global. En efecto, en un tono crítico y consciente del modelo económico globalizado, el papa afirma en LS que “la visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad, porque los recursos pasan a ser del primero que llega o del que tiene más poder: el ganador se lleva todo” (LS 82). Los procesos de degradación ambiental, afirma allí mismo, afectan de tal manera que profundizan las injustas desigualdades, constituyen una fuente de

²⁰ Mensaje a los pueblos de América Latina, en Celam, *Medellín. Conclusiones: la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, 33.

iniquidad, pues “el ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos” (DM 48). “El desafío urgente de proteger nuestra casa común –dirá Francisco– incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (DM 13). Resuenan aquí, sin duda, los temas de la injusticia, la desigualdad, la violencia, el desarrollo integral tratados en Medellín, pero de los cuales se reconoce ahora un alcance mundial con algunos desplazamientos. A través de Francisco, Medellín sigue siendo significativo y relevante.

“QUE TODOS LOS PERUANOS SEAN AUTORES DE SU DESTINO”. LAICADO, CAMBIO HISTÓRICO Y EL COMPROMISO PÚBLICO EN EL PERÚ (1962-1971)

Rolando Iberico Ruiz

Introducción

El presente trabajo estudia el proceso de radicalización de los laicos en el Perú en la línea liberacionista y en el contexto de una fuerte impronta del lenguaje sociopolítico de las izquierdas y la urgencia del cambio histórico. Este proceso se dio en el marco de transformaciones eclesiales y sociopolíticas iniciadas desde la década de 1950 y aceleradas por el Vaticano II y Medellín, en el caso de la Iglesia, y la Revolución cubana, la legitimidad revolucionaria y reformadora de las izquierdas y el deseo de transformaciones estructurales en el ámbito sociopolítico. Igualmente se analiza, a partir de varias fuentes producidas por los movimientos laicales y algunos de los actores del período, cómo los cristianos laicos articularon sus inquietudes políticas con una vivencia y reflexión de la fe críticas de su pertenencia a la Iglesia, sus vínculos sociales, sus propios compromisos partidarios de izquierda y su presencia en el espacio público. De esta manera, este episodio eclesial –liderado por sectores del clero y el laicado– muestra la creatividad con la que se asumieron los desafíos de su tiempo en un claro proceso de “inculturación” en las claves históricas de los “signos de los tiempos”.

Intuiciones y cambios: la Iglesia peruana antes del Concilio Vaticano II (1950-1962)

La segunda mitad del siglo XX fueron para el Perú y América Latina tiempos agitados, conflictivos y desafiantes por causa de la situación económica, social y política. La pobreza, la injusticia y la violencia eran marcas dolorosas de la región, donde la distancia e indiferencia de las élites políticas y económicas respecto de la población agudizaban la situación problemática. La Revolución cubana de 1959

constituyó un referente esperanzador para miles de jóvenes, creyentes y no creyentes, de que era posible realizar profundas transformaciones en la sociedad, la economía y la política. Los movimientos estudiantiles, obreros y campesinos encontraron en el marco ideológico y práctico de las izquierdas una fuerza para protestar contra las élites y su apoyo al “imperialismo” norteamericano. De esta manera, la esperanza en la transformación de la historia formaba parte del ambiente ideológico y político de los movimientos sociales de los años 60, especialmente entre los jóvenes y los sectores populares.

A nivel religioso, el catolicismo era identificado con los intereses de las élites y la conservación del sistema. No obstante, muchos sectores de la Iglesia, especialmente el apostolado laical asociado a la Acción Católica y sus grupos especializados, mostraban –desde inicios de la década de 1930– una mayor preocupación por la situación política y socioeconómica de la región.¹ La coyuntura latinoamericana, marcada por la Revolución cubana y la crisis sociopolítica, exigía un mayor compromiso político por parte del laicado católico y entre los jóvenes esta exigencia se vinculaba con las expectativas de construir un nuevo orden social y económico con justicia social, independencia política y autonomía cultural.² En el Perú, desde mediados de los cincuenta, los grupos especializados de la Acción Católica como la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) fueron espacios para discutir la situación política y defender la validez de la aproximación cristiana a los problemas sociopolíticos.³

En el Perú, la Misión de Lima de 1957, organizada por el arzobispado de Lima con participación activa de mujeres de la Acción Católica y los colegios católicos, se enmarcó en la creación de nuevas parroquias en las zonas pobres ocupadas por migrantes, donde la parroquia o Casa-Misión buscaba convertirse en un eje estructurador del desarrollo del barrio. Cada parroquia contaba con una capilla-auditorio, una residencia para el sacerdote, ambientes para reuniones de la comunidad, bibliotecas, centros de madres y alfabetización, así como consultorios médicos y dentales.⁴ La Misión de Lima articuló la labor pastoral con la mejora de las condiciones de vida de los creyentes, pues la evangelización incluía el “cumplimiento de la justicia social en las barriadas mediante la dignificación de la persona humana y la consecución del bien común”.⁵ En enero de 1958, la “Carta pastoral del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú” daba cuenta de una mayor conciencia del problema socioeconómico del país, cuya causa principal era la “afluencia de riqueza [...] en pocas manos”. Por ello, se convocó a la Primera Semana Social, en agosto de 1959, para discutir los desafíos sociales del país.⁶ De esta manera, la jerarquía y el laicado mostraban una apertura intelectual para estudiar la problemática peruana desde una perspectiva cristiana.

En este escenario, el Concilio Vaticano II (1962-1965) dinamizó los procesos de cambios intuitos por muchos creyentes durante el siglo XX y abrió, no sin conflictos y ambigüedades, el diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno. La *Gaudium et Spes* (GS) afirma que la Iglesia para cumplir su vocación debe permanentemente “escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la

¹ Ana María Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology. The historical process of the laity in Latin America in the Twentieth Century*, The Helen Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, 1987, 10-12.

² Bidegain, *From Catholic Action to Liberation Theology*, 15. Para el caso chileno, se puede consultar el sugerente estudio de Marcos Fernández, “Puesto sobre la tierra pero con la mirada en los brazos hacia el cielo: la politización del laicado en Chile, 1960-1964”, *Revista Brasileira de História das Religiões* 25 (2016): 239-270.

³ Entrevista a Rolando Ames (enero 2018). Ames fue miembro de UNEC a fines de 1950 y simpatizante del socialcristianismo y, más adelante, un laico comprometido con la teología de la liberación y la formación de las organizaciones populares. Fue senador peruano por Izquierda Unida entre 1985 y 1990.

⁴ María Rosario Aráoz, *La Misión de Lima*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1967, 19.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*, PUCP, Lima 1988, 350-351. En 1961 se organizó la Segunda Semana Social en la ciudad de Arequipa, donde se criticó el sistema de propiedad de la tierra.

humanidad” (GS 4). De esta manera, el método teológico-pastoral del Vaticano II, cuyo centro constituye el hombre en el tiempo y el mundo, abrió un espacio de renovación creativa, desafiante y teológicamente enriquecedora en el continente. Como afirmó el cardenal Giacomo Lercaro, el 4 de noviembre de 1964 en el aula conciliar, la Iglesia debe “de ser culturalmente pobre”, es decir, ubicarse en los márgenes de cada realidad de la historia y del mundo para no arrojarse con el “espíritu del tiempo”.⁷

En el Perú, no sin conflictos y radicalizaciones, el clero y el laicado “progresista” –con los ojos puestos en una realidad marcada por la violencia y la pobreza– buscaron “desplazarse” a los márgenes de la sociedad para anunciar el Evangelio desde condiciones humanas desafiantes. El compromiso público del laicado con la búsqueda de justicia social y de condiciones más dignas para los pobres abrió una nueva identidad laical en el catolicismo peruano. El laicado profesional, estudiantil y popular se comprometió con la “liberación” de los pobres de las estructuras socioeconómicas de su opresión, que era ya una superación del pecado social. De esta manera, la militancia católica liberacionista –configurada en estos años– forjó un catolicismo asociado a las organizaciones y movimientos populares, con opciones políticas vinculadas a las izquierdas y con un claro compromiso con la acción pública transformadora. Esta incidencia permitió insertar a la Iglesia como una voz autorizada y válida, gracias al laicado, al clero diocesano reformado y a los misioneros extranjeros, en el debate político y convirtió a la Iglesia en una institución legítima en la defensa de los derechos sociales y humanos, en contextos marcados por la inseguridad y la violencia.

“La revolución de los cristianos”: entre el acercamiento y la asimilación del lenguaje de las izquierdas (1962-1971)

Ser o no ser: el clero ante la revolución (1962)

En marzo de 1962 –siete meses antes de la inauguración del Concilio Vaticano II–, reunidos en Cañete (Perú), un grupo de sacerdotes de varios países del continente escribieron un comunicado en el que manifestaban la necesidad de que la Iglesia se insertase en el proceso de inevitable transformación que acontecía en América Latina. Con una profunda consciencia de las “tensiones dramáticas, que han estallado ya en revoluciones profundas e integrales”, los sacerdotes exigían una toma de postura del episcopado y del laicado para evitar caer en las redes del nacionalismo y replicar los esquemas de dependencias en el propio continente. Además, denunciaban la “incipiente clase media” que imposibilitaba la transformación y era signo del “desequilibrio esencial producido por el enriquecimiento desproporcionado de la oligarquía frente a la miseria de la masa”.⁸ Los sacerdotes exigían salir de la actitud conservadora, resistente a “toda alteración de las estructuras tradicionales”, y de la actitud progresista vinculada a las “izquierdas democráticas” y la Alianza para el Progreso. Los reunidos afirmaban que para construir una nueva economía “de acuerdo a los intereses del pueblo y a la promoción integral de este” solo era posible “mediante una transformación radical y revolucionaria de las estructuras actuales”. El caso de la “revolución de Castro”, más allá “de su desviación comunista”, era un ejemplo de la necesidad de transformaciones.

⁷ Massimo Faggioli, “El Vaticano II y la Iglesia de los márgenes”, en *La onda larga del Vaticano II. Por un nuevo posconcilio*, ed. Massimo Faggioli, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2017, 115-129.

⁸ Conversaciones de Cerro Alegre, Cañete, Perú (marzo, 1962), en *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?*, Búsqueda, Avellaneda 1969, 28-29.

Sin abrazar la revolución comunista, los sacerdotes consideraban necesario pensar la revolución en términos cristianos. En este sentido, la “transformación profunda de la realidad social plantea a la Iglesia el problema de una nueva encarnación”, es decir, debe hacerse presente –“encarnarse”– en medio de la situación latinoamericana “si no quiere quedar marginada y que la transformación se realice con signo anticristiano”. El peligro de una revolución anticristiana que confine “al silencio y a las catacumbas” a la Iglesia demandaba de ella colaborar con la “revolución de los cristianos”.⁹ Frente al marxismo –enemigo del catolicismo–, la Iglesia debía revalorar su “proyección hacia el más allá”, no como limitación sino como libertad frente al proceso revolucionario y a lo temporal. Ante el avance de la inminente revolución, era necesario “insertarse en la revolución socialista en marcha” para “trabajar desde dentro como colaboradores valiosos” y capaces de resistir la oposición de otros cristianos. El signo de la legitimidad de los cristianos será su “sincero vuelco hacia lo popular, con una actitud positiva y de servicio a lo popular, dispuesta a correr la suerte del pueblo y a estar con él en su lucha reivindicacionista”. En medio de la pluralidad política del socialismo, “la eficacia de los cristianos se finca en la fuerza interior que les da lo que es su riqueza inalienable: la caridad”.¹⁰

El comunicado ponía de manifiesto la consciencia de cambio histórico, calificado como revolucionario, presente en un sector del clero y la necesidad de intervenir políticamente en el proceso de transformación del continente. La cambiante situación sociopolítica y económica no podía permanecer ajena a la Iglesia. De esta manera, la Iglesia no podía mantenerse indiferente a la situación de cambio que anunciaba –casi escatológicamente– la llegada de un nuevo hombre y una nueva sociedad. La Iglesia debía repensar sus estructuras religiosas, morales e institucionales para insertarse en el proceso revolucionario y que significase una nueva actitud de parte del episcopado, clero y laicado ante los procesos de cambios. Frente al temor al repliegue y, por tanto, a la oposición, era necesario reformar la misma Iglesia. Esta propuesta ocurría a meses de iniciar el Vaticano II. De otro lado, el término “revolución” –que daba cuenta del inminente cambio histórico– se repensó en clave cristiana. El peso semántico del término “revolución” en el contexto –en tanto concepto-umbral que la sociedad en su conjunto debe atravesar para dar plenitud a las transformaciones sociales, políticas y económicas del período¹¹– manifestó la intención de los sacerdotes de insertarse en el proceso histórico. Frente al “radicalismo” y a la “destrucción total” de la revolución, el cristianismo podía recoger lo valioso latente en las estructuras viejas que debían transformarse radicalmente.¹² De esta manera, los sacerdotes aportaron a la validez de la reflexión y la acción católicas en el cambiante espacio público de entonces y, por tanto, daban cuenta de la necesidad de un involucramiento activo, un compromiso creyente, con la situación de inminente cambio histórico en la región.

La radicalización de los laicos y su compromiso sociopolítico: reacciones ante Medellín

Al finalizar el Concilio, el Celam promovió una reunión continental para preparar la recepción del Vaticano II en América Latina. En junio de 1968, un grupo de laicos de los diversos movimientos de

⁹ Ibidem, 32.

¹⁰ Ibidem, 34-35.

¹¹ Marcos Fernández, “La reconceptualización católica de la revolución: el pensamiento cristiano frente al cambio histórico, Chile (1960-1964)”, *Hispania Sacra* 140 (2017): 735-736.

¹² Conversaciones de Cerro Alegre, Cañete, 33.

apostolado se reunieron en Ñaña (Lima) para preparar su aporte a la Conferencia de Medellín.¹³ El documento se dividió en dos secciones: la función del laico en el mundo y la función del laico en la estructura eclesial.¹⁴ La primera parte manifiesta la necesidad de repensar el papel tradicional del laico frente al “compromiso con el cambio social”, pues el cristiano “debe promoverlo”. Los laicos reunidos señalaron la complicidad con la injusticia, pues “un laico no comprometido traiciona su misión en la construcción de la historia”.¹⁵ La consciencia del inevitable cambio histórico exigía una nueva actitud donde la constante revisión de vida confrontada con el Evangelio hacía posible ingresar en la dinámica transformadora de la historia.

Para el documento, dos temas centrales enfrentan al laico al desafío de la dinámica de la historia: la violencia y la pobreza. El primero se define en nuevos términos al considerar al sistema económico y político como una forma de violencia “institucionalizada e intolerable”.¹⁶ Por ello, solo podía ser considerada como justa “la violencia de los oprimidos” y “el laico puede asumirla”, no sin riesgos y errores. En este punto, la asimilación de la violencia como camino propio de la revolución solo era reconocida como justa cuando se empleaba para lograr la liberación de los oprimidos del sistema. El segundo tema, la pobreza, denunciaba la “estructura social y económica injusta” como una exigencia de que “debemos cambiar radicalmente nuestra forma de vivir”.¹⁷ El cambio de la forma de vida implicaba asumir la pobreza como un testimonio de solidaridad y liberación, cuya reflexión adquirió relieve en la propia Conferencia de Medellín en el documento de “Pobreza de la Iglesia” (n.º 4).

En este marco, en julio de 1968, los movimientos de apostolado de los laicos del continente se reunieron en Lima para estudiar el documento preparatorio para la asamblea de Medellín. El análisis laical puso en el centro los términos “desarrollo”, como “proceso de creación de estructuras que posibiliten el desarrollo pleno del hombre”, y “liberación”, como superación de la alienación provocada por el sistema capitalista en los hombres.¹⁸ De esta manera, consideraron valioso el documento preparatorio, aunque era necesario hacer un mejor balance sobre la realidad del continente que permitiera adecuar la pastoral a las demandas sociales y subrayar la “preocupación que la Iglesia debe tener por los pobres” y el peligro latente de la violencia a causa de graves “condiciones de vida infrahumanas”.¹⁹

A finales de julio, 35 estudiantes de la UNEC se reunieron en Chosica (Lima) en el Cuarto Seminario de Estudios sobre la Realidad Nacional. La UNEC venía de un proceso creciente de radicalización política de sus miembros desde inicios de los sesenta y que se radicalizó a finales de la década. En palabras del asesor de entonces, el sacerdote belga Pedro de Guchteneere, “entre el 69 y el 70 la politización aumentó y la gente comenzó a meterse en grupos marxistas”.²⁰ En medio de esta dificultad –en

¹³ Los movimientos del apostolado laico que participaron fueron la Coordinación Nacional del Apostolado Laico, Coordinación Arquidiocesana del Apostolado Laico de Lima, Agrupación Católica Universitaria Peruana (ACUP), Congregación de Universitarias y Oficinistas Marianas (CUOM), Club Serra, Cursillos de Cristiandad, Hermandades del Trabajo, Juventud Obrera Católica (JOC), Juventud Independiente Católica (JIC), Promotores de Acción Social, Legión de María, Movimiento Familiar Cristiano (MFC), Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), Junta Nacional de la Acción Católica, grupos de la Acción Católica Peruana especializada (Consortio de Educadores, Consortio de Oficinistas, Consortio de Químico-Farmacéuticos, Juventud Estudiantil Católica y Mujeres de Acción Católica) y Departamento de Apostolado Laico del Celam.

¹⁴ En relación con las estructuras eclesiales, los laicos peruanos señalaron “el deber y el derecho de aportar su interpretación de los signos de los tiempos [a la Iglesia]”, la necesidad de conocer la realidad para una adecuada pastoral y la exigencia de la pobreza en la vida de los movimientos laicales. Cf. “Documento de los movimientos laicos del Perú”, en *Signos de renovación*, ed. CEAS, Lima 1969, 171.

¹⁵ *Documento de los movimientos laicos del Perú con ocasión de la Asamblea Episcopal de Medellín*, 302.

¹⁶ Esta expresión fue recogida en el documento conclusivo de la conferencia de Medellín: Cf. Paz n.º 16.

¹⁷ *Documento de los movimientos laicos del Perú*, 303-304.

¹⁸ “Laicos analizan la situación del continente” (julio 1968), en *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?*, ed. Rossi, Búsqueda, Avellaneda 1969, 64, 68-69.

¹⁹ *Laicos analizan la situación del continente*, 67, 70-72.

²⁰ Entrevista a Pedro de Guchteneere (Rolando Iberico y Juan Miguel Espinoza, agosto 2018). De Guchteneere llegó al Perú para atender la pastoral universitaria y, especialmente, a la UNEC.

la que incluso algunas comunidades mantenían en su interior diferencias políticas– la UNEC supo articular estas diferencias y ubicar la aproximación teológico-pastoral como una mirada crítica de la realidad, de las reformas del régimen militar de Velasco y de los proyectos de izquierda. Por ello, el documento tuvo una fuerte impronta del lenguaje reformista de la izquierda. Los “unecos” señalaron la necesidad de la pobreza de la Iglesia, “no solo defensora de los pobres, sino pobre ella misma”. Era necesario superar el paternalismo eclesial vinculado a “las clases rectoras de la sociedad” y ubicarse a favor de “las víctimas de las estructuras injustas” en el escenario de la “lucha de clases”.²¹ En el escenario de cambios, la Iglesia no podía permitirse ser el “instrumento para una acción retardaria”, y por ello la reforma de sus estructuras era importante. Además, los estudiantes destacaron la valoración del laicado que “en muchas cosas del mundo que nosotros mismos forjamos y que nosotros por esa razón mejor conocemos”, por lo que solicitaron “se nos escuche y se reconozca nuestro lugar en ella”.²² De esta manera, los estudiantes exigían participar del proceso de cambios y vincular a la Iglesia en el mismo proceso a través de la reforma de sus propias estructuras.

Los documentos producidos por los laicos ponen de manifiesto la radicalización política vinculada a la conciencia del cambio histórico en un contexto marcado por la pobreza y la injusticia. Los documentos muestran el surgimiento de una nueva forma de ser laico, comprometido con los procesos históricos de cambio y responsable con las estructuras eclesiales y su reforma. Por ello, era posible ser cristiano y colaborador, o incluso militante, con la propuesta política del socialismo. En este punto, el involucramiento con la transformación en curso solo era posible desde el compromiso con la superación de la pobreza y las estructuras que la causaban. Además, los laicos reclamaban un papel relevante en las mismas estructuras de la Iglesia, pues el laicado tenía la experiencia y el conocimiento del mundo, incluido el de los pobres, que eran necesarios para el nuevo modo de ser Iglesia en el mundo. En este proceso, el método de la revisión de vida fortaleció el camino laical, pues el creyente analizaba su experiencia cristiana en su contexto y su papel en la transformación por la justicia social.²³

Los laicos y su “compromiso liberador en el Perú” en la 36.^a Asamblea del Episcopado Peruano (1969)

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín marcó una nueva pauta para la reflexión teológica y pastoral sobre el rol público de la Iglesia peruana. La Iglesia buscó comprenderse en la situación del continente como sacramento de salvación y liberación.²⁴ Los obispos peruanos se volvieron los más importantes promotores de la recepción de Medellín en el Perú y en sus diócesis. Desde el método del ver-juzgar-actuar,²⁵ empleado en la redacción del documento conclusivo de Medellín, los obispos analizaron la situación del país para establecer las condiciones de recepción del Vaticano II y Medellín. En este sentido, la pastoral de la 36.^a Asamblea del Episcopado Peruano de enero de 1969 se dedicó a pensar las conclusiones de Medellín desde la realidad del

²¹ “Presencia de los cristianos en la sociedad” (julio 1968), en *Iglesia latinoamericana: ¿protesta o profecía?*, ed. Rossi, Búsqueda, Avellana 1969, 308-309.

²² “Presencia de los cristianos en la sociedad”, 310-311.

²³ Bidegaín, *From Catholic Action to Liberation Theology*, 18. El método de la revisión de vida fue la base de la renovación teológico-pastoral en América Latina, pues articuló satisfactoriamente el compromiso con la transformación de la realidad con el anuncio del Evangelio.

²⁴ Rolando Iberico Ruiz, “La eclesiología de Medellín: Memoria y desafío para la Iglesia de hoy”, *Páginas* 250 (2018): 20-27.

²⁵ Bidegaín, *From Catholic Action to Liberation Theology*, 6-8. El método ver-juzgar-actuar surgió de la experiencia pastoral del sacerdote belga Joseph Cardijn con los jóvenes obreros de Bruselas a inicios del siglo XX.

“hombre peruano” y “sus esfuerzos de liberación”.²⁶ Para los obispos, cuatro eran los desafíos para la acción eclesial: la problemática social, la conversión a la pobreza evangélica de la Iglesia, el papel del laicado y los movimientos apostólicos, y la educación como medio para la construcción de un mundo más fraterno.²⁷ De estos desafíos, la problemática social y el papel del laicado y los movimientos apostólicos fueron centrales para el protagonismo de laicos y laicas en el espacio público y la formación del movimiento liberacionista.

En el balance titulado “Algunos aspectos de la realidad peruana”, los obispos destacaron la “rígida y vertical” estratificación social, marcada por bajos niveles de vida, y el “bajo índice cultural” como causante de la “situación de subdesarrollo”.²⁸ La situación descrita exigía anunciar “la liberación del hombre peruano”, que implicaba la toma de consciencia de las estructuras injustas, la formación de las personas para oponerse a las estructuras y la creación de nuevas estructuras sociales “según sus legítimas aspiraciones y necesidades”.²⁹ Por ello, en las líneas pastorales, los obispos señalaban que con “plena fidelidad al Evangelio” se comprometían a “educar las consciencias” para la formación de los hombres, promover y favorecer las organizaciones de campesinos y trabajadores, y evaluar las obras educativas y sociales de la Iglesia para ponerlas al servicio de los oprimidos para que sean espacios de formación de un “sano sentido crítico de la situación social”.³⁰ De esta manera, la liberación se definió como el proceso de transformación de las estructuras sociales y el compromiso radical con los sectores oprimidos, a partir de quienes se conformaría el nuevo orden social. La misión salvífica de la Iglesia se concretaba en “hacer más humana nuestra sociedad”.³¹ Por ello, la Iglesia, para los obispos peruanos, se entendió como plataforma para propiciar el cambio a partir de su trabajo pastoral.

En la sección titulada “El laicado frente al cambio”, que recogía varias de las intuiciones propias del laicado forjadas desde inicios de los sesenta, los obispos señalaron la responsabilidad laical de “hacer llegar el mensaje cristiano [a] las estructuras temporales”, pues la acción temporal tiene un valor salvífico.³² El análisis de la problemática constituía el eje para insertar los movimientos apostólicos como parte del “compromiso liberador en el Perú”. De esta manera, la acción temporal del laicado se forjaba como acción salvadora, al mismo nivel que la acción clerical. Esta nueva afirmación del papel de los laicos era reconocida por los obispos, quienes señalaron “la justa autonomía y capacidad de decisión de los laicos en sus grupos y movimientos”. De esta manera, se otorgaba autonomía y valor eclesial a los esfuerzos laicales de insertarse en la transformación del país. El único compromiso del episcopado era continuar la formación y capacitación integral de los laicos adultos.³³

El documento episcopal constituyó un esfuerzo de recepción de las conclusiones de Medellín desde las condiciones sociopolíticas y económicas del Perú de entonces. La carta de los obispos abrió un escenario pastoral nuevo para un sector del laicado peruano radicalizado desde inicios de los sesenta. La afirmación de la autonomía en la acción pública y la misión laical en la transformación de las estructuras de injusticias abrió un abanico de opciones políticas nuevas. En este sentido, Medellín y el espacio abierto por el documento del episcopado peruano permitieron validar los esfuerzos del laicado

²⁶ “Conclusiones de la 36 Asamblea del Episcopado Peruano” (Lima, 10-25 de enero de 1969), en *Documentos del Episcopado. La Pastoral Conciliar en el Perú, en la Iglesia, 1968-1977*, Apostolado de la Prensa, Lima 1977, 5. El esquema del documento siguió el método ver-juzgar-actuar, empleado en Medellín.

²⁷ *Ibidem*, 5-6.

²⁸ *Ibidem*, 8-9.

²⁹ *Ibidem*, 10.

³⁰ *Ibidem*, 11-12.

³¹ *Ibidem*, 17.

³² *Ibidem*, 17-18.

³³ *Ibidem*, 18-19.

por lograr transformaciones en el país y que encontraron en la teología de la liberación –forjada al calor de las experiencias pastorales de estos años– un baluarte teológico para su acción pastoral y política. Si bien Medellín respondió a las expectativas de sectores eclesiales “progresistas” deseosos de participar en el proceso de cambios,³⁴ la teología y la experiencia pastoral nacidas en este encuentro dieron forma a una nueva Iglesia, a un nuevo estilo de acción pastoral para religiosos y laicos y supo responder a las esperanzas políticas y creyentes de toda una generación de laicas y laicos expectantes de cambiar la fisonomía de la sociedad.

Expectativa política y laicado: el caso de Fe y Acción Solidaria

A inicios de 1971, los laicos Máximo Vega Centeno, Violeta Sara Lafosse, Carmen Lora, Imelda Vega Centeno y Rolando Ames, formados en ciencias sociales y vinculados a la Pontificia Universidad Católica del Perú, junto al jesuita Ricardo Antoncich, secretario ejecutivo de la Comisión Episcopal de Acción Social, recibieron el encargo del cardenal Juan Landázuri de organizar una nueva semana social para discutir la situación del país. Pronto se anunció la cancelación de la semana social y dado –en palabras de Rolando Ames– el “clima de renovación [y que] había licencia para ser creativos”,³⁵ se decidió organizar un nuevo encuentro de movimientos laicales en la parroquia Jesús Obrero.³⁶ Se convocó a las organizaciones cristianas de las parroquias ubicadas en las barriadas de Lima y encargadas a los Maryknoll, a los Columbanos y a otras sociedades sacerdotales misioneras con un clero joven que, en palabras de Ames, era “lanzado a la misión” con “realmente ganas de concretar el mensaje”.³⁷ Los organizadores acordaron reunirse a inicios de mayo de 1971 bajo el título de Primer Encuentro por una Iglesia Solidaria.

El encuentro contó con una asistencia de 1296 laicos y laicas, de los cuales 448 eran estudiantes que estaban imbuidos en el proceso de cambio social. También estuvieron presentes 312 profesionales, 211 obreros, 72 campesinos y 253 sacerdotes, seminaristas y religiosas.³⁸ Además estuvieron presentes algunos obispos como monseñor Luis Bambarén, auxiliar de Lima y encargado de la pastoral de los “pueblos jóvenes”.³⁹ La reunión se organizó a partir de trabajo de comisiones y plenarios, una metodología empleada por el movimiento asociado a la teología de la liberación,⁴⁰ y que fue recogido en un “documento de trabajo” –sistematizado por Carmen Lora– cuya finalidad era “orientar la

³⁴ Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, 381.

³⁵ Entrevista a Rolando Ames (julio 2018).

³⁶ La parroquia Jesús Obrero fue fundada en 1957 y encargada al clero diocesano para atender el barrio marginal de Villa Victoria, en el actual distrito de Surquillo en Lima. Ella formó parte de la Misión de Lima iniciada en 1957 por el arzobispo con la finalidad de atender a los habitantes de los barrios marginales de Lima en la perspectiva de convertir la parroquia en un foco de desarrollo local. En la parroquia se reunían la Juventud Obrera Católica (JOC) y el Movimiento de Trabajadores Católicos (MTC), asesorados por Carlos Álvarez-Calderón, condiscípulo de Gustavo Gutiérrez en sus años de estudiante de teología en Lyon.

³⁷ Entrevista a Rolando Ames (julio 2018).

³⁸ *Primer Encuentro por una Iglesia solidaria*, julio 1971, 5 (documento interno).

³⁹ El nombre “pueblo joven” nace de la propuesta pastoral de monseñor Luis Bambarén, obispo auxiliar de Lima desde 1968, para reconocer la lucha por una vida digna y justa de las poblaciones migrantes presentes en Lima desde la década de 1950.

⁴⁰ En 1971 se dio inicio a las Jornadas de Reflexión Teológica, que constituyeron un espacio de formación en la línea de la teología de la liberación de agentes pastorales religiosos y laicos. El primer tema tratado, muy en el marco de pensar la “acción” eclesial, fue “La Iglesia en la realidad latinoamericana”. Sobre las Jornadas, cf. Juan Miguel Espinoza, *Las Jornadas de Reflexión Teológica y el desarrollo de un proyecto eclesial posconciliar asociado a la Teología de la Liberación en el Perú: discurso teológico, redes eclesiales y cultura eclesial (1969-2000)*, tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.

reflexión y puesta en práctica de un compromiso en tanto que cristianos”.⁴¹ El “documento de trabajo” recogió solo el aporte de los participantes laicos. De esta manera, el encuentro fue una oportunidad para diversos sectores eclesiales de manifestar su deseo de cambios al interior de la Iglesia y su manera de actuar en el proceso de transformaciones del país.

El Perú, bajo el régimen militar y reformista del general Juan Velasco Alvarado, se encontraba en pleno proceso de reformas estructurales, entre ellas la esperada reforma agraria de junio de 1969. Por tanto, era necesario –en palabras de Ames– que la Iglesia se ubicase del lado de las demandas populares en el nuevo contexto de las transformaciones estructurales iniciadas en el Perú. Además, la consciencia de que la izquierda ya estaba en el plano de la renovación y la revolución exigía una respuesta cristiana. El documento recoge los aportes de los sectores profesionales, estudiantiles, obreros y campesinos. La consciencia del cambio histórico y la necesidad de acelerarlo mediante el compromiso creyente con los sectores populares se hicieron patentes en el lenguaje empleado. Palabras como “sistema de clases”, “lucha de clases”, “complicidad cristiana con el sistema” dan cuenta del marco conceptual marxista para entender la realidad releído en clave cristiana, como la calificación de la situación de injusticia como “contraria al mensaje evangélico”. Por ello la condena al capitalismo, como lo señalaron los profesionales y estudiantes: “Esta sociedad no es cristiana porque es injusta, alienante, opresora, es decir, capitalista”.⁴²

Los laicos y laicas del encuentro, conscientes de la necesidad de una nueva sociedad, no querían permanecer como cristianos fuera del proceso de cambios. Los profesionales y estudiantes afirmaron que “ser cristiano supone un proceso de compromiso por la liberación total”, es decir, un “compromiso [que] contribuya a cambiar la situación de opresión”.⁴³ Por tanto, para colaborar con la transformación era importante vincularse con un grupo, una institución, un movimiento o, incluso, un partido político orientados a la liberación de los oprimidos y al cambio del sistema capitalista.⁴⁴ El compromiso con la transformación de los profesionales y estudiantes significaba la “acción por la liberación, para la solidaridad con las clases oprimidas, para la construcción progresiva de una sociedad efectivamente nueva” que era parte del “llamado del Evangelio a la conversión y al amor”.⁴⁵ Este compromiso laical se concretaría en “promover una sociedad no capitalista sino socialista, infundida de valores cristianos”, que era el centro de “nuestra lucha” y opción creyente.⁴⁶ De esta manera, el modelo socialista era, para los laicos reunidos en el encuentro, el sistema idóneo para superar la división de clases, establecer la justicia y resolverla a favor de las clases explotadas.⁴⁷

La exigencia del cambio de la totalidad de la sociedad exigía un nuevo cristianismo capaz de reconocer la injusticia implícita en las estructuras de la sociedad y la pluralidad de opciones presentes en ella. Era un error, por tanto, calificar a la sociedad como cristiana. La Iglesia se ha hecho “parte del engaño [de] que la sociedad se califique como cristiana”.⁴⁸ Los laicos exigían un mayor involucramiento en las decisiones de la Iglesia que se manifestara en “una Iglesia que lucha contra el orden establecido” y con opciones políticas claras frente a la situación del país. La reforma de la Iglesia no podía esperar. En consonancia con Medellín, afirmaron la importancia de “optar por la pobreza con una conciencia

⁴¹ *Primer Encuentro por una Iglesia solidaria*, 3.

⁴² *Ibidem*, 6-11.

⁴³ *Ibidem*, 18.

⁴⁴ *Ibidem*, 18, 22.

⁴⁵ *Ibidem*, 15.

⁴⁶ *Ibidem*, 13.

⁴⁷ *Primer Encuentro por una Iglesia solidaria*, 16. Los obreros afirmaron que “es necesario el cambio del sistema capitalista que vivimos y la toma del poder en forma efectiva de parte de la clase explotada”.

⁴⁸ *Ibidem*, 10-11.

evangélica” y conocer la realidad a la que debe responder. Además, afirmaron la necesidad del testimonio de la propia reforma de estructuras como “fermento” para la transformación estructural de la sociedad. En este sentido, “la opción por los oprimidos” exigía la renuncia de los privilegios, como las propiedades y la relación con el Estado, así como la separación –“desolidarizarse”– de las clases altas.⁴⁹ La liberación de la Iglesia ocurriría en su opción por los pobres y en la lucha solidaria por la liberación de los oprimidos.

Para los laicos y laicas, “el cristianismo no es compatible con relaciones jerárquicas, dominantes e instrumentalizantes. No es compatible con la existencia de grupos oprimidos como: campesinos, obreros, mujeres, niños y dentro de la Iglesia laicos”.⁵⁰ El nuevo cristianismo, entonces, se debía construir desde las opciones de conflicto que significaban “compartir con el pueblo para luchar contra la sociedad de clases”. Por ello definían el amor cristiano como un “tomar partido por los oprimidos” en la denuncia de la opresión, la concientización y la participación y solidaridad en las luchas con los oprimidos.⁵¹ En medio de la situación conflictiva, la colaboración con las “clases oprimidas” –como signo del amor cristiano– en sus barrios, parroquias, congregaciones, partidos políticos, asociaciones de pobladores y otros espacios era la plataforma para el auténtico cambio social.⁵² Esta situación de “lucha de clases” exigía la toma de postura radical de los profesionales y estudiantes, que debían estar “dispuestos a trabajar en provincias y dejar sueldos altos” y a “escoger carreras que nos ayuden a servir a nuestros hermanos e irse desligando del sistema”.⁵³ En esta línea se comprende la opción de “insertarse” en el mundo popular de jóvenes laicos como Carlos Castillo, quien estudió sociología “para desarrollar mi identificación con la inquietud social del Evangelio” y tras algunos años de trabajo en Lima en 1975 se trasladó a Cerro de Pasco, en el centro del país, para trabajar en una universidad pública como docente y laico comprometido con los estudiantes y campesinos durante casi cinco años.⁵⁴

El encuentro articuló a un laicado comprometido políticamente con la renovación social de las izquierdas desde los sectores populares y que leyó la fe cristiana en la clave de los cambios históricos del país. Denominado como Fe y Acción Solidaria (FAS), el encuentro dio formación a una red eclesial nacional asociada a la teología de la liberación y con una presencia similar a la del movimiento sacerdotal denominado Oficina Nacional de Información Social (ONIS). A través del boletín *Páginas para una Acción Solidaria*, nacida de las recomendaciones del encuentro, las diversas comunidades y movimientos de FAS conocieron sus respectivos trabajos, compartieron un lenguaje político-teológico común, contaron con espacios de formación y reflexionaron sobre la cambiante situación del país. La plataforma nacida del encuentro sostuvo una experiencia eclesial de colaboración laica con el desarrollo de los movimientos y organizaciones populares. En este trabajo era posible la auténtica liberación para los profesionales y estudiantes, pues “la clase media, en la medida en que se hace solidaria con los intereses de las clases populares, participará en la liberación y se liberará”.⁵⁵ En esta línea de trabajo pastoral y político de liberación, muchos laicos y laicas encontraron una manera nueva de ser Iglesia en el Perú, en medio de las organizaciones y movimientos populares, para lograr la transformación de la sociedad en una más justa y solidaria.

⁴⁹ Ibidem, 30-31.

⁵⁰ Ibidem, 12.

⁵¹ Ibidem, 19-21.

⁵² Ibidem, 19s.

⁵³ Ibidem, 23.

⁵⁴ Carlos Castillo, “Mi experiencia del laicado durante la era Landázuri. Entre testimonio e historia”, en *Caminando en el amor. El pastor de una Iglesia viva. Homenaje al cardenal Juan Landázuri Ricketts en el centenario de su nacimiento*, ed. Carlos Castillo, PUCP, Lima 2014, 230, 234.

⁵⁵ *Primer Encuentro por una Iglesia solidaria*, 38.

Conclusiones: laicado, izquierdas y acción por la liberación en un país cambiante

Los años estudiados dan cuenta del proceso de radicalización del laicado en consonancia con la expectativa de un cambio histórico en el país. En este proceso, el lenguaje de las izquierdas fue asumido como categoría para analizar la realidad, comprender el papel laical en ella y proponer las acciones públicas. Este acercamiento no significó renunciar a la validez de la fe y su vínculo con la acción transformadora. En este sentido, la fe cristiana fue vista como un elemento de análisis crítico de la realidad y un ancla para analizar la sociedad desde la cual era necesario optar por el cambio o la complicidad. La apuesta por el modelo socialista persistió en muchos cristianos, como manifestaba un anónimo obrero que desde su participación en el sindicato afirmaba: “Mi fe es una plataforma para poder seguir en la lucha [y] en el cambio de esta sociedad capitalista por una sociedad socialista donde reinará la justicia”.⁵⁶ No obstante, en grupos como la UNEC, donde la presencia de estudiantes militantes de izquierda era muy alta, la aproximación creyente para analizar la realidad se mostró crítica, también, de los proyectos de las izquierdas.

El desafiante esfuerzo de hacer dialogar la fe con el marxismo en un contexto político complejo como el peruano y el latinoamericano se aproxima a la interpretación de Karl Rahner sobre el Vaticano II como la “autorrealización de la Iglesia en cuanto Iglesia mundial”. Es decir, se trata de un paso cualitativo de la Iglesia por la cual se apropia de la cultura para anunciar el Evangelio; un paso dado no sin incertidumbres. A decir de Rahner:

Es necesario no olvidar que las diversas culturas del mundo, en las cuales la Iglesia debe inculturarse para ser una Iglesia mundial, están transformándose en una medida y con una velocidad hasta ahora desconocidas, por lo cual no es fácil decir qué material verdaderamente prometedor dichas culturas podrán ofrecer a la Iglesia para hacer de ella realmente “acto” de la Iglesia mundial.⁵⁷

En este proceso, el laicado, junto con un clero dinámico, protagonizó el proceso de “mundializar” la Iglesia en un contexto de expectante transformación sociopolítica y logró conservar en la fe a una generación de profesionales, estudiantes y obreros ansiosos de cambiar radicalmente la sociedad. Este proceso no significó la absolutización de esta primera y difícil “inculturación” eclesial en el Perú de los setenta, caracterizado por el lenguaje de las izquierdas y las expectativas de la transformación estructural. Los cambios en la propia Iglesia y en el contexto nacional, así como la disminución del afán transformador en los años siguientes, fueron moderando el discurso laical especialmente a lo largo de la década de 1980 y durante el inicio del conflicto armado interno.⁵⁸

La radicalidad laical permitió insertar esta nueva forma del catolicismo, comprometido con el cambio histórico en el espacio público, no para monopolizar la vida política y social, sino como un conocimiento y acción válidos para el debate público.⁵⁹ El reconocimiento de la pluralidad de opciones políticas –como signo de la secularización– por parte de este sector del catolicismo les permitió

⁵⁶ *Páginas*, vol. 2, n.º 1 (1976), 32.

⁵⁷ Karl Rahner, “Interpretación teológica del Concilio Vaticano II”, 1979, 2, en: <http://centroamericacmf.org/wp-content/uploads/2016/09/Rahner-Interpretaci%C3%B3n-teol%C3%B3gica-fundamental-del-concilio.pdf>.

⁵⁸ Sobre los debates intraeclesiales y la revisión crítica de la teología de la liberación, consultar: Juan Miguel Espinoza, *Las Jornadas de Reflexión Teológica*, 115-128.

⁵⁹ Marcos Fernández, “Cambio histórico, sociedad secular e Iglesia. Interpretaciones del mundo católico ante un contexto de transformación. Chile, 1960-1964”, *Teología y Vida* 57 (2016), 41. Sobre la secularización, Charles Taylor la define como un momento histórico donde la fe en Dios y la explicación religiosa del mundo y la sociedad conviven con una pluralidad de opciones de vida. Cf. Charles Taylor, *La era secular*, tomo 1, Gedisa, Barcelona 2014, 22.

ubicarse como una voz en el debate público y exponer la importancia de la teología como discurso válido para analizar la realidad, discutirla e incorporar la racionalidad teológica al debate público. En este punto, la teología de la liberación y su diálogo con las ciencias sociales dio soporte a la acción laical y a su compromiso con las organizaciones populares de los barrios marginales del país. Por ello, la fe se convirtió en una respuesta crítica al proceso de transformaciones acontecido durante los años del gobierno militar, y la plataforma Fe y Acción Solidaria y su continuidad en el movimiento liberacionista se constituyeron en una red para sostener las reformas estructurales, sin perder la actitud crítica del uso político del régimen de las organizaciones populares y de las propuestas revolucionarias y reformistas de las izquierdas. El compromiso con la liberación de los oprimidos fue el paradigma de una forma de ser laico en un mundo marcado por el dolor de la injusticia y el signo –no sin dificultades y radicalidades– de una Iglesia “encarnada” en medio de la historia y el mundo.

LA RECEPCIÓN DE MEDELLÍN: UN ESTUDIO A PARTIR DE LA DIÓCESIS DE CHAPECÓ, BRASIL

Paulo Fernando Diel

Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo evaluar cómo la diócesis de Chapecó, Santa Catarina, localizada al interior del sur de Brasil, asimiló y aplicó las directrices pastorales de la Conferencia de Medellín. En la historiografía de la Iglesia latinoamericana ya hemos desarrollado bastante las metas narrativas de la Conferencia de Medellín, sus novedades, sus avances en relación con el Concilio Vaticano II (1963-1965) y sus grandes opciones pastorales. Faltan estudios sobre la recepción y aplicación práctica de las decisiones pastorales de esta conferencia en las diversas diócesis de América Latina: ¿cómo incorporan, o no, las directrices pastorales las diócesis de Medellín? ¿Cómo asumieron la opción preferencial por los pobres? ¿Cómo las CEB se fueron integrando a los planos pastorales de las diócesis? ¿Cómo se volvieron prioridades pastorales de la Iglesia diocesana las grandes cuestiones sociales? ¿Cómo los organismos institucionales de las iglesias nacionales, en el caso de Brasil, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), contribuyeron a que las directrices de Medellín se implantaran en las diócesis? ¿La aplicación de Medellín dependió solo de sus obispos y de las conferencias nacionales o el pueblo pobre y las luchas sociales también contribuyeron a la transformación de la Iglesia? ¿Cómo la teología de la liberación y la espiritualidad liberadora fueron motivando los cambios eclesiales y las luchas sociales? ¿Por qué muchas diócesis asumieron las opciones fundamentales de Medellín y otras no? Innumerables cuestiones podrían incluirse en este análisis, considerando que las investigaciones en este sentido aún están abiertas.

La diócesis de Chapecó es joven, pues se creó en 1958. Pertenece al Regional Sur 04 de la CNBB, localizada en el sur de Brasil, en el estado de Santa Catarina. Actualmente cuenta con 40 parroquias que atienden a 1473 comunidades urbanas y rurales y abarcan un territorio de 15 040 kilómetros cuadrados. La población de la diócesis es de 755 554 personas; de este número, un 79,13 % se declaran católicos (IBGE, Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, 2010). La base de su economía es agrícola, destacándose en la producción de leche, pollo, porcinos, soja y maíz. La diócesis de Chapecó tuvo

un papel importante en el sur de Brasil por su compromiso con las causas sociales, especialmente a partir de finales de la década del 70. Su tercer obispo, Dom José Gomes, fue uno de los grandes líderes de renovación eclesial propuesta por el Vaticano II y por la Conferencia de Medellín. A partir de entonces, la Iglesia diocesana vivió un proceso de transformación pastoral que la haría asumir la opción por los pobres, las luchas sociales, las comunidades eclesiales de base y abrir espacio a los laicos y ministerios. La Iglesia diocesana incorpora el deseo de liberación del pueblo de Dios. Es una Iglesia que se une al pueblo para hacerlo parte de su historia. En este artículo describiremos cómo ocurrió este proceso de transformación en la diócesis de Chapecó.

Desde la creación de la diócesis hasta Medellín (1958-1968)

La creación de la diócesis de Chapecó ocurrió gracias a la bula *Quoniam Venerabilis Frater* del papa Pio XII, del 14 de enero de 1958.¹ Hasta 1968, la nueva diócesis contó con dos obispos. El primero fue D. José Thurler, nombrado por Juan XXIII el 12 de febrero de 1959 e investido el día 26 de abril del mismo año. D. José Thurler (1959-1962) procedía de Sao Paulo, de la Catedral da Sé. Su primera preocupación pastoral fue en la línea vocacional, siguiendo las orientaciones de la Nunciatura Apostólica.² Al llegar a Chapecó, su primer proyecto fue establecer las estructuras necesarias para el seguimiento de las vocaciones sacerdotales; para ello creó en todas las comunidades de la diócesis la Obra de las Vocaciones Sacerdotales (OVS),³ relacionada a la devoción de las capillas de *Nossa Senhora*. Junto con este proyecto, determinó el inicio del seminario menor para la formación de nuevos padres, un acto de coraje del obispo debido a las dificultades financieras y administrativas en que la joven diócesis se encontraba. En vista de las diversas dificultades de adaptación al clima y a la cultura del oeste catarinense, D. José Thurler permaneció solo tres años como obispo diocesano de Chapecó y luego lo transfirieron como obispo coadjutor de Sorocaba, Sao Paulo, en el primer semestre de 1962.

El segundo obispo diocesano fue D. Wilson Laus Schmidt, ordenado por D. Jaime de Barros Câmara el 8 de diciembre de 1957. Inicialmente, fue obispo auxiliar de la arquidiócesis de Río de Janeiro. El 19 de mayo de 1962 lo transfirieron a la diócesis de Chapecó, donde tomó posesión el 7 de septiembre de 1962. D. Wilson participó en todas las sesiones del Concilio Vaticano II (1963-1965), comprometido con la renovación conciliar de la Iglesia, especialmente en el campo de la liturgia. Según Zimmer, implementó la celebración de la misa en portugués y organizó los equipos de liturgia, además de que le presentó la radio a las comunidades para que los fieles pudiesen oír el sermón del obispo los domingos.⁴

Siguiendo como ejemplo a su antecesor, D. Wilson también se comprometió con la Pastoral Vocacional en la diócesis. Fundó el Secretariado Diocesano de las Vocaciones Sacerdotales que

¹ Cf. Paulo Fernando Diel y Adayr Mário Tedesco, "A Igreja na região do Grande Oeste até a criação das Dioceses de Palmas e Chapecó", *Encontros Teológicos* 48 (2007), 84.

² La iglesia, a nivel mundial, se movía por las vocaciones sacerdotales y religiosas. Pio XII (1939-1958), por medio de la encíclica *Fidei Donum* del 21 de abril de 1957, buscó mover a la Iglesia para la causa de las misiones y de las vocaciones sacerdotales y religiosas. Esta encíclica promovió iniciativas importantes; una de ellas fue la creación de *Adveniat* en 1961 en Alemania, que se ocupó en la recolección de recursos financieros entre los católicos alemanes para invertirlos en la construcción de seminarios y en la formación de padres, especialmente en Latinoamérica. También abrió una nueva fase en la misiología por medio del envío de padres *Fidei Donum* de varias diócesis de Europa a países del tercer mundo; Enrique Rosner, *...und machen einander Reich: Fidei Donum Chronik Lateinamerika Erlebnisberichte*, Impre FEPP, Quito 1998.

³ Para trabajar en ese proyecto, D. José Thurler trajo a la diócesis de Chapecó el Instituto IAVS (Irmãs Auxiliares das Vocações Sacerdotais [Hermanas Auxiliares de las Vocaciones Sacerdotales]), que él mismo había fundado en Sao Paulo.

⁴ Romualdo Zimmer, "Nosso 2.º bispo: Dom Wilson Laus Schmidt", *Jornal Diocesano SC* 177 (2018), 3.

presentó en la diócesis los clubs vocacionales. Este secretariado coincidía perfectamente con el Secretariado Diocesano de Pastoral; no había otro trabajo organizado de pastoral en la diócesis a no ser el de la Pastoral Vocacional.

Uno de los aspectos más destacados de D. Wilson Laus Schmidt fue la publicación del Primer Plan Diocesano de Pastoral el 29 de diciembre de 1967, dentro de las orientaciones del Plan de Pastoral de Conjunto de 1965 de la CNBB.⁵

De los movimientos laicos existentes, el Plan habla de la Congregación Mariana, del Apostolado de la Oración, de los Equipos Vocacionales, de la Legión de María, de la ASDI (Acción Social Diocesana, coordinada por las Hermanas Franciscanas de Cristo Rey), del Movimiento Familiar Cristiano y de los Círculos Bíblicos. Los Círculos Bíblicos se mencionaron en el primer Plan de Pastoral: todavía eran una iniciativa pequeña pero promisoro y restringida a una o dos parroquias.

En Chapecó ya existían grupos de parejas que realizaban encuentros mensuales. El padre Romualdo, que no era párroco, desde 1966 ya había iniciado los Círculos Bíblicos, grupos que rezaban y reflexionaban con los guiones de Fr. Carlos Mesters y, de manera muy simple, recibían también una iniciación bíblica.⁶

El Primer Plan de Pastoral de la Diócesis de Chapecó presenta, además, una eclesiología bastante tímida, piramidal. A los laicos se les dedica solo 14 líneas y dice textualmente: “Es necesario también que exista sincera voluntad de colaborar por parte de los que deben ser dirigidos”.⁷ Las afirmaciones de su misión son genéricas y no apuntan a aquella inserción en el mundo del que hablan la *Apostolicam Actuositatem*, la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio*. Tampoco hay preocupación por la problemática social emergente en la diócesis (indios, caboclos/mestizos, pobres y marginalizados), a no ser en términos de asistencialismo. Cuando el plan habla de las bases, coloca el término entre comillas, lo que hace que parezca que sería algo casi extraño para el cuerpo eclesial. Finalmente, este plan parece que cumple requisitos de la CNBB más que promover una iniciativa para el nuevo. Es interesante notar que este primer Plan de Pastoral de la Diócesis ocurre en la antevíspera de Medellín: es un documento bastante tímido, ya que en la Iglesia nacional y en Latinoamérica las iniciativas de renovación surgían con fuerza. Esta postura se debe en gran parte a la “tendencia innata a la conservación de la tradición”⁸ de D. Wilson Laus Schmidt. Incluso el régimen militar,⁹ que cobraba innumerables víctimas y recrudecía su poder, no recibió ninguna crítica por parte de la Iglesia diocesana. La marca registrada de D. Wilson en la diócesis de Chapecó fue, sin duda, el inicio de la renovación conciliar en la liturgia y el trabajo vocacional en continuidad con su antecesor. D. Wilson se mantuvo en la diócesis de Chapecó hasta el día 21 de enero de 1968.

⁵ El Plan de Pastoral de Conjunto 1965 (PPC) comenzó a pensarse y a organizarse en la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Fue publicado por la CNBB en 1965 con el objetivo general de “crear medios y condiciones para que la Iglesia de Brasil se ajuste, lo más rápido y plenamente posible, a la imagen de Iglesia del Vaticano II”; José Oscar Beozzo, *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II de Medellín a Santo Domingo*, Vozes, Petrópolis 1994; Romualdo Zimmer, *Nosso 2 bispo: Dom Wilson*, Laus Schmidt, São Paulo 1968, 8.

⁶ Cf. Ivo Pedro Oro, “A chegada de Dom José Gomes: impactos iniciais”, *Jornal Diocesano SC* 178 (2018), 3.

⁷ Plano Diocesano de Pastoral 1967, Diocese de Chapecó, Secretariado Diocesano de Pastoral.

⁸ Romualdo Zimmer, *Nosso 2 bispo: Dom Wilson*, Laus Schmidt, São Paulo 1968, 3.

⁹ Brasil vivía desde 1964 bajo el yugo del régimen militar, sin embargo en 1968 los militares, por medio del Acto Institucional A15 endurecieron la persecución a los opositores del régimen militar. Este evento se conoció como el golpe dentro del golpe. La Iglesia ya sufría con la represión, pero a partir de 1968 la violencia aumentó por medio de la prisión de líderes católicos, expulsión, persecución y tortura de padres y obispos; cf. Fernando Prandini, Victor A. Petrucci y Romeu Dale, *As relações Igreja-Estado no Brasil durante o Governo Marechal Costa Silva 1967-1970*, Loyola, São Paulo 1968.

Una Iglesia en busca de la liberación (1968-1984)

Buscando nuevos caminos (1968-1974): pastoral moderna

En 1968 llega a la diócesis de Chapecó el tercer obispo, D. José Gomes, que se mantendría al frente de la diócesis hasta 1999. Nacido en la ciudad de Erechim, en el estado de Río Grande del Sur, nombrado obispo de la diócesis de Bagé (Río Grande del Sur) el día 25 de marzo de 1961 y ordenado obispo el 25 de junio de 1961, en la ciudad de Passo Fundo (Río Grande del Sur) por D. Cláudio Kolling, su transferencia a la diócesis de Chapecó ocurrió el día 30 de agosto de 1968. Asumió la diócesis el 27 de octubre de 1968, en la fiesta de Cristo Rey.¹⁰

Con D. José Gomes la Iglesia diocesana de Chapecó entra en un nuevo período. D. José vivirá un proceso de transformación. Fue decisiva en este proceso su participación en el Concilio Vaticano II: estuvo presente en todas las sesiones y estuvo comprometido con la renovación eclesial: “Destacó que era necesario ya, aquí y ahora, a partir de este mundo, dentro de nuestra historia, construir ‘un Reino de verdad y de vida, de santidad y de gracia, un reino de justicia, de amor y de paz’”.¹¹ D. José Gomes firmó el Pacto de las Catacumbas,¹² donde varios padres conciliares se comprometían a asumir la causa de los pobres, vivir la pobreza y colocar a la Iglesia al servicio de los pobres. Dom José Gomes tampoco participó en la Conferencia de Medellín pero, sin duda, fue uno de los obispos que asumió en plenitud el compromiso de la liberación de los pobres.

Con la llegada de D. José Gomes a la diócesis de Chapecó se desarrolló la renovación conciliar: se buscaban caminos nuevos aún dentro de un modelo moderno de pastoral.¹³ D. José comienza a incentivar la renovación catequística, en los años 69-70, promoviendo cursos de actualización en varios puntos de la diócesis. De los años 70 en adelante, hasta 1974, tuvo lugar un intenso proceso de formación de los agentes de pastoral. Quien colaboró en este proceso fue el regional Sur IV de la CNBB, creado el 2 de enero de 1970. Se promueven entrenamientos de creatividad comunitaria y cursos regionalizados de renovación teológica. A pesar de que la metodología de la creatividad comunitaria fuese un tanto directiva y más desarrolladora que liberadora, los méritos de estos entrenamientos fueron grandes. Tedesco y Zimmer afirman: “La llamada ‘Creatividad Comunitaria’, a pesar de no haber sido liberadora, ayudó a los agentes a relajarse, a valorizar más a la mujer y a trabajar en equipo”.¹⁴

Son de esta época los movimientos de cursillo, del TLC (Treinamento de Lideranças Cristãs), que se ocupaban de la juventud, y el MFC (Movimiento Familiar Cristiano). La gran novedad, que remeció fuertemente los cuadros internos de la Iglesia, fue la inserción del culto dominical en las comunidades con la preparación de los Ministros Extraordinarios de la Eucaristía o Ministros de la Palabra y de los equipos de liturgia.¹⁵ Los laicos comienzan a asumir un papel fundamental, desarrollándose cada vez más la conciencia de una Iglesia ministerial. Todo este proceso fue liderado por D. José Gomes.

¹⁰ Cf. Alcino L. Kunzler y José Gomes, “Trajetória de vida”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 33-35.

¹¹ Adayr Mário Tedesco y Romualdo Zimmer, “O pastor de uma Igreja que transformou o oeste”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 73.

¹² Cf. José Oscar Beozzo, *Pacto das Catacumbas. Por uma Igreja servidora e pobres*, Paulinas, São Paulo 2015.

¹³ Cf. João Batista Libânio, *O que é pastoral*, 2.ª ed., Editora Brasiliense, São Paulo 1983.

¹⁴ Tedesco y Zimmer, “O pastor de uma Igreja que transformou o oeste”, 77.

¹⁵ Cf. Ivo Pedro Oro, “A 1.ª grande novidade com D. José Gomes: ministérios legios”, en *Jornal Diocesano SC* 179 (2018), 3.

La Iglesia de base y liberadora (1975-1984)

En este período se toma conciencia en la diócesis de Chapecó sobre la necesidad de un nuevo modo de ser Iglesia. Se puede notar el camino de esta redefinición en algunos hechos nuevos que estaban sucediendo a nivel nacional, regional y diocesano. A nivel nacional, la represión provocada por el endurecimiento del Régimen Militar, especialmente contra los sectores más progresistas de la Iglesia, fue haciendo que la Iglesia jerárquica se fuese alejando cada vez más de su tradicional alianza con el Estado. Aunque todavía no hubiese un documento de la CNBB condenando la situación política vigente, surge en los centros mayores, principalmente en la diócesis de Sao Paulo, liderada por D. Paulo Evaristo Arns, una clara posición profética de repudio al régimen militar, asumiendo posiciones de resistencia contra la violación de los derechos humanos. “El cuadro político y social del país necesitaba una Iglesia activa, no solo en cuestiones pastorales, sino que también con una clara postura en defensa de los derechos humanos, que en aquel momento se estaban menoscabando completamente”.¹⁶ Existe una solidaridad en esta lucha en favor de los “sin vez y sin voz” que va aumentando la colegialidad de la CNBB, dándole fuerza al nuevo camino de la Iglesia en todo Brasil. Otros factores también contribuyeron al nacimiento de la conciencia liberadora en la diócesis de Chapecó.

Particularmente importante en este proceso fue el surgimiento de nuevos organismos relacionados con la CNBB: es el caso del Consejo Indigenista Misionario (CIMI)¹⁷ y de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT),¹⁸ que nacieron para defender los derechos de los indígenas y de los campesinos, los más pobres y marginalizados de nuestra sociedad. Para la diócesis de Chapecó, la fundación del CIMI-SUL (19 de septiembre de 1974) tuvo una importancia decisiva, con sede en la ciudad de Xanxerê –Santa Catarina–. Tedesco y Zimmer definen la importancia de esta institución para la diócesis de Chapecó de la siguiente forma.

Fueron los responsables del cuestionamiento crítico hacia la práctica anterior de la diócesis (anterior al año 75), que tenía un sesgo más desarrollista que liberador. Es así que llega el cambio en el método de trabajo en nuestra Diócesis. Este factor fue fundamental para el cambio de ruta de D. José¹⁹ (su transformación vía CIMI-SUL).²⁰

El CIMI desarrolló una nueva metodología de análisis de realidad más participativa pero cuestionadora, más de la base, más relacionada con los postulados de la teología de la liberación. En este

¹⁶ Evianze Sydow y Marilda Ferri, *Dom Paulo Evaristo Arns: un homen amado e perseguido*, Vozes, Petrópolis 1999, 96.

¹⁷ En 1972, la CNBB convocó a un grupo de misionarios y obispos para que la asesoran sobre el Estatuto del Indio, discutido en aquel entonces en el parlamento brasileño. Por otro lado, antropólogos criticaban la actuación misionaria de la Iglesia en la Amazonia por su etnocentrismo y apoyo de muchos misionarios a la política indigenista del régimen militar. Así nació el Consejo Indigenista Misionario (CIMI) que asesoraría las actividades misionarias de la Iglesia con los pueblos indígenas. Las nuevas directrices pastorales de Medellín y de la teología de la liberación llevaron a la Iglesia y al CIMI a asumir una opción por los pueblos indígenas, en defensa de sus tierras, y por la preservación de sus culturas y tradiciones, lo que llevó a innúmeros conflictos internos en la Iglesia y con el Estado; cf. Paulo Suess, “Dreißig Jahre Indiomissionsrat (CIMI), Der Kampf um neue und alte Rechte”, *Concilium* 38 (2002): 282-288.

¹⁸ La Comisión Pastoral de la Tierra (CPT), creada por la CNBB en 1975, fue impulsada por la Carta Pastoral de D. Pedro Casaldáliga, publicada a inicios de los años 1970 con el título *Una Iglesia de la Amazonia en conflicto con el latifundio y la marginalización social*. Sobre la importancia de esta carta, José de Souza Martins afirma en su artículo “O significado da criação da Comissão Pastoral da terra na história social e contemporânea do Brasil”, en CPT, *A luta pela Terra: A Comissão Pastoral da Terra 20 anos depois*, Paulinas, São Paulo 1997, 70-78: “En aquel entonces, nacía en la Iglesia [...] la conciencia de la inmoralidad del patrón de capitalismo que se desarrollaba en nuestro País, de su carácter deshumano, brutal, del carácter vergonzoso, del carácter indecente del capitalismo”. Fiel al espíritu de Medellín, la CPT nació para coordinar las acciones pastorales de la Iglesia en apoyo a los campesinos que luchaban por el derecho a la tierra y por justicia social en el campo, e inició un proceso de concientización, movilización, organización y lucha por la tierra que marcó los movimientos sociales brasileños; cf. Tomás Balduino, “Der Kampf um Gerechtigkeit auf dem Lande”, *Concilium* 38 (2002), 38, 288-296.

¹⁹ Dom José Gomes fue presidente del CIMI entre 1979 y 1982, y posteriormente de la CPT entre 1983 y 1987; Kunzler y Gomes, “Trajetória de vida”, 50.

²⁰ Tedesco y Zimmer, “O pastor de uma Igreja que transformou o oeste”, 78.

momento surge en la diócesis una nueva práctica, los Grupos de Reflexión, un paso adelante en relación con los Círculos Bíblicos²¹. Esta nueva práctica se inspiró en el experimento realizado por la Asociación de Estudios, Orientación y Asistencia Rural –Assessor de Francisco Beltrão²²– de Paraná, y fue testeada principalmente en las parroquias de Chapecó –Santa Catarina y Xanxerê– en los años 74 y 75. El nuevo método, introducido por los Grupos de Reflexión, sin profesor, sin ser directivo, abrió espacio para la participación comunitaria del pueblo, así como para una nueva comprensión de la Iglesia, pero inserta junto al pueblo. Los Grupos de Reflexión son un experimento de Comunidad Eclesial de Base, descentralizado, crítico, laico y comprometido con las causas sociales del pueblo. De los Grupos de Reflexión nació la conciencia crítica en el pueblo y un gran número de liderazgos para la Iglesia, sindicatos y para los movimientos sociales.

A nivel diocesano, las Asambleas del Clero, llamadas Asambleas de los Agentes de Pastoral, todavía con dispersa presencia de los laicos, procuraban asumir las señales de los nuevos tiempos. En la Asamblea Diocesana del Clero realizada entre los días 9 y 12 de diciembre de 1974 se cuestiona seriamente a la pastoral tradicional de sacramentalización y educación de la fe.

En esta asamblea se refuerza la necesidad de las CEB para la “profundización de la fe, culto y caridad” y “como respuesta a las necesidades de Evangelización”. El descubrimiento y la formación de líderes para las CEB “debe ser objeto preferencial de la preocupación de los párrocos y obispos”. Se destaca su pedagogía descentralizadora; se destaca su papel en un nuevo proyecto histórico de Iglesia, inserta en la realidad. Se insiste en la necesidad de un buen material para los Grupos de Reflexión.²³

En la asamblea de mayo de 1976 se toma una decisión pastoral importante: los Grupos de Reflexión son asumidos por casi la totalidad de las parroquias de la diócesis. Hasta entonces los Grupos de Reflexión habían sido asumidos por pocas parroquias que aún experimentaban esa nueva metodología.

Entre los años 1977 y 1984, la Iglesia diocesana pasa a comprometerse decididamente con las organizaciones populares y luchas por la liberación. Primeramente, antiguas prácticas pastorales comienzan a decaer, como es el caso de los Cursillos de Cristiandad y de los TLC para jóvenes. Otras comienzan a redireccionarse, como es el caso de la ASDI, que pasa del asistencialismo a la promoción de concientización crítica. Surgen o se refuerzan las Pastorales Sociales: Pastoral Operaria, Pastoral de la Salud, Pastoral de la Juventud, Pastoral del Diezmo con experimentos de “caja común” y la preocupación por una Pastoral Litúrgica más relacionada con la vida. Es necesario que se realce de modo especial la práctica nueva que la CPT hizo despegar por esta época a nivel diocesano. Los encuentros periódicos con agricultores de toda la diócesis sobre la realidad rural en términos de política agraria, política de precios, sindicalismo, previsión social y sistemas económicos fueron determinantes para la transformación liberadora de la Iglesia diocesana.

Luchas sociales y transformación eclesial

En la historia de la diócesis de Chapecó el año 1978 es crucial, lleno de conflictos explosivos y decisiones que marcan opciones y compromisos claros de la Iglesia diocesana a favor de los pobres y de sus

²¹ Los Círculos Bíblicos fueron lentamente substituidos por los Grupos de Reflexión. Los Círculos Bíblicos se ocupaban más de la oración del rosario y de la lectura de la Biblia y eran más espontáneos. En el caso del Grupo de Reflexión, seguía un libreto con material didáctico preparado por la diócesis y tenía como objetivo concientizar a las personas sobre los problemas sociales que involucraban al pueblo. Buscaban unir la fe y la vida, la espiritualidad y la conciencia social y estimular la acción transformadora y libertadora de los cristianos.

²² Francisco Beltrão se ubica en el estado de Paraná y pertenece a la diócesis de Palmas y Francisco Beltrão, vecina de la diócesis de Chapecó.

²³ Tedesco y Zimmer, “O pastor de uma Igreja que transformou o oeste”, 79.

causas. Las luchas sociales van a determinar la transformación de la Iglesia local. Vamos a enumerar brevemente los principales eventos para entender las opciones que la Iglesia diocesana asumirá.

La Campaña de la Fraternidad (CF)²⁴ de 1978 tuvo como lema “Justicia y trabajo para todos” y fue la responsable de la divulgación de esa efervescencia de ideas nuevas gestadas en la diócesis desde 1974, ahora públicas y con dimensiones más amplias. El debate de este tema durante la cuaresma y en todos los Grupos de Reflexión de la diócesis tuvo un impacto enorme entre las clases dirigentes y también en medio del pueblo más tradicional. La CF expuso la crueldad de la exploración, de las injusticias sociales y la crueldad del sistema económico capitalista, tanto en el campo como en la ciudad. Los conflictos fueron grandes. De la clase media para arriba hubo quiebres con la Iglesia. Surgieron fuertes tensiones que acabaron posicionando, de un lado, a los líderes conscientes y al obispo diocesano, y del otro, a las clases dirigentes.

Desalojo de agricultores de tierras indígenas. En el año 1978, los indios de Brasil tomaron medidas correctas para la retirada de agricultores que habían ocupado sus áreas. En este sentido, tuvieron lugar dos acciones en las diócesis vecinas de Chapecó: en la reserva del Rio das Cobras y en la reserva de Nonoai, Río Grande del Sur. En junio y julio de 1978, en la reserva de Xanxerê (Santa Catarina), perteneciente a la diócesis de Chapecó, se tomó la misma iniciativa. Agricultores invadieron área indígena con el aval de grandes propietarios de tierra de la ciudad de Xanxerê que les habían prometido la legalización de esos bienes a cambio de votos en las elecciones de 1982. Sin embargo, los hechos se precipitaron con la expulsión de los colonos. Los señores de tierras de Xanxerê, frustrados en sus propósitos electorales, le echaron la culpa al obispo diocesano. Esto generó conflictos y tensiones muy fuertes entre los colonos, indios y la Iglesia. La burguesía agraria local se apoyó en el viejo prejuicio colonial de que el colono es quien produce, mientras el indio es holgazán. Nace en este momento un odio enfermizo de los sectores hegemónicos de la sociedad regional capitalista contra la diócesis y su obispo. Este episodio fue un divisor de aguas para la diócesis, pues marcó decididamente la posición de la Iglesia diocesana en defensa de los derechos de los indios y de los pequeños agricultores.

La explosión del caso Chimbangue está íntimamente relacionada con la expulsión de los agricultores de las áreas del Rio das Cobras, Nonoai y Xanxerê. El Toldo Chimbangue está situado a 15 kilómetros de la ciudad de Chapecó, sede de la diócesis. Se trata de una finca de 2000 hectáreas u 80 colonias de tierra que los indios kaingang reivindicaron. Documentos históricos demostraron que aquellas tierras habían sido expropiadas de los indios a finales del siglo XIX. En esa área en litigio residían, en la época, 60 propietarios rurales (colonos) y 50 arrendatarios. En 1974, el pernambucano Egon Dionísio Heck, del CIMI, había contabilizado en el lugar 11 familias de indios, un total de 51 personas que vivían en el área o en las proximidades, descendientes de antiguos kaingang del Chimbangue.²⁵ El CIMI y la CPT, junto con la diócesis de Chapecó, intentaron intermediar las relaciones entre indios y colonos. No pudieron vencer a los colonos pues estos poseían los títulos de las tierras. La posición de la Iglesia diocesana a favor del derecho de los indios motivó la persecución a la Iglesia, al obispo diocesano, al CIMI y a la CPT. También hubo acciones intimidatorias contra los indígenas y los miembros del CIMI: quema del rancho del viejo kaingang Francisco Marcelino, en julio de 1979; daños a vehículos usados por el CIMI, en septiembre de 1979 (corte de neumáticos); atentados con armas contra dos indios desarmados, en abril de 1981. El conflicto llegó a dimensiones federales con la radicalización de los colonos que, instigados por el caciquismo local, depositaron toda la culpa sobre la Iglesia diocesana y, particularmente, sobre D. José Gomes. Hubo momentos dramáticos. El día 27 de

²⁴ Desde 1964, la Conferencia del Episcopado Brasileño (CNBB), durante la cuaresma, lanza en todas las comunidades de Brasil la Campaña de la Fraternidad (CF) que tiene como objetivo concientizar a los cristianos católicos sobre los grandes problemas sociales que afectan a los brasileños y solidarizar con ellos. La CF es ecuménica, abarca otras iglesias cristianas.

²⁵ Cf. Wilmar da Rocha d'Angelis, *Toldo Chimbangue: História e Luta Kaingang em Santa Catarina*, CIMI-Regional Sul, Xanxerê 1984.

julio de 1984 se realizó una marcha por los colonos de Sede Trentin contra la diócesis y el obispo, en la ciudad de Chapecó. Este caso se fue extendiendo en varios episodios, incluyendo un increíble atentado a quemarropa cometido en Sede Trentin contra misionarios del CIMI en la tarde del 16 de octubre de 1984. A fines de ese año, la cuestión se resolvió a favor de los indios de Toldo Chimbangué.²⁶

En 1978 surge en el oeste catarinense la controversial “peste porcina africana”. Nadie sabía con certeza en qué consistía, faltaba información, pero a pesar de eso se realizó una enorme matanza de cerdos, con gran perjuicio para los pequeños productores. Estos eventos se vieron acompañados de represión policial. La situación confusa y absurda contra los productores generó un eslogan: “‘El espíritu de puerco’ de la peste porcina”.²⁷ El precio de los cerdos bajó mucho, con gran beneficio de los frigoríficos de la región. En este misterioso episodio, fue muy destacada la actuación de D. José Gomes, que desveló la interpretación oficial de esta peste. Este caso lanzó más leña al fuego atizado por los dueños del poder contra el obispo. Llegó incluso a filtrarse la noticia de que se habría dado la orden de capturar al obispo, orden que no se ejecutó solo porque el comando policial de Chapecó llegó a un acuerdo, temiendo por la reacción del pueblo.

A partir de 1978, la Iglesia diocesana también asume la lucha contra la construcción de represas diseñadas por Eletrosul en las cuencas de los ríos Uruguai y Chapecó, que incautarían las tierras de millares de familias de pequeños agricultores. Este fue un movimiento ecuménico de pequeños agricultores como resistencia al proyecto de Eletrosul. Surge en ese instante la CRAB (Comisión Regional contra las Represas).²⁸

En junio de 1980, la hacienda Burro Blanco, en la parroquia de Campo Erê (Santa Catarina), es invadida por más de 300 familias de Sin Tierra. Atacan a la Iglesia diocesana, tachan al párroco de subversivo y lo amenazan de expulsión. El día 11 de agosto de 1980, por iniciativa de la CPT y de la diócesis, se organiza una gran concentración popular en la sede de la parroquia en defensa del padre amenazado. Después, la hacienda es incautada por el Gobierno federal para asentamiento de las familias. Fue la primera incautación de tierras para efectos de Reforma Agraria en el sur de Brasil.²⁹ La lucha por la tierra fue una de las grandes causas de la Iglesia diocesana y D. José Gomes fue uno de los fundadores del Movimiento de los Sin Tierra.³⁰

Las luchas se ampliaron por mejores precios de cerdos. El día 15 de octubre de 1980 se realiza en el estadio municipal Indio Condá, en la ciudad de Chapecó, sede de la diócesis, una impresionante concentración de 20000 agricultores de todo el Oeste de Santa Catarina, convocada por los sindicatos de la región. El pueblo desfila por las calles de la ciudad, reivindicando mejores precios para los cerdos. Su éxito se debe al trabajo de concientización de la Iglesia a través de los Grupos de Reflexión propagados por toda la diócesis. Otras luchas entran en pauta: lucha por la indemnización de tierras en la construcción de carreteras en los años 1980 y 1981 y lucha por la previsión digna en 1981, que consiguió 40000 firmas de agricultores contra el proyecto de ley de la Previsión que pretendía descontar un 8 % mensual de los trabajadores del campo.

²⁶ Cf. D'Angelis, *Toldo Chimbangué: História e Luta Kaigang em Santa Catarina*.

²⁷ Ivo Pedro Oro, “Dom José e as lutas dos pequenos agricultores”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 181-191.

²⁸ Cf. José. R. De Oliveira e Ivo Pedro Oro, “Dom José e o Movimento dos Atingidos por barragens (MAB)”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 252-264.

²⁹ Cf. Ivo Pedro Oro, “Dom José e a Luta dos Sem Terra”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 203-206.

³⁰ Cf. Irma Brunetto, “Contribuição de Dom José Gomes para o surgimento e o fortalecimento do MST”, en *Dom José Gomes: mestre e aprendiz do povo*, ed. Pedro Uzcai, Argos, Chapecó 2002, 220-222.

Todos estos eventos descritos anteriormente marcan la transformación de la Iglesia diocesana que definitivamente asume la opción por los pobres y pasar a caminar al lado del pueblo. La Iglesia diocesana no solo aboga en nombre de los pobres, también lideraba y luchaba con el pueblo.

La afirmación de las directrices de Medellín: las CEB y la opción por los pobres

Los resultados de esa inserción de la Iglesia en las luchas y movimientos populares no tardaron en manifestarse; se vuelve nítido el divisor de aguas entre el modelo anterior de Iglesia, romanizado, y un modelo nuevo, emergente, de compromiso popular; se constata la multiplicación de líderes militantes, el aumento de conciencia transformadora e inserción de comunidades religiosas y del clero en el medio popular. Esta nueva práctica va desencadenando en toda la diócesis una serie de pequeñas iniciativas de organización popular, pequeños experimentos en los que los grupos se organizan intentando alternativas liberadoras: es un proceso emancipador de los pobres y de los movimientos sociales que se sienten motivados a producir nuevos experimentos de solidaridad y luchas populares, es un momento de esperanza y de coraje. Todo este espíritu es influenciado por el liderazgo que la Iglesia emprende y por la clara opción que asume a favor de los pobres.

Las directrices de Medellín se incorporan efectivamente a la dinámica eclesial de la diócesis de Chapecó a inicios de la década de 1980. Es verdad también que existe un solapamiento con la Conferencia de Puebla que había ocurrido en el año 1979. En ese año, entre los días 8 y 9 de marzo, se realizó la Asamblea Diocesana de Chapecó (ADC) que dio origen al Plan de Pastoral de la Diócesis (PPD) de 1980. La Asamblea Diocesana tuvo el sugerente título: Buscando una Iglesia del Pueblo que Lucha por la Liberación. Marcada por un espíritu democrático, popular y participativo, se escuchó a todas las parroquias de la diócesis y todas pudieron manifestarse, haciendo críticas y dando opiniones sobre la realidad de la diócesis y el desarrollo pastoral de la Iglesia. Participaron de la Asamblea Diocesana 140 representantes, laicos, padres, agentes de pastoral y el obispo diocesano. Es la primera asamblea de la diócesis en la que los laicos participaron activamente.

La asamblea trabajó con el método ver-juzgar-actuar. En la primera parte del documento de la asamblea se exponen los problemas sociales que afectan al pueblo de la diócesis. La tierra es el gran problema social: éxodo rural, escasez de tierra, precios de la tierra, indemnización, títulos sobre las tierras y lucha por la reforma agraria.³¹ Siguiendo el ejemplo de Medellín, el documento de la asamblea consigue interpretar con claridad el problema central que afecta al pueblo. El conflicto por la tierra estaba relacionado con la expansión de las relaciones capitalistas de producción en el campo, avance del latifundio, concentración de tierras en manos de pocos, expropiación de los pequeños agricultores de sus tierras y desplazamientos de las familias a tierras discontinuas y a la ciudad. La situación se vio agravada por el bajo precio de los productos, la construcción de represas, la presión de los granjeros, la contaminación de las aguas, intemperies, etc. La asamblea, además, apunta a otros problemas sociales como la falta de infraestructura de las ciudades, costo alto de vida, desempleo, salario bajo, marginalización de las mujeres, analfabetismo, sindicatos poco activos, etc. (ADC 2).

En cuanto a la eclesiología, la Asamblea Diocesana de 1980 certifica como su fundamento a las Comunidades Eclesiales de Base. Algunas manifestaciones del documento:

³¹ Cf. Asamblea Diocesana de Chapecó 1980, Diócesis de Chapecó, Secretariado Diocesano de Pastoral, 1. La Asamblea Diocesana de Chapecó se cita a continuación con la abreviatura ADC y páginas.

Iglesia: pequeña comunidad: sucede en las Comunidades Eclesiales de Base [...]. Pueblo que participa, reflexiona, celebra y decide juntos [...]. Comunidad que asume compromiso con toda la vida del pueblo [...]. Iglesia comprometida con el pueblo. Orientada hacia la concientización [...]. Defensora de los débiles [...]. Concientiza a los humildes para su liberación [...]. Pueblo en comunión con Cristo Libertador en la Verdad, Justicia, perdón y amor [...]. Construir el pueblo de Dios. La Iglesia nace de la base, no de la jerarquía (ADC 2).

Como las CEB asumieron esta opción, la asamblea se ocupó extensamente de la evaluación y la formación de los Grupos de Reflexión, que eran una prioridad de la Iglesia diocesana desde la asamblea de 1976.

Son fuentes de la Nueva Iglesia que todos queremos. Concientizan. Crean amistad, despiertan liderazgos. Unen familias. Acaban con el miedo. Incentivan la organización [...]. Relacionan religión y vida [...]. Escuela de fe. Evangelizan al pueblo. Es una catequesis de adultos [...]. Alertan al pueblo sobre sus derechos. [...] Llevan a una mayor participación y vivencia comunitaria (ADC 6).

La Asamblea reconoció las dificultades de organización de los Grupos de Reflexión en las ciudades. Apuntó la resistencia de muchas personas en relación con los Grupos de Reflexión, pues no querían discutir temas críticos, querían apenas rezar el rosario o ver el regreso de los Círculos Bíblicos.

En este espíritu nuevo y liberador, la Asamblea Diocesana de Chapecó hace una sugerencia: “confiar más en el trabajo de los laicos” (ADC 3). También se ocupó de la organización administrativa y financiera de la diócesis pues uno de los temas tratados fue la Pastoral del Diezmo, y apoyó el desarrollo del Consejo Administrativo Parroquial (CAP), que pretendía desarrollar una forma más comunitaria de gestionar los recursos financieros, sustituyendo los antiguos directorios que se ocupaban del desarrollo administrativo y financiero de las parroquias sin ningún compromiso pastoral. “Nos comprometemos a trabajar para que el CAP tenga más formación cristiana, cree vínculos con los demás líderes con el fin de que no sea apenas un órgano administrativo sino que también pastoral” (ADC 6).

De las discusiones y decisiones tomadas en la Asamblea Diocesana se construyó el Plan de Pastoral de la Diócesis de 1980 que pretendió responder a las prioridades de la Asamblea Diocesana de Chapecó. Este tenía como objetivo

construir una Iglesia-Señal e instrumento del Reino de Dios que sea sal, luz y levadura en el mundo, actualizando el mensaje libertador vivido y anunciado por Jesucristo [...]. Esta Iglesia deberá concretizarse en las comunidades eclesiales de base como centros de evangelización y motores de liberación.³²

El Plan de Pastoral es objetivo en afirmar la opción de la Iglesia diocesana por las Comunidades Eclesiales de Base, afirma que la Iglesia diocesana entiende que “las CEB se convirtieron en centros de evangelización y en motores de la liberación y del desarrollo” (PDP 1). Por medio de ellas el plan cree que es posible que la Iglesia diocesana afirme la opción preferencial por los pobres, “son expresión de amor preferencial de la Iglesia por el pueblo simple” (PDP 1). Las CEB son lugar de evangelización y serán la esperanza de la Iglesia universal. El compromiso con los pobres y oprimidos y el surgimiento de las CEB ayudaron a que la Iglesia descubriera el potencial evangelizador de los pobres mientras estos la interpelan constantemente, llamándola a la transformación (PDP 1).

Para desarrollar las CEB y la opción preferencial por los pobres, el Plan de Pastoral asume dos prioridades: los Grupos de Reflexión y la formación de líderes.

³² Plano Diocesano de Pastoral 1980, Diocese de Chapecó, Secreterariado Diocesano de Pastoral, 1. El Plano Diocesano de Pastoral se cita a continuación con la abreviatura PDP y páginas.

Los grupos de reflexión [...] son fundamentalmente catequesis de adultos para profundizar la fe, vivir la caridad, notar la acción de Dios en su vida y celebrarla en el culto, desarrollando la conciencia crítica cristiana, iluminando la participación y actuación en los movimientos de transformación de las estructuras injustas en vista de la construcción del Reino de Dios. (PDP 2)

El Plan de Pastoral, en conjunto con la Asamblea Diocesana, entiende que la Iglesia debe involucrarse en la política, debe participar de toda la vida del pueblo, para transformar el mundo, liberar a las personas y construir el Reino de Dios. En consecuencia, la Iglesia debe denunciar todo lo que es contrario al bien común, tiene el derecho de esclarecer al pueblo sobre políticas más justas, legislación laboral, reforma agraria, sindicalismo, cooperativismo, etc. La Iglesia no debe admitir ni tolerar la explotación y la injusticia: “La Iglesia debe comprometerse a defender al pequeño, al débil, al humilde y al oprimido” (PDP 3).

La formación de líderes, para todos los servicios y ministerios de la Iglesia diocesana, debe tener como criterio el sacerdocio común del Pueblo de Dios, las necesidades de las comunidades y debe ser un servicio siempre con el pueblo y no por él (cf. PDP 3). El Plan de Pastoral entiende como fundamental la necesidad de formación para los laicos y se compromete a colocar toda la estructura diocesana al servicio de la formación laica y ministerial de la Iglesia diocesana. Además de estos compromisos, la Iglesia diocesana asume como prioridad la promoción humana.

Para que el pueblo de Dios, a semejanza de Jesús de Nazaret, sea un pueblo libre y libertador, los proyectos de Promoción Humana pretenden despertar en él la conciencia de la dignidad de Promoción Humana como hijo de Dios, hermano de los otros y administrador de la naturaleza. Para ello, la Iglesia de Chapecó se propone concientizar y organizar a los oprimidos por las más diversas formas de servidumbre, con el fin de que se vuelvan sujetos de su liberación ellos mismos (PDP 6).

Para fundamentar esta opción por la Promoción Humana el Plan de Pastoral recurre a los documentos de la Iglesia, y de modo especial al documento de Puebla (1979). Recurre también a la Asamblea Diocesana, que se había comprometido a estudiar y profundizar el sindicalismo, el cooperativismo y otros órganos de clase, tales como organización partidaria y reforma agraria, para esclarecer al pueblo, concientizarlo de su realidad y apoyar su liberación (PDP 7).

Además de estos temas, el Plan de Pastoral también discute la catequesis, la liturgia y la juventud. Todas están coordinadas alrededor de la prioridad central que es la formación de comunidades de base, por medio de una práctica eclesial y social libertadora. El Plan de Pastoral además tiene una última prioridad central que es orientar toda la acción de la pastoral diocesana por medio de una metodología. El Plan de Pastoral afirma:

En una acción liberadora, en que el pueblo pueda participar del proceso como actor y no como mero ejecutor, se debe tener presente: el estudio de la realidad; visar una dificultad actual; estudiar con el pueblo, reaccionar y hacer la revisión. (PDP 11)

De esta forma, el Plan de Pastoral cierra el ciclo de sus prioridades.

Conclusión

Pasaron más de 12 años hasta que la diócesis de Chapecó incorporó en su Plan de Pastoral las principales directrices de la Conferencia de Medellín. Podríamos decir que Medellín llega a la diócesis de Chapecó cuando Puebla comienza. ¿Cuál fue el motivo de esta demora? Medellín necesitó una

transformación, fue una conferencia de la militancia. Es una conferencia original, no solo aplica el concilio: “Medellín no repite el Vaticano II. Medellín vuelve a hacer, en cierto sentido, el Vaticano II, en muchos puntos, da un paso más allá”.³³ Los méritos de esta conferencia están en su capacidad crítica de interpretar la realidad de Latinoamérica y asumir la opción por los pobres y su liberación. El Vaticano II se ocupa de la reforma de la Iglesia y su inserción en el mundo, Medellín se ocupa de los pobres y de su liberación. Se trata de un proceso de conversión de la Iglesia. La conferencia tiene la intención de transformar y libertar: “Para nuestra verdadera liberación, todos necesitamos una profunda transformación. [...] la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor”.³⁴ Este proceso de conversión ocurrió durante la década del 70 en la diócesis de Chapecó. Refiriéndose al tercer obispo de la diócesis, D. José Gomes, Tedesco y Zimmer afirman: “D. José tuvo un itinerario espiritual dialéctico, es decir: al saber captar la realidad del mundo del Oeste, por un lado esta realidad lo transformó, y por otro también transformó, por su intervención, en esa realidad”.³⁵ Fue el contacto y acercamiento de la Iglesia con las bases, con el pueblo, que la Iglesia sufrió su transformación. Según Comblin “no existe pueblo sin libertad y la libertad solamente existe en un pueblo”.³⁶ D. José Gomes en uno de sus innumerables sermones escribió: “Ningún reino del mundo es capaz de comprar la libertad de una vida que se da por la liberación de pueblo”.³⁷ Tal vez esta sea la gran riqueza de Medellín, pues reconoce la necesidad de que la Iglesia se libere para poder libertar. “Que se presenta cada vez más nítido, en Latinoamérica, el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionaria y pascual, desconectada de todo el poder temporal, y corajosamente comprometida con la liberación del hombre de todo y de todos los hombres”.³⁸ Es un proceso que se retroalimenta con transformación popular, opción por los pobres y liberación eclesial y social. Medellín aleja a la eclesiología de la tradición de la Iglesia y pretende devolverla al evangelio y encarnarla en el pueblo y con el pueblo.

¿Cómo reaccionó la Conferencia de Medellín sobre la diócesis? Medellín tiene dos méritos innegables. El primero fue entender la realidad en que Latinoamérica se encontraba y anticipar que ese contexto originaría innumerables conflictos. El segundo mérito de Medellín fue tomar una posición a favor de los pobres. Cuando varias luchas sociales explotaron en la diócesis de Chapecó, especialmente en el año 1978, la Iglesia diocesana no dudó en asumirlas, pues aquella realidad revelaba lo que Medellín había anticipado. Medellín actuó como una especie de brújula, orientando las grandes opciones del obispo diocesano, del clero y del pueblo. El hecho de que Medellín haya tenido una opción por los pobres y por su liberación dejó claro cuál era el camino a seguir. Medellín produjo conflictos, generó crisis y divisiones, pero no dejó dudas sobre cuál es la opción que la Iglesia diocesana debería tomar.

Otra contribución importante de Medellín es la comprensión de que los pobres y el pueblo son sujetos de su liberación. La Iglesia diocesana de Chapecó, a través de la organización de los Grupos de Reflexión y de la formación de ministros, ampliamente asumidos en el Plan de Pastoral de 1980, pretende construir comunidades de base con el objetivo de instrumentalizar al pueblo para que tomen conciencia de sus problemas sociales y luchen por justicia social. La opción por los Grupos de Reflexión, o sea, comunidad de base, buscó transformar los experimentos de fe de los católicos en uno comunitario, pero también darles los instrumentos políticos para que se volvieran sujetos de

³³ José Oscar Beozzo, “Arecepção Concílio Vaticano II na Igreja do Brasil”, en: <http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf> (27.02.2019), 117.

³⁴ Conclusão de Medellín, *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio*, Vozes, 1970, 1-4, 48.

³⁵ Tedesco y Zimmer, “O pastor de uma Igreja que transformou o oeste”, 75.

³⁶ José Comblin, *O povo de Deus*, Paulus, São Paulo 2002, 226.

³⁷ Clair José Lovera et al. (eds), *Sermões do Bispo Dom José Gomes*, Premier, Florianópolis 2013, 33.

³⁸ Conclusão de Medellín, 5/15, 84.

transformación social. En este sentido, tres elementos fueron fundamentales: el primero, el concientizar al pueblo y los pobres de que su condición social es determinada por la explotación del capitalismo, es decir, el pobre es un explotado; segundo, para que haya cambios sociales, el pueblo debe estar organizado en las pastorales, en los sindicatos, en las cooperativas, en los partidos y en sus comunidades eclesiales. El clero y el obispo de la diócesis crearon innumerables pastorales, apoyaron la organización de movimientos sociales, lucharon por el sindicalismo auténtico, representante de la clase trabajadora, sin contar el papel del CIMI y de la CPT que mencionamos en el texto. Estaba claro para el clero y agentes de pastoral que sin organización social no había liberación; tercero, el espacio de las luchas es en la calle, el pueblo necesita manifestarse, participar y ocupar los espacios políticos que le daban poder de promover cambios sociales. La Iglesia diocesana no solo abogaba a favor de los pobres, sino que también luchaba junto con el pueblo, estaba a la cabeza, motivando, liderando y motivando.

Viendo la experiencia de la diócesis de Chapecó y su desarrollo pastoral luego de la Conferencia de Medellín, concluyo que los hombres no nacen libres, se libertan. No todos lograron asumir a Medellín. Al contrario del Vaticano II, Medellín necesitó una transformación pues no ve a la Iglesia como un fin, sino como un medio para la liberación del pueblo. Muchos no quisieron convertirse, es decir, no quisieron libertarse para servir al pueblo pobre. Casi todos soportaron las reformas del Vaticano II, pero pocos se convirtieron con Medellín.

MEMORIAL DE MEDELLÍN 68. EL SIGNIFICADO QUE TUVO PARA MI VIDA PERSONAL, PASTORAL Y ESPIRITUAL LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN DE 1968

Federico Carrasquilla

Contexto personal

Yo me posesioné de la parroquia del barrio Popular el último domingo de enero de 1968, y llegué allí a realizar lo que estaba buscando y aspirando hacía 12 años: vivir como Jesús, que había sido pobre como los pobres y vivido entre los pobres. Desde el principio de la teología había comprendido que lo original de Jesús no era que había optado por los pobres ni trabajado por los pobres, sino que había sido pobre como los pobres. Fue como una espina que se me clavó en el corazón. Llegar al Popular fue entonces como realizar lo que había aspirado y soñado desde hacía tantos años. Y de inmediato logré lo que quería: vivir como los pobres, comer como los pobres, trabajar como los pobres, renunciar a todo tipo de privilegio que me situara por encima o aparte de los pobres. Pero ya desde la primera semana la gente misma me empezó a tumbar mis sueños. Y entré en una crisis que se fue acentuando poco a poco al constatar que mi modo de pensar y de actuar no coincidía con lo que pensaba y hacía la gente que me rodeaba. Durante ese primer semestre en el barrio solo supe por un informe al clero del arzobispo de ese entonces, Mons. Tulio Botero Salazar, que el Celam iba a hacer un encuentro para aplicar el Concilio a la realidad latinoamericana y que él había ofrecido el Seminario para que se realizara. En el mes de julio viajé a Francia a una sesión de tres meses con los sacerdotes del Prado y regresé a fines de septiembre. Durante mi estadía en Francia no supe nada sobre la manera como se estaba desarrollando la conferencia. Y al preguntar sobre la conferencia, me dieron muy pocas noticias; pregunté si había salido algún documento, y me dijeron que sí pero que no lo habían publicado. Al retomar mi actividad pastoral en el barrio, la crisis siguió aumentando y se volvió insoportable. Me sentía defraudado y decepcionado. Todo lo que había soñado se fue al suelo. El primer domingo de noviembre me fui a hacer una semana de retiro al noviciado de los jesuitas para repensar mi presencia en el barrio. Antes de irme conseguí el texto de la conferencia y me lo llevé al retiro. En esos

días encontré la paz total. Descubrí tres certezas que nunca más me han dejado y que iluminaron mis oscuridades y me permitieron comprender de dónde venía mi crisis. Esas tres certezas fueron:

- Que mi compromiso no era con los pobres sino con Jesús, que había sido pobre como los pobres.
- Que Jesús había vivido y propuesto un concepto de pobre que no era el que me mostraban en la sociedad. Ya en la universidad había aprendido que hay dos maneras de mirar la persona: la perspectiva sociológica, que surge del puesto que la persona ocupa en la sociedad, y la perspectiva antropológica, que es la manera de ser persona que surge de esa situación. Comprendí que Jesús había sido pobre sociológicamente, pero que había mirado y propuesto al pobre como una manera de ser persona distinta a la manera de ser persona del rico. Es decir, su manera de mirar al pobre y el sentido que le daba en toda su predicación era la manera antropológica y era desde allí que yo tenía que mirar mi compromiso con el pobre y mi actividad con el pobre.
- Que en mi práctica mi presencia entre los pobres tenía que partir de la realidad de los pobres que tenía a mi lado y no de la idea y del concepto que yo tenía de lo que era ser pobre y de vivir como los pobres. Es decir que en este, mi primer año, yo había vivido desde mis ideas y no desde la realidad del pobre.

Entonces me fui a buscar en el documento de la conferencia alguna luz que me pudiera iluminar mi crisis y lo que había descubierto como certezas.

Aporte y respuesta del documento a mi búsqueda

De la lectura, meditación y profundización del documento saqué estos tres aportes:

- una confirmación,
- un cuestionamiento y
- un reto.

Una confirmación

El gran valor que tuvo para mí la conferencia fue que confirmó y me abrió todo un horizonte al camino que me había propuesto al llegar al Popular y que era precisamente la causa de la crisis. Comprendí que la metodología de la conferencia que ponía la realidad como punto de partida de la acción y del compromiso del cristiano era precisamente lo yo había elegido. A esta confirmación se unieron otros dos aportes que le daban fundamento y valoración a esta confirmación. La conferencia me mostró en todos los documentos que esa realidad, que primordialmente era de tipo sociopolítico, tenía un sentido profundamente bíblico y revelado. Que si se partía de la realidad era precisamente porque era la manera que nos había mostrado Jesús en la Encarnación. De modo que si se partía de la realidad era precisamente por fidelidad a la Revelación y por tanto era una actitud teológica y espiritual. El otro aporte era que el partir de la realidad era abrir la pastoral al mismo tiempo a la “posmodernidad”. Era entrar en este mundo nuevo que estaba apareciendo. Y esta perspectiva hoy es más actual que nunca y creo que ni se la ha acogido plenamente ni se le ha dado este valor evangélico y cultural que tiene.

Fue, repito, el más grande y el mejor aporte: comprendí que la manera como había iniciado y vivido este primer año estaba totalmente en la línea y orientación con lo que proponía la Iglesia. El método que yo había utilizado y que ya conocía y practicaba desde mi estadía en el Seminario Francés de Roma era precisamente el que había empleado y había propuesto la conferencia como orientación para toda la pastoral de la Iglesia latinoamericana. Durante estos 50 años no he hecho más que profundizar, reorientar, reinterpretar y sobre todo mantener el sentido pastoral y evangélico que surge de este punto de partida.

Un cuestionamiento

Desde el concepto de pobre que aparece en la práctica de Jesús cuestioné y he seguido cuestionando no solo lo que dice y propone respecto al pobre el documento, sino toda la práctica con el pobre que se empezó a realizar desde la conferencia. He pensado que hoy está bloqueado todo lo que se habla del pobre, y por eso para mí esta celebración de los 50 años no me ha aportado nada nuevo y ni siquiera ha cuestionado la situación de Iglesia respecto a la pobreza y no veo ningún avance. El problema está en que si no se cambia el concepto de pobre es imposible comprender por qué Jesús se hizo pobre y cómo hacerse pobre para seguir a Jesús, que fue pobre como los pobres.

Un reto: elaborar y explicitar la espiritualidad evangélica que está implícita en el documento

El documento tiene una espiritualidad muy profunda pero implícita. Es decir, el hilo conductor y el criterio para iluminar y cuestionar la realidad que utiliza el documento es Jesús, pero esta referencia a Jesús está implícita y exige entonces una elaboración explícita. La lectura continua del documento me ha llevado a elaborar y explicitar una espiritualidad evangélica que subyace y está implícita en el documento. En este sentido, el documento sigue siendo un reto para elaborar esta espiritualidad.

De todos modos, la conferencia partió en dos la historia de la Iglesia latinoamericana y puso la realidad y el pobre como punto de partida de una espiritualidad y pastoral con rostro latinoamericano.

UNA MIRADA GLOBAL Y ECUMÉNICA DE LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN (1966-1974)

Guillermo Augusto Múnera Dueñas

Durante los últimos años las teologías de la liberación han despertado una fascinación en el mundo de las ciencias sociales y humanas. Importantes estudios han tratado de desplazar las miradas clásicas establecidas por los teólogos, haciendo uso de métodos desarrollados por la sociología, la historia, la antropología e incluso la filosofía. Nuevos retos continúan apareciendo y se plantean posibles e innovadores diálogos entre los “saberes religiosos” y los “saberes de lo religioso”. Por otra parte, la distancia en el tiempo y la disponibilidad de importantes archivos accesibles a los investigadores permiten revisar el nacimiento, desarrollo y circulación de las teologías de la liberación. Es entonces propósito de este capítulo introducir un nuevo ángulo de reflexión, a saber, la posibilidad del nacimiento y desarrollo de las teologías de la liberación en espacios culturales distintos a los latinoamericanos. Después de los años noventa algunos estudios han sido consagrados a las fuentes europeas de las teologías de la liberación,¹ a sus relaciones con los movimientos sociales² e incluso a las redes transnacionales de las mismas desde una perspectiva prosopográfica, de análisis de “campo social” y de “producción ideológica de discursos”;³ sin embargo, son pocos los estudios que consideren los actores, las instituciones y los proyectos extralatinamericanos construidos simultáneamente y en coproducción trasatlántica. Elaborar entonces una lectura desde una perspectiva “global” de las teologías de la liberación parece un proyecto mayor e interesante. De esta manera, intentaremos presentar sucintamente algunas de las historiografías consagradas a las teologías de la liberación, llegando hasta la posibilidad de incluir las dinámicas religiosas dentro del campo de análisis de la “historia global” y sus subcorrientes. Haremos

¹ Cf. Michael Löwy y Jesús García Ruiz, “Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 97 (1997): 9-31.

² Michael Löwy, *La Guerre des dieux, Religion et politique en Amérique latine*, Éditions du Félin, Paris 1998.

³ Malik Tahar Chaouch, *La théologie de la libération en Amérique latine. Champ et paradigme d'une expression historique*, tesis de doctorado en Sociología, Université Paris 3–Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2005.

una breve presentación de algunos de los vectores de difusión y coproducción de la teología de la liberación en Francia y en Europa, centrando principalmente la mirada en el teólogo francés Vincent Cosmao. Presentaremos brevemente su rol en el desarrollo teológico de algunas de las instituciones postconciliares y ecuménicas, a saber, la Comisión Pontifical Justicia y Paz (1967), el Consejo Mundial de las Iglesias y Sodepax (Sociedad para el Desarrollo y la Paz). Estas instituciones fueron fundamentales para los procesos de coproducción trasatlántica de las teológicas de la liberación; también para una de las posibles recepciones de dichas teologías en la realidad francesa de los años setenta.

Entre las historiografías militantes y la historia global: una reflexión sobre las teologías de la liberación

El nacimiento y desarrollo de las teologías de la liberación durante los años sesenta y setenta se han visto confrontados a diversas interpretaciones historiográficas, producidas desde distintas disciplinas y orientadas por diversos métodos y criterios de análisis. Las primeras literaturas, desarrolladas simultáneamente al nacimiento y desarrollo de estas teologías, principalmente de carácter militante, redujeron los análisis al combate bipolar entre la “Iglesia oficial” y la “Iglesia popular”. Establecieron así una serie de oposiciones asimétricas y simplistas entre un “catolicismo progresista” y un “catolicismo conservador”, entre una “teología latinoamericana” y una “teología europea”, reduciendo la complejidad del fenómeno a un campo de batalla entre dos mundos, sin reconocimiento alguno de las interconexiones.⁴ Entre defensores y detractores se estableció una ilusión discursiva, negando incluso la posibilidad de encuentros y coproducciones al interior mismo de la institución. Esto lo demuestra la oposición imaginada entre un proyecto construido exclusivamente desde la “base de la Iglesia” (el pueblo) y otro desde la “Iglesia jerárquica”(los obispos).⁵

Una ruptura importante se produce durante las décadas de los ochenta y noventa respecto a estas literaturas. Aparecen nuevas propuestas cuestionando las obras anteriores y el libro de Michael Löwy, *La guerre des dieux, religion et politique en Amérique latine*,⁶ se convierte en una obra obligada, abriendo nuevas perspectivas desde las ciencias sociales y desplazando la reflexión hacia nuevos análisis sistemáticos. Desde esta perspectiva, las teologías de la liberación fueron leídas en relación con los “movimientos sociales” y se aparta la oposición creada por las literaturas militantes, construida desde el enfrentamiento irreconciliable entre una “Iglesia popular” y una “Iglesia jerárquica”. El sociólogo francés propone entonces una definición más amplia de un “amplio movimiento social” originado desde la “periferia” de la institución y en movimiento hacia el “centro” de la misma. Con algunos matices y diferencias, los análisis históricos y sociológicos de esta generación insisten en el carácter periférico de los actores que configuraron el movimiento. Estos eran sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos, expertos comprometidos, así como misioneros extranjeros.⁷ Se avanza en la reflexión y se

⁴ Un reciente trabajo prosopográfico de Malik Tahar Chaouch, *La théologie de la libération en Amérique latine. Champ et paradigme d'une expression historique*, tesis de doctorado en Sociología, Université Paris 3–Institut des Hautes Études de l'Amérique latine, 2005, constituye una importante obra de consulta para identificar varias de las rupturas y continuidades discursivas de algunas de las obras consagradas a las teologías de la liberación.

⁵ Las principales obras orientadas en esta perspectiva son las siguientes: Miguel Concha, “Teología de la liberación”, en *Diccionario de política*, eds. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, Siglo XXI, México 1997; Luis del Valle, “Teología de la liberación en América Latina”, en *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, ed. Roberto Blancarte, Fondo de Cultura Económica, México 1996; Roberto Oliveros, *Liberación y teología: génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1976*, CEP, Lima 1977.

⁶ Cf. Löwy, *La Guerre des dieux*.

⁷ Cf. *ibidem*, 56.

establece la diferencia entre “cristianismo de la liberación” y “teologías”, definiendo al primero como un “amplio movimiento social” anterior a la sistematización teológica y desarrollado principalmente durante las décadas de los años cincuenta y sesenta.⁸

Sin querer establecer un balance minucioso de las historiografías consagradas a las teologías de la liberación después del año 2000, es importante resaltar que el debate no se encuentra cerrado y que nuevas interpretaciones con nuevos criterios de análisis han aparecido durante los últimos años. Algunas de las investigaciones más recientes, principalmente en el campo de la sociología, han intentado indagar en el carácter periférico de los actores comprometidos con las teologías de la liberación y en la importancia de las redes internacionales producidas antes y después del Concilio Vaticano II (1962-1965), junto con la definición de las teologías de la liberación como la “expresión de un amplio movimiento social”, definición establecida principalmente por la generación de Michael Löwy.⁹ La apertura de nuevos archivos internacionales y la distancia con el objeto de estudio permiten nuevas e interesantes interpretaciones.¹⁰ Respecto al carácter “periférico” de los teólogos dentro de la institución, se podría relativizar las afirmaciones de Michael Löwy. Muchos de ellos ocuparon lugares representativos dentro de las instituciones, tanto católica como protestantes, como se puede confirmar revisando los archivos de la Comisión Pontifical Justicia y Paz, la Comisión Teológica Internacional, el Consejo Mundial de las Iglesias, el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), los institutos de investigación social de los jesuitas (CIAS), las Facultades de Teología, entre otras.¹¹ Por otra parte, el descubrimiento de proyectos teológicos de características y métodos similares en realidades extralatinamericanas, principalmente en Europa y América del Norte, sugiere considerar la importancia de las redes internacionales de carácter teológico producidas principalmente por los proyectos de descentralización institucional iniciados por el Concilio Vaticano II¹² y las transformaciones al interior del Consejo Mundial de las Iglesias.

En términos de redes internacionales debe considerarse el trabajo del sociólogo francés Malik Ta-har. Sus análisis, contruidos desde las nociones de “campo social” e “interpretación de contenidos ideológicos de los discursos”, han reposicionado la investigación sobre las teologías de la liberación dirigiendo la investigación hacia las redes transnacionales. Este sociólogo ha discutido las definiciones de las teologías de la liberación como “teologías populares”, “periféricas”, y ha puesto en cuestión la definición de estas mismas como “la expresión de un amplio movimiento social”. Sus análisis se apoyan en un amplio corpus de 42 teólogos de la liberación (1960-1990), elemento que constituye la pieza maestra de su reflexión. A partir de este corpus elabora un análisis prosopográfico e indaga

⁸ Se siguen las reflexiones del brasileño Leonardo Boff. Este teólogo también definió la teología de la liberación como la expresión de una práctica anterior. Cf. Löwy, *La Guerre des dieux*, 53.

⁹ Löwy, *La Guerre des dieux*, 5.

¹⁰ Los archivos institucionales de la Comisión Pontifical Justicia y Paz, fundada en 1967, los archivos del Comité Episcopal Francia-América Latina (Cefal) (envío de misioneros Fidei Donum en América Latina desde 1957), los archivos del Consejo Mundial de las Iglesias (principalmente la creación de Sodepax en 1967), los archivos de algunas de las facultades de teología (tanto en América latina como en Europa), los archivos personales de teólogos y obispos cercanos a la teología de la liberación, entre ellos, Juan Luis Segundo, Ronaldo Muñoz, Julio de Santa Ana, José Miguez Bonino, Georges Casalis, Vincent Cosmao, entre otros, permiten elaborar nuevas interpretaciones sobre las teologías de liberación y centrar la mirada en la importancia de un espacio de coproducción teológica trasatlántica, construido entre América Latina, América del Norte y Europa, en donde el Concilio Vaticano II, así como la descentralización de la institución romana, jugarían un papel fundamental para el nacimiento y desarrollo de dicha teología. Actualmente, nuestra tesis doctoral se encuentra consagrada a estas instituciones y desarrollos teológicos de carácter transnacional desde una perspectiva global.

¹¹ Sin pretender elaborar una lista exhaustiva de las instituciones, puede notarse la importancia de los teólogos de la liberación en los años sesenta dentro del IPLA, el CIP en Cuernavaca y la CLAR.

¹² Al respecto importantes trabajos han comenzado a indagar en esta perspectiva: Ariel Colonomos, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques entre Europe et Amérique*, 2000; André Corten, *Une mise en réseaux de la théologie de la libération*, 2001; Pierre Sauvage, *Relations entre Belges et Latino-américains*, 2000.

sobre la relación establecida entre la primacía del “movimiento social” en la reflexión teológica.¹³ A su parecer, la identificación de las teologías de la liberación al “movimiento social” hace que se posicione el término “liberación” en el centro del discurso, presuponiendo la finalidad colectiva de la transformación social como la razón principal de ser de estas teologías. De esta manera, el término “teología”, siguiendo la argumentación de M. Tahar, desaparece de los análisis sociológicos anteriores (Löwy) sin ser tenido en cuenta y sin examen alguno. Siguiendo con su reflexión, en los análisis anteriores se desplazan los elementos intelectuales y religiosos de los teólogos de la liberación, al igual que sus intereses y configuraciones respecto a la afirmación de una “nueva manera de hacer teología”.¹⁴

Estos diferentes trabajos, consagrados principalmente a las relaciones establecidas entre Europa, América del Norte y América Latina en el nacimiento y desarrollo de las teologías de la liberación, permiten orientar las investigaciones hacia un análisis más amplio, cuestionando ciertas lecturas construidas desde los “aires culturales” o las historias nacionales definidas como autosuficientes e independientes. De esta manera, las miradas “globales” advierten que una lectura de las teologías de la liberación no puede proceder de la confrontación de dos mundos, es decir, la confrontación entre una “teología europea” y una “teología latinoamericana”, entre una “Iglesia popular” y una “Iglesia jerárquica”. Estas teologías representan en realidad un sistema de transferencias culturales recíprocas en medio de un espacio transatlántico de coproducción teológica, en donde se hace necesaria una relectura de la historia reciente del catolicismo con nuevos métodos y herramientas de análisis. De esta manera, la historia global que emerge principalmente en la década de los ochenta aparece como un conjunto amplio de métodos y de conceptos que son aplicables a los estudios de los hechos religiosos. No se trata de comprender “global” como totalizante ni mucho menos como universal, sino de aplicar distintas subcorrientes, atentas a las particularidades regionales y locales, con métodos complementarios como la historia comparada, la historia de las transferencias culturales, la historia conectada, la historia cruzada e incluso la historia transnacional. La comparación de sociedades distintas desarrollada por Marc Bloch y los análisis de transferencias culturales desarrollados por Michael Espagne y Michal Werner, en las que se resignifica la noción de influencia y se piensa en la posibilidad de transformación de las ideas que viajan, al igual que las conexiones en la cultura, y que permiten descentrar las miradas occidentales acordando a las fuentes occidentales y extraoccidentales la misma importancia, son solamente algunas de estas herramientas que pueden ser aplicadas a las teologías de la liberación.¹⁵

Siguiendo entonces esta dinámica de la historia global en el análisis de las teologías de la liberación, es posible introducir un nuevo ángulo de reflexión, a saber, la posibilidad del desarrollo de estas teologías en espacios culturales distintos a los latinoamericanos. Si bien las historiografías anteriormente presentadas han intentado dar cuenta de las redes transnacionales, de la importancia de los actores e instituciones latinoamericanas, junto con sus producciones teológicas, así como de las fuentes

¹³ Cf. Malik Tahar Chaouch 138, 2007, 9-28.

¹⁴ Expresión utilizada por los teólogos de la liberación, principalmente por el peruano Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la liberación*, Perspectivas, Ediciones Sígueme, Lima 1971.

¹⁵ Marc Bloch, *Comparaison*, Bulletin du Centre international de synthèse, juin 1930 (appendice à la Revue de synthèse historique, tomo 44); Marc Bloch, “Pour une histoire comparée des sociétés européennes, Revue de synthèse historique”, tomo 44, 1928. Michel Espagne, en *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand*, ed. Michael Werner, éditions Recherches sur les civilisations, Paris 1988; Sanjay Subramanyam, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Delhi-Oxford University Press, Delhi 2004; Sanjay Subramanyam, *Explorations in Connected History: Mughals and Franks*, Delhi-Oxford University Press, Delhi 2004; Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre*, Orient-Occident, Seuil, Paris 2011; Patrick Manning, *The African Diaspora. A History through Culture*, Columbia University Press, Bogotá 2010.

europas del cristianismo de la liberación,¹⁶ son pocos los trabajos consagrados a los actores y a las instituciones europeas en el nacimiento y desarrollo de dichas teologías.

Entre “desarrollo” y “liberación”: Vincent Cosmao, principal coproductor de las teologías de la liberación en Francia

Vincent Cosmao (1944-2002) es considerado como una de las figuras más importantes en el desarrollo y difusión de las teologías de la liberación en Francia y en Europa. Es heredero de múltiples proyectos y organizaciones consagradas al “tercer mundo”, principalmente del dominico francés Louis Joseph Lebret (1897-1966) y su organización internacional Economía y Humanismo.¹⁷

Después de varios años como misionero en África, Cosmao es convocado en 1965 por el padre Lebret para asumir la responsabilidad de director adjunto en el Irfed (Instituto de Investigación y Formación para el Desarrollo Armónico). Dentro de esta institución, fundada con algunos de los criterios sociológicos y económicos aprendidos por el padre Lebret en América Latina,¹⁸ Cosmao se interesa en la elaboración de una teología dispuesta a establecer un diálogo con el desarrollo humano integral, abierta a las ciencias sociales y con una actitud de apertura hacia el “tercer mundo”. Las experiencias del padre Lebret en América Latina, principalmente en Brasil, lo llevan a consolidar en el Irfed la inquietud permanente por promover un “desarrollo armónico y una civilización solidaria” comprometida con la formación de intelectuales internacionales y en donde los problemas sociales y económicos del “tercer mundo” se convierten en la prioridad de las investigaciones. En el primer informe de la revista *Developpement et Civilisation*, principal fuente de difusión del pensamiento y reflexión del Irfed, se puede observar el lugar representativo de los intelectuales latinoamericanos y sus reflexiones dentro del instituto.¹⁹ Este contacto permanente con el mundo intelectual internacional –militantes de las democracias cristianas, sacerdotes y religiosos, intelectuales cristianos e incluso algunos obispos– constituyó un factor decisivo en los procesos de configuración y transformación de varias generaciones de hombres y mujeres de varios continentes. Vincent Cosmao, director adjunto del instituto, puede ser considerado como uno de los resultados de este proceso de coproducción intelectual de orden internacional.

La concepción de desarrollo integral armónico fue uno de los elementos principales en la fundación y sentido del Irfed. El padre Lebret –reconocido internacionalmente por la creación internacional de los centros de Economía Humana, por sus proyectos de planes de desarrollo y sus análisis en países como Colombia, Chile, Brasil, Líbano,²⁰ y por su influencia en los documentos oficiales de la Iglesia católica, principalmente en la encíclica *Populorum Progressio*– implementó en la formación del instituto la necesidad de construir una economía humana definida como “los pasos necesarios a seguir por una población determinada y todas las subpoblaciones que la integran para pasar de una

¹⁶ Cf. Löwy, *Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil*, 9-31.

¹⁷ Economía y Humanismo fue una organización internacional consagrada a los problemas del desarrollo, principalmente en los países del “tercer mundo”. Cf. Denis Pelletier, *Économie et Humanisme, de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, 412.

¹⁸ El Irfed es el producto de esta relación con América Latina. Los modelos de encuesta desarrollados en Francia encontrarán su fin en el encuentro con los barrios populares de San Pablo y con la realidad periférica del Brasil. Los métodos de encuesta clásicos utilizados por los especialistas de Economía y Humanismo se transforman gracias al descubrimiento del “tercer mundo”, principalmente a sus experiencias en Brasil entre 1947-1965. Cf. Pelletier, *Économie et Humanisme, de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*.

¹⁹ Pelletier, *Économie et Humanisme, de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde*.

²⁰ Cf. *ibidem*.

fase menos humana a otra más humana, al ritmo más rápido posible, teniendo en cuenta la solidaridad entre las poblaciones”.²¹

En 1966, fecha de la muerte del padre Lebret, Vincent Cosmao fue nombrado director responsable del Irfed. Un año más tarde se publica la encíclica *Populorum Progressio* (1967), redactada principalmente por el padre Lebret en 1964²² y Cosmao es encomendado por el papa Pablo VI para continuar con el legado de su predecesor en esta institución internacional. Por otra parte, es también nombrado asesor teológico de la Comisión Pontifical Justicia y Paz, creada para dar continuidad a la encíclica y a los problemas acuciantes de la pobreza y el subdesarrollo principalmente de los países del “tercer mundo”. De esta manera, Vincent Cosmao continuó las relaciones estrechas con los proyectos institucionales comenzados por el padre Lebret, con las redes intelectuales en América Latina y el mundo y con el reconocimiento internacional romano, como lo demuestra la siguiente carta dirigida a Hélder Câmara, arzobispo de Recife:

Je rentre de Rome où j’ai eu la joie d’être reçu en audience par le Saint-Père qui m’a redit la signification qu’ont pour lui la vie et le message du père Lebret. Il m’a dit très vigoureusement: “Le père Lebret a vu juste. Il a indiqué la direction. C’est dans ce sens qu’il faut avancer.” Et c’est pour signifier c’est volonté de fidélité au père Lebret qu’il m’a nommé consultant de la Commission pontificale Justice et Paix.²³

La encíclica *Populorum Progressio* se convirtió en el documento más importante del pensamiento social católico del siglo XX, inspirando incluso a otras confesiones, principalmente al pensamiento de importantes teólogos protestantes como Julio de Santa Ana.²⁴ Dentro del mundo francófono, el documento fue también una importante inspiración para la articulación de una amplia red de cristianos con una sensibilidad por el “tercer mundo”.²⁵ Al mismo tiempo que Joseph Comblin, François Houtart y los teólogos latinoamericanos, entre ellos Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves y Julio de Santa Ana, comenzaban una apropiación de las teorías de la dependencia y se manifiestan en contra de las teorías clásicas desarrollistas, el teólogo Vincent Cosmao construía también una teología del desarrollo, no en el sentido clásico de la Doctrina Social de la Iglesia ni mucho menos en concordancia con el primer decenio del desarrollo,²⁶ sino dentro de una lógica de interpretación de la vida de la fe a partir de una “praxis” del desarrollo. Este teólogo, defendiendo la elaboración de una teología del desarrollo, no veía la diferencia entre su elaboración teológica (no desarrollista) y las teologías de la liberación.²⁷ Ya

²¹ Louis Joseph Lebret, “Frente a la evolución del mundo: las perspectivas de Economía Humana”, *Criterio* (1959): 1345-1346.

²² La primera versión de la encíclica fue redactada por el dominico Louis Joseph Lebret. Actualmente trabajamos en una versión crítica de este documento, el cual encontramos hace algunos meses.

²³ “Al llegar de Roma, tuve la alegría de ser recibido en audiencia privada por el Santo Padre. Me repitió la importancia que ha tenido para él la vida y el mensaje del padre Lebret. Me ha dicho con fuerza: ‘El padre Lebret vio muy bien y ha indicado la dirección. Hay que avanzar en ese sentido’. Para honrar al padre Lebret me nombró consultor de la Comisión Pontifical Justicia y Paz”. Carta de Vincent Cosmao a Hélder Câmara, París, 4 de marzo de 1967, fonds Vincent Cosmao ADFP, boîte Lebret-Cosmao.

²⁴ Julio de Santa Ana, *El Protestantismo y su situación en la cultura actual, incluido en Protestantismo, cultura y sociedad*, La Aurora, Buenos Aires 1970, 152.

²⁵ La encíclica jugó un papel central en la articulación de diferentes grupos de cristianos comprometidos con el “tercer mundo” y herederos de proyectos anticoloniales. Estos cristianos, críticos de la guerra de Vietnam, Argelia, Indochina, fueron centrales en los movimientos cristianos de izquierda de Mayo del 68. Ver: Bertrand Cabedoche, “L’approche de mai 68”, en *Les Chrétiens et le tiers monde, Une fidélité critique*, Karthala, París 1990.

²⁶ Las reflexiones de la Doctrina Social de la Iglesia se encontraban centradas en las dinámicas de distribución de capitales, caridad entre las naciones ricas y pobres, sin elaborar un análisis crítico sobre las estructuras de dominación producidas por la colonización.

²⁷ En una carta del dominico al obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, el teólogo explica su desacuerdo sobre la división construida en América Latina entre “teología de la liberación” y “teología del desarrollo”. A su parecer, las reflexiones latinoamericanas sobre la “teología del desarrollo” permanecieron estancadas en las antiguas lecturas del desarrollo (desarrollistas) construidas durante el primer decenio del desarrollo (1960), sin tener en cuenta las evoluciones de algunos de los discursos europeos sobre el tema. Cf. Archivos Sergio Méndez Arceo, “Carta de Vincent Cosmao al Obispo de Cuernavaca”. Fondos Sergio Méndez Arceo, México.

desde 1967, el dominico había comenzado a elaborar una interpretación teológica radical de la encíclica *Populorum Progressio* y se interrogaba sobre las dinámicas del subdesarrollo de las regiones tropicales del mundo. Criticando las nociones comúnmente admitidas de desarrollo, subdesarrollo, retraso industrial, técnico y económico, Cosmao ya comprendía en 1967 la debilidad de un pensamiento teológico elaborado bajo los principios universales procedentes de las comparaciones entre las sociedades; para él, la teología debía dar cuenta de los procesos socioculturales propios de cada lugar.²⁸

A diferencia del padre Lebreton, experto internacional en economía, el dominico orienta su reflexión al campo teológico, vinculando al Irfed e invitando a sus investigadores a incursionar en la relación entre teología y desarrollo.²⁹ Su preocupación principal por la pobreza de los países del “tercer mundo” lo llevan a una convergencia con los teólogos latinoamericanos, principalmente en el combate contra la pobreza y sus causas estructurales. De esta manera, su teología, inspirada pero no reducida al pensamiento de la encíclica *Populorum Progressio*,³⁰ lo sitúa en una interesante inflexión del discurso oficial de la Doctrina Social de la Iglesia, inscribiéndolo en una dinámica de urgencia de la transformación del mundo frente al fracaso de los planes del desarrollo (desarrollismo) y una crítica al crecimiento de la desigualdad entre los países opulentos y pobres.

En 1971, producto de algunas tensiones al interior del Irfed, se produce una importante división en la institución y se funda el Centro Lebreton junto con su revista *Foi et Développement*. Esta división permite la consagración definitiva del centro a la reflexión teológica,³¹ no por ello prescindiendo de las reflexiones económicas, sociales y políticas, tan importantes para el desarrollo teológico. Durante este primer tiempo, Cosmao solicita a uno de sus colaboradores en el Irfed, el dominico François Malley, consagrarse exclusivamente a la difusión e investigación de las teologías de la liberación. De esta manera, entre 1972 y 1973, la revista, bajo su dirección, redacta cinco de trece números sobre las teologías de la liberación,³² despertando en los círculos más cercanos a los dominicos y las redes de teólogos e intelectuales comprometidos con el “tercer mundo” un interés por estas teologías. De igual forma, en 1971, el dominico intenta por primera vez internacionalizar la obra mayor de Gustavo Gutiérrez, pidiendo al secretario de la Comisión Pontifical Justicia y Paz, monseñor Gremillion, financiar la traducción al francés del teólogo peruano para ser difundida en las facultades teológicas y en las instituciones ecuménicas. Sin embargo, la primera traducción aparece en 1974 (Ediciones Lumen Vitae en Bélgica), dadas las confrontaciones al interior de la Comisión Pontifical Justicia y Paz.³³ Todos estos esfuerzos, que comienzan con la fundación del Irfed en 1958, la herencia de Lebreton a través de la encíclica *Populorum Progressio*, los contactos con el Consejo Mundial de las Iglesias y los teólogos protestantes miembros del grupo ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina), así como la importancia de la Comisión Pontifical Justicia y Paz y Sodepax (Sociedad para el Desarrollo y la Paz), hacen de Vincent Cosmao un teólogo sensible a las realidades del mundo, cercano a las teologías de la liberación e incluso coproductor de las mismas a nivel internacional. En el ámbito francés sus opciones teológicas

²⁸ Vincent Cosmao, “De una práctica del desarrollo a una teología de la conversión”, en *Liberación y Cautiverio, debates en torno al método de la teología en América Latina*, Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1975, 297.

²⁹ En una carta dirigida a los dominicos franceses sobre la dinámica de *Populorum Progressio*, Vincent Cosmao exponía la idea de construir una reflexión teológica de la encíclica sobre el desarrollo. Precisa la obligación de los teólogos de “iniciarse en el lenguaje de las ciencias económicas y sociales para poder comprender la cultura de los hombres y de cada pueblo”. Cf. Archives Dominicaines de la Province de Paris, Archives Vincent Cosmao, L'ordre des prêcheurs après l'Encyclique sur le développement des peuples. Congrès des provinciaux, Boîte 089-500, 1 septembre 1967.

³⁰ Vincent Cosmao veía la encíclica como “un discurso nuevo, pero limitado”. A su parecer, este documento debía ser “situado y fechado”. El dominico reprocha a la encíclica no haber puesto en evidencia la lógica destructiva de la dependencia “como la raíz principal del problema”. Cf. Vincent Cosmao, “publicando *Populorum Progressio* diez años más tarde”, Chalet, Lyon 1978, 154-168.

³¹ Vincent Cosmao, “Notes de présentation”, *Développement et Civilisation*, 47-48.

³² Los números consagrados a las teologías de la liberación son los siguientes: 1 (2 artículos) 6, 11, 13.

³³ Carta al Cardinal Gremillion, 1971, fonds Vincent Cosmao ADPF.

lo llevaron a convertirse en el objetivo de ataque de los jesuitas Roger Vekemans y Gaston Fessard, identificándolo como un teólogo de la liberación peligroso para la Iglesia francesa.³⁴

Finalmente, Vincent Cosmao fue uno de los elementos más representativos de una amplia red francesa “tercermundista”, crítica de los modelos clásicos de evangelización y misión marcada por el contexto de secularización francesa y por la utopía del “tercer mundo”. Esta red también fue heredera de un ecumenismo político a escala internacional que debe su fuerza a múltiples experiencias internacionales, entre ellas, el rechazo de varios cristianos a las guerras de Vietnam, Indochina y Argelia. De esta manera, estas experiencias permitieron la consolidación de un proyecto crítico y radical en contra de los ideales de misión identificados con los modelos de colonización.³⁵

Impulsos institucionales: la Comisión Pontifical Justicia y Paz, el Consejo Mundial de las Iglesias y Sodepax (Sociedad para el Desarrollo y la Paz)

La creación de nuevas dinámicas e instituciones después del Concilio Vaticano II no puede ser olvidada dentro del proceso de desarrollo e internacionalización de las teologías de la liberación, en donde el pensamiento teológico de Vincent Cosmao y su papel dentro de la institución romana y las instituciones ecuménicas fueron centrales en el debate internacional y en la difusión de estas teologías. No se trata de reconstruir en estas cortas páginas una historia de las distintas instituciones creadas después del Concilio Vaticano II, ni mucho menos del Consejo Mundial de las Iglesias. Se trata simplemente de presentar algunos de los elementos que se enmarcaron dentro de la política de descentralización de la Iglesia emprendida por Pablo VI y de las dinámicas propias del ecumenismo de esta época, a saber, la Comisión Pontifical Justicia y Paz, el Consejo Mundial de las Iglesias y la creación de Sodepax.

Uno de los momentos decisivos para la creación de la Comisión Pontifical Justicia y Paz fue la tercera sesión del Concilio Vaticano II en septiembre de 1964. En efecto, los padres conciliares afirmaron oficialmente el problema de la pobreza del mundo y afirmaron “la responsabilidad de los cristianos en promover la justicia social y de participar en el desarrollo para responder a las necesidades del mundo de hoy”, así como la necesidad de “cooperar con otros miembros de las distintas iglesias”.³⁶ Al final de la última sesión del Concilio, particularmente en los debates consagrados al esquema XIII –en donde no se puede olvidar el rol central de los obispos latinoamericanos, principalmente de Hélder Câmara, ni mucho menos de algunos expertos como Louis Joseph Lebret y François Houtart con sus aportes sociológicos consignados en el informe *L'Église latino-américaine à l'heure du concile*³⁷–, el papa instauró el Secretariado para la Extensión de la Justicia y el Desarrollo en el Mundo (una institución reunida para explorar la creación de la Comisión Pontifical Justicia y Paz). Por otra parte, este proyecto mostró un interés particular de diversas autoridades internacionales

³⁴ Gaston Fessard, “Críticas a la Teología de la liberación de Vincent Cosmao, o.p y de Giulio Girardi, s.d.b”, *Revista Tierra Nueva* 9 (1974), 56.

³⁵ Denis Pelletier y Jean Louis Schlegel (eds.), *A la Gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Editions du Seuil, Paris 2012, 465.

³⁶ “Secrétariat du Saint-Père pour l’extension de la Justice et du développement dans le monde”, 9-12 mai 1966, fondo Vincent Cosmao ADPF.

³⁷ François Houtart muestra en este documento los problemas de la dependencia de los países latinoamericanos producidos por la colonización y la Revolución industrial. Este análisis fue presentado en 1962 a la subcomisión preparatoria de *Gaudium et Spes* y publicado en francés bajo el título *L'Église à l'heure de l'Amérique latine*, Casterman, Paris 1964.

competentes en temas de desarrollo y justicia, así como de cristianos, jefes mundiales, pensadores, hombres de Estado e instituciones.³⁸

Desde un principio, el Secretariado contempló la creación de diferentes programas para abordar las problemáticas referentes a la educación, la investigación y la acción en el campo del desarrollo y la paz en el mundo. Con esta finalidad, las intenciones iniciales fueron propicias a la necesidad de “influir moralmente en la sociedad para establecer la justicia y el desarrollo de los pueblos”.³⁹ Sin embargo, diferentes miembros del secretariado procedentes de lugares y experiencias distintas se mostraron favorables a la creación de un comité para reflexionar teológicamente el problema de la justicia en el mundo, especialmente los problemas del “tercer mundo”, descartando una visión moralizante y cerrada del problema. De esta manera, apareció la necesidad de crear un programa de investigación internacional en vínculo con distintas instituciones de alto nivel científico. El comité convocado por el papa reconoció entonces la importancia de varias instituciones y expertos consagrados internacionalmente, desde años atrás, a la formación de estudiantes competentes en economía, sociología, administración, política, antropología y teología.⁴⁰ Respecto a las instituciones, las más notorias fueron el Instituto de Investigación y Formación para el Desarrollo Armónico (Irfed) de París, la Federación de Centros de Investigación Social y Sociorreligiosa (Feres) en Lovaina, el Centro de Desarrollo Económico y Social (Desal) en Santiago de Chile, así como la Acción Popular de los Jesuitas en París. Además, se establecieron relaciones regulares con diferentes asambleas de obispos de diversos continentes, como es el caso del Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) y la asamblea de obispos africanos.

La lógica internacional alrededor de todos estos expertos internacionales tomó una importancia considerable en la incorporación de un nuevo discurso sobre el “tercer mundo” y en la consolidación de una amplia red internacional, en donde las investigaciones teológicas fueron centrales dentro de estas nuevas configuraciones de la institución. Vincent Cosmao hizo parte del secretariado y gozó, desde un principio, del reconocimiento internacional por su labor teológica y su rol en el Irfed.

Dentro de los programas prioritarios y las discusiones centrales en el momento del nacimiento oficial de la Comisión, inspirada por la encíclica *Populorum Progressio*, se pueden ver las confrontaciones de los proyectos antagónicos. En las primeras reuniones aparecen diferentes tensiones entre los defensores de una teología del desarrollo radical, más cercana a las teologías de la liberación, y una teología de la caridad, defendida principalmente por Mons. Rodhain en simpatía con algunos de los miembros de las organizaciones católicas consagradas a la asistencia social. En otros términos, los proyectos iniciales de configuración de la Comisión Pontifical Justicia y Paz confrontaron principalmente dos visiones. La primera, centrada principalmente en la perspectiva de cooperación de los pueblos y la asistencia social. La segunda, inscrita dentro de la urgencia radical de transformación del mundo frente al fracaso de los planes y teorías del desarrollo clásicas consideradas desarrollistas.⁴¹

Sin embargo, las confrontaciones permitieron la creación de un grupo de investigación teológico para clarificar los postulados divergentes, elemento que se encontraba muy presente en las dinámicas de reforma institucional y descentralización comenzadas por el Concilio Vaticano II y por Pablo VI. La creación de diferentes comités internacionales de reflexión, entre ellos el comité teológico, es la

³⁸ Secrétariat du Saint-Père pour l'extension de la Justice et du développement dans le monde, 9-12 mai 1966, fonds Vincent Cosmao ADPF.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Este comité estuvo integrado por especialistas internacionales pertenecientes a distintos países y culturas. Entre ellos se encontraban: Edward E. Swanstrom, Jean Rodhain, Joseph Gremillion, Achille Glorieux, Giovanni Benelli, Angelo Fernandes, A. Fonseca, S. J., Simon Senghor, G. Dossing, Luigi G. Ligutti, James J. Norris, Lady Jackson, Gerald Mahon, M. de Habicht, Guillemin, Louis Joseph Lebet, OP, Henri Riedmatten, OP, Vittorino Veronese, Carlo Bayer, Arthur Mc Cormack, Vincent Cosmao, OP, Edward C. Basse, Roberto Tucci, S. J., Hanz Merz. Cf. fondo Vincent Cosmao ADPF.

⁴¹ “Rapport Commission pontificale Justice et Paix”, 1967, fondo Vincent Cosmao ADPF.

prueba de este interesante diálogo al interior de la institución, permitiendo las intervenciones de diferentes concepciones provenientes de lugares distintos del mundo.⁴² Respecto al comité encargado de la reflexión teológica sobre el desarrollo, el padre Vincent Cosmao fue nombrado responsable de la redacción de los primeros textos teológicos. Estos fueron enviados a todas las comisiones nacionales en formación, así como a las distintas facultades, institutos y centros de investigación socioeconómica interesados en el tema. Por otra parte, la elaboración de estos primeros textos fue constitutiva para la reflexión sobre las teologías de la liberación, incluidas las versiones europeas críticas del desarrollismo, y su difusión institucional en América Latina y en Europa.⁴³ Al menos tres elementos importantes se desprenden de la responsabilidad confiada a Cosmao dentro de la Comisión. En primer lugar, la responsabilidad de redactar los primeros textos teológicos en una línea internacional. Estos, desde un primer momento, ya daban cuenta del recorrido internacional del teólogo y sus vínculos con el “tercer mundo”, presentando una concepción radical del desarrollo, crítica de las teorías clásicas y en una línea cercana a las teologías de la liberación. En segundo lugar, la elaboración de estos primeros textos permitió un diálogo ecuménico. Gracias a una serie de intercambios sostenidos entre la Comisión Pontifical Justicia y Paz y el Consejo Mundial de las Iglesias, varios comités mixtos expresaron la voluntad de trabajar con todos los cristianos y hombres de buena voluntad preocupados por los problemas sociales. Finalmente, el dominico permitió el desarrollo de una lógica de descentralización del pensamiento teológico al interior mismo de la institución romana, inspirando una construcción global y ecuménica de la teología y teniendo en cuenta los aportes recibidos de diferentes culturas, en particular los aportes latinoamericanos.⁴⁴

Este proyecto fue también construido con la esperanza de ser alimentado por las diferentes concepciones teológicas del desarrollo, luego liberación, teniendo en cuenta los aspectos nacionales, geográficos y culturales de distintas regiones del mundo. De esta manera, comienzan a crearse estructuras regionales y nacionales de la Comisión, resaltando la importancia de los informes y viajes de los especialistas internacionales en temas de desarrollo. Las primeras comisiones regionales se desarrollan rápidamente en el continente latinoamericano y se integran a la comisión social del Celam, dirigida por Mons. Eugenio de Araujo Sales. Por otra parte, una rápida dinámica de cooperación entre la Comisión y América Latina se instaura gracias a los viajes del cardenal Roy al continente y a la regionalización de las comisiones. Es mérito del teólogo de la liberación mexicano Jesús García Gonzales, con la colaboración de Vincent Cosmao, la creación de las estructuras regionales en América Latina.⁴⁵ Este modelo de regionalización comenzó en los países andinos, siguiendo rápidamente con el resto de América Latina y permitiendo la creación de cuatro grandes estructuras regionales. Estas primeras estructuras estuvieron a cargo de especialistas en temas de desarrollo favorables a las

⁴² La Comisión aceptó la creación de seis comités permanentes para permitir las nuevas reflexiones. De esta manera, después de la sesión del 23-28 de octubre de 1967, fueron creados los comités siguientes: “Comité pour la théologie et la doctrine de l’Église sur le développement; le Comité pour la Coopération mondiale, comité statuant sur le rôle de l’Église dans les pays en voie de développement, le Comité sur le rôle de l’Église dans les pays développés, le Comité sur les problèmes de la paix ainsi que le Comité pour le développement, la famille et la population, Commission pontificale Justice et Paix”, fondo Vincent Cosmao ADPF, 1967.

⁴³ *Théologie du développement. Projet Cosmao*, fondo Vincent Cosmao ADPF, 1967.

⁴⁴ Es importante señalar los diferentes proyectos de internacionalización de la Comisión Pontifical Justicia y Paz, en diálogo con múltiples culturas. De esta manera, Vincent Cosmao realizó múltiples viajes en África: Camerún, Costa de Marfil y Senegal, entre otros. En Asia, la responsabilidad fue confiada al jesuita Philippe Land, profesor de Economía y desarrollo internacional en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Gregoriana de Roma. En India, el Indian Social Institute, de New Delhi, funcionó como organismo asociado a la Comisión Pontifical. Consultar: “Rapports de voyage présentés à la Commission pontificale Justice et Paix”, fondo Vincent Cosmao ADPF, 1967.

⁴⁵ Monseñor Gremillion agradece al teólogo mexicano por sus aportes teológicos y sus servicios prestados a la Comisión Pontifical Justicia y Paz, principalmente por la organización de las comisiones nacionales y los secretariados regionales en América Latina. Cf. Entrevista al padre Jesús García, Ciudad de México, 15 de noviembre de 2016.

ideas de la liberación, como lo muestran los primeros informes enviados a la Comisión. Muchos de estos informes fueron realizados por sacerdotes y religiosos cercanos a las teologías de la liberación.⁴⁶

El Consejo Mundial de las Iglesias: hacia un proyecto común de transformación teológica

De la misma manera que el Concilio Vaticano II, principalmente su constitución *Gaudium et Spes*, comprometió a un sector importante de la Iglesia católica despertando nuevos proyectos teológicos, un proceso similar se produjo al interior del Consejo Mundial de las Iglesias, principalmente después de la reunión organizada en Ginebra (1966) consagrada a la relación entre la Iglesia y la sociedad. Este encuentro permitió avanzar en la construcción de una aproximación crítica a las teorías clásicas del desarrollo, reconociendo en el informe final la importancia de los cristianos en la transformación del mundo. El encuentro contó con la participación de 420 especialistas internacionales, entre ellos sociólogos, economistas, pedagogos y teólogos, pertenecientes a diferentes iglesias cristianas a nivel internacional. Uno de los temas de mayor impacto fue la problemática de las responsabilidades de los cristianos frente a las revoluciones técnicas y sociales de su momento, tratando de reflexionar los problemas acuciantes del “tercer mundo”. Al respecto, las tres primeras partes del informe final fueron redactadas con el propósito de apoyar e impulsar los compromisos de varios cristianos e iglesias comprometidos con las transformaciones sociales y estructurales de su tiempo. El documento aseguraba el sustento oficial de la institución a varios de los proyectos comenzados por importantes líderes religiosos, teólogos, educadores y sociólogos comprometidos con la transformación de la sociedad, entre los que podemos mencionar a varios de los futuros teólogos de la liberación: Emilio Castro, Hiber Conteris, Orlando Fals Borda, Leopoldo J. Nilus, Julio de Santa Ana, Valdo Galland, José Míguez Bonino, Rubem Alves y Vincent Cosmao.⁴⁷

Varios de los teólogos que participaron en este encuentro habían comenzado a construir algunos años atrás importantes reflexiones teológicas en diálogo con las ciencias sociales y los principales teólogos protestantes, entre ellos Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer. Sus postulados defendían la necesidad de algunos cristianos de liberarse del pietismo y puritanismo protestante importados en América Latina durante la primera mitad del siglo XX. De igual forma, estos teólogos estuvieron fuertemente inspirados por los proyectos de ruptura al interior de las iglesias protestantes latinoamericanas, especialmente por la obra del teólogo Richard Shaull, producida en parte por sus experiencias misioneras en Colombia y Brasil durante la segunda mitad del siglo XX.⁴⁸ Para ellos, la tarea consistía en erigir un nuevo camino reflexivo, orientado hacia la construcción de una teología atenta a los procesos históricos y capaz de superar una concepción restricta del dogma. Demandaban pasar de doctrina a la práctica, en donde el concepto de “ortopraxis” era mucho más importante que el concepto de “ortodoxia”.⁴⁹

⁴⁶ “Rapports de voyage Amérique latine (Sodepax)”, fondo Vincent Cosmao ADPF, 1970.

⁴⁷ World Council of Churches, *Christians in the technical and social revolutions of our time*, Paperback, Geneva 1967.

⁴⁸ Julio de Santa Ana, “Du libéralisme à la praxis de libération. Genèse de la contribution protestante à la théologie latino-américaine de la libération From Liberalism to the Praxis of Liberation. Genesis of the Protestant Contribution to the Latino-American Theology of Liberation”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 71 (1990), 75-84.

⁴⁹ *Ibidem*.

Siguiendo los recorridos de los teólogos anteriormente mencionados,⁵⁰ al igual que las trayectorias de otras figuras importantes del protestantismo y catolicismo europeo y norteamericano presentes en la reunión de 1966, podría afirmarse la importancia de este encuentro junto con sus implicaciones institucionales en el seno del Consejo Mundial de las Iglesias en el nacimiento, desarrollo e internacionalización de las teologías de la liberación durante los años setenta. Dentro de este proceso de internacionalización y transformación teológica, de carácter trasatlántico, los intercambios permanentes entre teólogos, así como las evoluciones institucionales, deben ser tenidos en cuenta. En efecto, la reunión de Ginebra fue fundamental para la internacionalización de nuevos despertares teológicos y la creación de redes de carácter ecuménico.⁵¹ Esta interacción y coproducción dentro del marco de la reunión de 1966, siguiendo las reflexiones de Julio de Santa Ana, constituyeron también un momento fundamental en el proceso de ruptura de ciertos cristianos comprometidos con la transformación del continente con las tendencias más conservadoras del protestantismo latinoamericano.⁵² Este proceso institucional de coproducción internacional y de carácter ecuménico llevó rápidamente a la consolidación de nuevos vectores de difusión de los proyectos liberadores, tanto en las Américas como en Europa, como lo demuestra la emergencia de nuevos intelectuales, proyectos e instituciones de un lado y otro del océano y en donde la figura de Vincent Cosmao se encontraba también presente.⁵³

Sodepax: un encuentro ecuménico entre el “desarrollo” y la “liberación”

Dentro de este complejo marco internacional, las reflexiones teológicas sobre el desarrollo y “el tercer mundo” comenzadas por Vincent Cosmao lo condujeron rápidamente a una cercanía intelectual con varios intelectuales y teólogos de otras confesiones cristianas. De esta manera, en 1968, gracias a su experticia sobre el desarrollo, el cardenal Maurice Roy le confía la responsabilidad de consejero teológico en el seno de la Sociedad para el Desarrollo y la Paz (Sodepax). Esta institución fue creada por el Consejo Mundial de las Iglesias y la Comisión Pontifical Justicia y Paz como resultado de las transformaciones internas de cada una de las instituciones, principalmente con los aportes de la constitución *Gaudium et Spes* (1962-1965) y la reunión Iglesia y Sociedad (1966) en términos de justicia social. Sodepax comienza su funcionamiento en 1968 consagrando sus reflexiones fundamentalmente a tres aspectos: la necesidad de crear un proyecto sobre la teología de la justicia en la historia y en la

⁵⁰ De los 420 especialistas que participaron en la reunión de Ginebra, 62 de ellos provenían de América Latina. Las reflexiones aportadas por los teólogos y especialistas latinoamericanos eran también el resultado de un proceso de intercambios internacionales, en donde se debe rescatar el papel fundamental del movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), fundado en 1961.

⁵¹ Después de la reunión de 1966, varios teólogos, católicos y protestantes, establecen diálogos importantes sobre los problemas del desarrollo y el “tercer mundo” desde una perspectiva liberadora. Estos diálogos se encontraban presentes en las configuraciones institucionales de la Comisión Pontifical Justicia y Paz y del Consejo Mundial de las Iglesias, principalmente hasta 1972, momento importante de rupturas y que hace parte de otro análisis más complejo.

⁵² Julio de Santa Ana, “Du libéralisme à la praxis de libération”, 75-84.

⁵³ Ejemplo de esta importante coproducción teológica son: las revistas *Cristianismo y Sociedad*, *Perspectivas de Diálogo*, *Cuadernos de Teología*, la casa editorial Tierra Nueva, la editorial la Aurora, el Isedet (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos), así como los Centros de Investigación y Acción Social de los padres jesuitas. Centros y organismos que a su vez demostrarían por sus orientaciones y sus publicaciones el rol central de la coproducción trasatlántica entre intelectuales y teólogos, como es el caso de Giulio Girardi, Richard Shaull, André Dumas, Georges Casalis, Paul Blanquart, Joseph Comblin, Franz Josef Hinkelammert. Finalmente, Vincent Cosmao fue invitado a la reunión consagrada a la Iglesia y Sociedad (1966). Sus reflexiones sobre los aportes protestantes, respecto a los problemas del desarrollo, permiten ver una “afinidad electiva” en los proyectos. Archivos Vincent Cosmao, Rapport Eglise et Société, APDF, Paris 1966.

sociedad, la construcción de una nueva estrategia de desarrollo dentro de la perspectiva mundial y la implementación de nuevas estructuras de relaciones internacionales para la organización de la paz.⁵⁴

Dentro del marco teológico, un grupo de teólogos comenzaron las reuniones exploratorias en 1968 llegando a la concretización de distintas reuniones internacionales, entre ellas Bayreuth (1968), Montreal (1969) y Cartigny (1969). El trabajo esencial de este programa se fundó sobre la consultación de un grupo independiente de teólogos e investigadores sin la presión de ninguna de las instituciones fundadoras. Sodepax se definió, entonces, como un programa en evolución constante dentro del cual la Iglesia católica romana, y las iglesias ortodoxas y protestantes, asociadas al Consejo Mundial de las Iglesias, buscaban conjuntamente la promoción de la justicia, el desarrollo y la paz. Al respecto, el encuentro con distintos teólogos, entre ellos teólogos de la liberación y Vincent Cosmao, permitió la construcción de un grupo internacional de investigación en donde la reflexión teológica sobre el tercer mundo ocupó un lugar representativo. Respecto a la participación de Cosmao, su rol fue importante en la elaboración de los principales textos de reflexión sobre los problemas del desarrollo y la liberación. De igual forma, gracias a su trabajo de coordinador de las reuniones internacionales, varios de los teólogos latinoamericanos pudieron participar del grupo de investigación teológica y de los encuentros.⁵⁵

Dentro del marco de Sodepax, es pertinente mencionar la consultación teológica de Cartigny –Suiza– entre el 12 y el 22 de noviembre de 1969. El objetivo central de esta reunión fue la relación entre teología y desarrollo, así como el desafío ecuménico e internacional de hacer salir la teología hacia el mundo. Cartigny consideró la importancia de construir vínculos entre los grupos humanos, las personas que piensan el desarrollo y los diferentes miembros de las iglesias. La reunión estuvo atenta a la exploración de preguntas que el desarrollo debía formular a la teología, esta última, según algunos teólogos, distante de la construcción del mundo. Varios de los teólogos que participaron en esta reunión ecuménica expresaron la necesidad de construir un pensamiento teológico abierto a los problemas de la realidad social, sin perder de vista las características históricas, políticas y sociales de cada cultura. Sobre este punto, un cierto consenso se manifestó, abogando por la construcción de una teología de las realidades terrestres. Es importante mencionar que varios de los miembros del ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) se encontraban presentes en la reunión de Cartigny, así como el grupo de reflexión teológica de la Comisión Pontifical Justicia y Paz. Charles Elliot, Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, entre otros, llegaron a conclusiones similares sobre la reflexión teológica. Para ellos “es en el nivel de las iglesias locales que la reflexión teológica sobre el desarrollo o la liberación debe ser promovida y puesta en obra, en vínculo estrecho con la praxis de las iglesias. Esta teología debe ser ecuménica, puesto que todas las iglesias se encuentran confrontadas a las mismas situaciones y comprometidas, en el mismo proceso de desarrollo o de liberación”.⁵⁶

Sodepax se definió entonces como un programa en evolución constante y abierto a los múltiples discursos teológicos. Estos elementos fueron decisivos dentro del proceso de construcción internacional ecuménico de finales de los años sesenta, en donde las transformaciones institucionales y los encuentros de diferentes perfiles e instituciones fueron un factor relevante para los programas teológicos desarrollados dentro del marco de la Comisión Pontifical Justicia y Paz y el Consejo Mundial de las Iglesias. Las teologías de la liberación se beneficiaron de este espacio y desde allí fueron también impulsadas.

⁵⁴ “Rapport de la Commission pour la société, le développement et la paix, séance plénière”, 2-6 julio de 1969, fondo Vincent Cosmao ADPF.

⁵⁵ En el marco de Sodepax, el teólogo Gustavo Gutiérrez empleó por primera vez el nombre de “teología de la liberación”. En esta misma línea, se encontraban Vincent Cosmao, Rubem Alves, Charles Elliot, entre otros teólogos que participaron en el encuentro.

⁵⁶ Archives Vincent Cosmao, “Réflexions et propositions consultation théologique sur le développement”, Cartigny 1969.

Conclusión

La trayectoria del teólogo francés Vincent Cosmao permite comprender la importancia de desplazar la reflexión sobre las teologías de la liberación a un espacio trasatlántico de coproducción teológica entre América Latina, América del Norte y Europa. Por otra parte, ofrece una visión interesante sobre el carácter central de las instituciones católicas, protestantes y ecuménicas en los procesos de nacimiento, desarrollo y constitución de estas teologías. Su participación activa en estas instituciones, grupos de investigación y redes internacionales permitió también los intercambios teológicos entre la realidad francesa y latinoamericana, pasando por el mundo ecuménico.

Sus trayectorias permiten también relativizar ciertas historiografías militantes, construidas posiblemente desde aproximaciones nacionales y de “aires culturales” considerados autónomos y autosuficientes. Pensar el “catolicismo global” implica tener en cuenta las dinámicas de descentralización romana que fueron posibles después del Concilio Vaticano II y que obligan a elaborar lecturas históricas mucho más complejas del catolicismo, incluyendo la importancia del ecumenismo dentro de esta historia.

TERCERA PARTE

MEDELLÍN Y LAS PERSPECTIVAS LIBERADORAS TEOLÓGICAS Y ECLESIOLOGICAS

EL ÉXITO DE UNA FORMA DE PROCEDER. A 50 AÑOS DE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

Carlos Schickendantz

Al recordar los 50 años de la realización de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia, celebrada entre el 26 de agosto y el 6 de setiembre de 1968,¹ una serie de congresos y publicaciones destacan diversos aspectos del que es, quizás, el acontecimiento más importante del catolicismo latinoamericano y caribeño del siglo XX. Dicha conferencia se desarrolló en un año singular, 1968, que la sitúa en un marco más amplio. Reconstruir el espíritu de la época, su dramatismo y sus utopías es una condición necesaria para entender los desafíos y las problemáticas que aquella generación de personas enfrentó. El catolicismo mundial, por su parte, había vivido pocos años antes un hecho casi incomparable en toda la historia de la Iglesia con el Concilio Vaticano II, si se presta atención a la envergadura de su convocatoria: 2500 personas pertenecientes a todos los continentes con cuatro años de sesiones (1962-1965) para revisar no un punto particular, sino la reformulación de la misma identidad cristiana y eclesial en las nuevas condiciones del mundo contemporáneo. Con el título “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”, Medellín se propuso aplicar las propuestas conciliares a la realidad del continente. El tiempo posterior mostraría que el resultado obtenido había sido, más que una aplicación, una verdadera recepción creativa, original, selectiva. La forma de proceder o, en otras palabras, la metodología asumida por la conferencia favoreció la creatividad y el surgimiento de una novedad que, por una parte, va más allá de las mismas enseñanzas conciliares y, por otra, colabora a configurar un nuevo escenario a medida que da a luz de manera autorizada a una “nueva” figura de identidad cristiana y eclesial. Medellín fue “un encuentro entre la transformación social de América Latina y la transformación eclesial del Concilio”.²

¹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1970 (en el siguiente DM XII, 2, donde el número romano se refiere al número del documento principal, y el número arábigo, a la sección de este documento).

² Segundo Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio en América Latina”, en *La recepción del Vaticano II*, eds. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua, Madrid 1987, 88.

La forma de proceder, que incluso estructura la organización de nuestro seminario interdisciplinario internacional en Bogotá, hizo posible este “encuentro”.

Un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente

La conciencia de la importancia de la conferencia para la historia de la Iglesia de América Latina y el Caribe no es solo fruto de una reflexión posterior. Es posible identificar en varios de los actores de Medellín, incluso en el mismo documento final, una percepción de este tipo. Medellín fue caracterizado por algunos de sus protagonistas con una imagen ya aplicada por Juan XXIII al Vaticano II. J. Landázuri Ricketts, cardenal-arzobispo de Lima y presidente de la asamblea, afirmó en el “Discurso oficial de clausura”:

El nuevo Pentecostés, del que varias veces se ha hablado con motivo de esta reunión, es la gran idea, el gran hecho. La conciencia profética que durante estos días se ha despertado y activado es nuevo alumbrar de la Iglesia, nuevo pentecostés para la Patria grande.³

Es posible recoger testimonios análogos en otros protagonistas: “Dejamos Medellín inspirados como por un nuevo Pentecostés”, recuerda el obispo panameño, entonces vicepresidente del Celam, Marcos McGrath.⁴

En forma paralela a esa lectura teológica del acontecimiento, para caracterizar a Medellín, explícita o implícitamente, se han aplicado ideas provenientes del significado de un evento en la literatura contemporánea, es decir, un suceso que representa una novedad, una discontinuidad, una ruptura de la rutina, que genera sorpresa, trastornos, esperanzas y temores. Más allá de las expectativas e incluso de la conciencia de sus actores, abre a un nuevo escenario donde incluso los hechos anteriores adquieren un nuevo relieve, dividiendo a menudo la historia en un antes y un después.⁵ Es interesante también el análisis utilizado a partir de la categoría de evento en la historiografía francesa de la segunda mitad del siglo XX, caracterizado por el impacto que produce en la opinión pública y también por su rol como factor de innovación, de transición, incluso traumático, que supone el colapso de una estructura anterior y la reconstrucción de una nueva sistematización, de un nuevo modelo.⁶

Ambas perspectivas han sido atribuidas al Vaticano II y, de modo semejante, también a Medellín. Como lo han hecho análogamente otros autores, Gustavo Gutiérrez ha afirmado que hay “un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente”⁷ Medellín representa, “en cierto sentido, el acta de nacimiento de la Iglesia latinoamericana y caribeña”.⁸

¿Qué factores colaboraron para que Medellín se convirtiera en el acontecimiento más importante y más estimulante en la Iglesia católica de nuestro continente en el siglo XX? ¿Y cuáles son sus puntos más relevantes? Las respuestas a estas preguntas, para ser adecuadas, deberían recoger múltiples

³ Juan Landázuri Ricketts, “Discurso oficial de clausura”, *Celam* 2, 13 (1968), 12-13, 120.

⁴ Cf. Marcos McGrath, “A Living Theology in Latin America”, *The Review of Politics* 33 (1971), 163-171, 168.

⁵ Cf. Joseph Komonchak, “Riflessioni storiografiche sul Vaticano II como evento”, en *L'evento e le decisioni. Studi sul le dinamiche del concilio Vaticano II*, eds. Maria Teresa Fattori y Alberto Melloni, Bologna 1997, 417-439.

⁶ Cf. Étienne Fouilloux, “La categoria di evento nella storiografia francese recente”, en *L'evento e le decisioni*, eds. Fattori y Melloni, 51-62.

⁷ Gustavo Gutiérrez, “Actualidad de Medellín”, *Páginas* 152 (1998): 6-17, 6.

⁸ José Oscar Beozzo, “Medellín: Quarenta annos”, en: <http://www.catedralsaojose.org.br/catedral2011/reflexao/2534-medellin-quarenta-annos-1968-2008.html> (16.10.2018).

aspectos convergentes, pero concentrémonos aquí en un argumento central. Se trata de un asunto al cual también Peter Hünermann, desde una perspectiva particular y complementaria, ha dedicado varias contribuciones.⁹

El método ver-juzgar-actuar como hilo conductor de la conferencia

José Oscar Beozzo, probablemente el historiador latinoamericano más relevante en los estudios sobre el Vaticano II y su recepción en este continente, afirmó que “en el método [está] el secreto de Medellín”. En un texto de 2008 especifica más su importante afirmación:

El método, Ver, Juzgar y Actuar, heredado de la Juventud Obrera Católica de Joseph Cardijn, se inspiró también en la teología de los “Signos de los Tiempos” de *Gaudium et Spes* y fue el hilo conductor de todos los trabajos de Medellín.

Y porque esa forma de proceder no solo configuró los textos, sino la llamada “mecánica de trabajo” de toda la conferencia, Beozzo precisa en el artículo de 1998: “Lo que diferenció profundamente el Vaticano II de Medellín fue el método de trabajo adoptado”.¹⁰

Este método, precisa Gutiérrez, reclama “la necesidad de partir de la realidad del pueblo en medio del cual la Iglesia estaba llamada a ser un signo visible del Reino”; “consistía en una lectura y un discernimiento de los signos de los tiempos a la luz del mensaje evangélico”.¹¹ Decisiva es la “aproximación a la realidad”, el primer momento, el *ver*,¹² pero también el círculo hermenéutico entre los tres momentos que, implícita o explícitamente, se condensan en la noción bíblica y pastoral de signos de los tiempos.¹³

Estudios más detallados muestran el surgimiento de una importante novedad eclesial y teológica acontecida en la década del sesenta. La forma de proceder, aludida por Beozzo, que incluye un momento inductivo y que había sido introducida con muchas dudas y dificultades al final del Concilio en solo uno de sus documentos, *Gaudium et Spes* (1965), poco tiempo después, en 1968, se convertía en “hilo conductor” de la Conferencia de Medellín. De allí que se comprenda muy bien la apreciación de Gustavo Gutiérrez cuando, en el texto de 1969 citado, afirma que “el lenguaje empleado en los textos de Medellín puede sorprender. No estamos en verdad acostumbrados a ver al magisterio de la Iglesia empuñar tan firmemente la realidad, seguirla tan de cerca, emplear los mismos términos que usa

⁹ Cf. Peter Hünermann, “Perplejidad del lenguaje ante el Concilio Vaticano II”, *Concilium* 346 (2012): 319-333; Peter Hünermann, “La acción de Dios en la historia. La teología como interpretatio temporis”, en *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, ed. Peter Hünermann, Santiago de Chile 2014, 175-216; ibídem, “El trabajo teológico al comienzo del tercer milenio. Los signos de los tiempos como elementos esenciales de una teología histórica”, en ibídem, 217-261.

¹⁰ Beozzo, “Medellín: Quarenta annos”; Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 232 (1998): 822-850, 828.

¹¹ Cf. Gutiérrez, “Actualidad de Medellín”, 11: “Si encontrarse dentro del arco temporal del Concilio le da actualidad a Medellín, ella le viene también de haber iniciado en América Latina una forma de ver la realidad y la presencia de Dios en ella: estar atentos a los signos de los tiempos”. Casi en los mismos términos, cf. Gustavo Gutiérrez, “El tiempo dirá si los textos de Medellín son letra muerta”.

¹² Escribe Gustavo Gutiérrez en marzo de 1969, en *Celam* 2, 19 (1969): 14-15, 14: “El lenguaje empleado en los textos de Medellín puede sorprender. No estamos en verdad acostumbrados a ver al magisterio de la Iglesia empuñar tan firmemente la realidad, seguirla tan de cerca, emplear los mismos términos que usa todo el mundo para hablar de ellas. Pero es que el primer momento en el discernimiento de los signos de los tiempos es verlos tal como se presentan a los ojos de los hombres de hoy. Es una condición de veracidad. No hacerlo es viciar el proceso desde el inicio”.

¹³ Gustavo Gutiérrez, “Actualidad de Medellín”, 9: “Llama simultáneamente a la sensibilidad frente a las cuestiones del momento y a ahondar en el tesoro de la revelación bíblica. No son tareas que puedan ir por cuerdas separadas [...]. Se trata, pues, de una relación fecunda, de un verdadero círculo hermenéutico”.

todo el mundo para hablar de ellas”.¹⁴ Es verdad que el método de la Juventud Obrera Católica había sido asumido en diversas prácticas pastorales latinoamericanas en las décadas anteriores, pero jamás –en la bimilenaria historia de la Iglesia– un método que incluye un importante momento inductivo había sido empleado en un documento de un concilio. Esta forma de proceder “no ya deductiva y abstracta sino inductiva y concreta” no solo era considerada entonces “relativamente nueva”,¹⁵ sino que también era fuertemente criticada en los debates conciliares de 1965. Como ha sido ya estudiado, varios de los mejores teólogos europeos de la época, por razones diversas, no podían dar cuenta, argumentativamente, del salto metodológico de la Constitución pastoral o simplemente se oponían a él.¹⁶

Tenía razón Gutiérrez: entonces nadie estaba “acostumbrado” a una forma sistemática de pensar la fe que, como primer paso, sitúa a la comunidad creyente de cara a su propio contexto histórico-cultural. De esta forma, la argumentación de la fe no parte ya de principios establecidos a partir solo de los textos de la propia tradición, sino, ante todo, a partir de una mirada incluso científicamente afinada –particularmente, por la sociología en aquellos años– a la situación sociocultural. Los cambios que se auguraban, y que en buena medida todavía se esperan, gracias a esta profunda transformación en la forma de proceder en la Iglesia y la teología tuvieron ya un efecto invaluable en Medellín.

Autoconciencia de una Iglesia regional

Una primera consecuencia benéfica del método ver-juzgar-actuar, o caracterizado también como teología de los signos de los tiempos, reside en que, a partir de la atención a la historia y al contexto cultural concreto, la Iglesia adquirió una conciencia situada de sí misma. El hecho de que Medellín sea considerado “en cierto sentido, el acta de nacimiento de la Iglesia latinoamericana y caribeña”, como se ha dicho, es el resultado de esta forma de proceder. La metodología de trabajo adoptada favoreció el surgimiento de una “nueva” identidad eclesial en la historia de la Iglesia. En el discurso de clausura así lo expresó el cardenal Landázuri Ricketts: “Resumiendo, somos personas de un pueblo –América Latina– que comienza a descubrir, en la encrucijada de las naciones, su propia conciencia, su propio quehacer”, “una Patria grande”, “con nuestra propia personalidad”.¹⁷

La irrupción de los pobres y en ellos la irrupción de Dios

Un segundo efecto, no menos relevante, puede ser destacado. Por su riqueza y complejidad no es tarea sencilla caracterizar en pocas palabras el núcleo del proceso eclesial y la originalidad teológica de estas décadas en el continente generados en Medellín. Varios autores han sugerido una formulación en estos términos: la novedad reside en la irrupción de los pobres y en ellos la irrupción de Dios.¹⁸

¹⁴ Gustavo Gutiérrez, “El tiempo dirá si los textos de Medellín son letra muerta”, 14.

¹⁵ Yves Congar y otros, *La respuesta de los teólogos*, Buenos Aires 1970, 11-18, 14.

¹⁶ Cf. Giovanni Turbanti, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale Gaudium et Spes del Vaticano II*, Bologna 2000, 638-643; Hans-Joachim Sander, “Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*”, en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, eds. Peter Hünermann y Bernd Jochen Hilberath, tomo 4, Freiburg i. Br. 2005, 581-886, 650-663, 838-853; Carlos Schickendantz, “¿Una transformación metodológica inadvertida? La novedad introducida por *Gaudium et Spes* en los escritos de Joseph Ratzinger”, *Teología y Vida* 57 (2016): 9-37.

¹⁷ Landázuri Ricketts, “Discurso oficial de clausura”, 12.

¹⁸ Cf. Jon Sobrino, “Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero”, en *El Pacto de las catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, eds. Xabier Pikaza y José Antunes da Silva, Navarra 2016, 208.

Siempre hubo pobres en América Latina, pero en aquellos años emergió la conciencia de la pobreza, su vastedad y su profundidad, como un destino no natural, sino causado por decisiones humanas, un problema estructural, “una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada” (DM II, 16). Como precisa Gutiérrez, “un punto capital del enfoque de la pobreza en Medellín es no haberse limitado a describirla. Hay una preocupación por señalar las causas que la provocan. Esta fue una de las grandes novedades y aportes de esta Conferencia”.¹⁹

Esta “irrupción” socioeconómica y político-cultural fue interpretada teológicamente: por una parte, dicha realidad configura una “situación de pecado” (DM II, 2) –posteriormente calificada con un término teológico nuevo: “pecado estructural”–; por otra parte, la nueva conciencia de que en los pobres y marginados se revela de modo eminente el rostro de Dios, que urge a la Iglesia a comprometerse en procesos de liberación histórica integral. Es, sobre todo, desde esa alteridad, muchas veces negada o simplemente ignorada, que la Iglesia debe ser mirada, comprendida y juzgada. El concepto de “liberación”, con este sentido y relieve, es usado por primera vez en un documento oficial de la Iglesia. El documento primero, sobre “Justicia”, y el decimocuarto de Medellín, sobre “La pobreza en la Iglesia”, en particular, siguen siendo un programa de futuro.

Puede decirse que Medellín, no obstante sus múltiples limitaciones, comprendió e interpretó bien su tiempo y, de este modo, demandó la participación política activa de los/as cristianos/as en los procesos de transformación del continente. M. McGrath considera que precisamente este es “quizás el principal fenómeno político de Latinoamérica en esta generación”, esto es, la “convicción” de que los “cristianos no pueden vivir divorciados de los asuntos temporales que tan profundamente afectan a su pueblo”.²⁰ McGrath afirma allí que esto difícilmente podía decirse de los/as católicos/as unas décadas antes.

Reflexión final: una lección que aprender

Por tanto, dos novedades clave que origina la Conferencia de Medellín, esto es, la conciencia de la propia identidad de una Iglesia regional, una Iglesia fuente y no meramente espejo, como se ha escrito, y la emergencia de la figura de una Iglesia de los pobres, tienen una vinculación intrínseca con la transformación en la forma de pensar y argumentar en el lenguaje del magisterio y en la ciencia teológica que, tímidamente iniciada en el Concilio, determinó como “hilo conductor” los trabajos de Medellín.

Que esta forma teológica de proceder, inductiva e histórica, que ha caracterizado muy particularmente el modo de ser y de hacer de las iglesias de este continente –verificable en diversas iniciativas de estas décadas como el aprecio de la religiosidad popular, la formación de las comunidades eclesiales de base, la práctica de la lectura popular de la Biblia, el desarrollo de la pastoral social, la militancia ciudadana y la propia teología de la liberación²¹– haya encontrado importantes oposiciones, expresión de “resistencia a una racionalidad inductiva e histórica”, como ha afirmado A. Brighenti,²² particularmente en el centro romano de la Iglesia, es un signo más de su importancia y de lo mucho que estaba en juego en ella.

¹⁹ Gutiérrez, “Actualidad de Medellín”, 15.

²⁰ Marcos McGrath, “Ariel o Caliban?”, *Foreign Affairs* 52 (1973): 75-95, 88.

²¹ Cf. Agenor Brighenti, “Método ver-julgar-agir”, en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, eds. João Decio Passos y Wagner Lopes Sanchez, Paulinas, São Paulo 2015, 608. Los trabajos de Brighenti ayudan a comprender la continuidad y la discontinuidad entre la pedagogía de la Acción Católica, con su método ver-juzgar-actuar, y las construcciones teológicas posteriores. Cf. A. Brighenti, “Raíces de la epistemología y del método en la teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994): 207-254.

²² Agenor Brighenti, “Documento de Aparecida. O texto original, o texto oficial e o Papa Francisco”, *Revista Pistis e Práxis* 8 (2016): 673-713, 690.

Por lo demás, estos análisis también ayudan a comprender, por una parte, el “invierno eclesial” del que se ha hablado frecuentemente al calificar las décadas pasadas y, por otra, la “primavera inesperada”, expresión con que muchos valoran el pontificado de Francisco con sus nuevos y diversos acentos. Una convicción de Marcos McGrath, presidente de la subcomisión Signos de los Tiempos en el proceso de redacción de *Gaudium et Spes* en las fases finales del Concilio y vicepresidente del Celam en la época de Medellín, parece adecuada: “Del método depende mucho el resultado en cualquier proceso”.²³

²³ McGrath, “Método teológico-pastoral: clave del posconcilio”, *Teología y Vida* 26 (1985): 287.

MEDELLÍN EN LA CONFIGURACIÓN DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Alberto Parra, S. J.

Comienzo por agradecer a los organizadores el asignarme este espacio de comunicación. Debo aclarar de entrada que tanto el título como el objetivo de mi intervención no corresponden con exactitud a las líneas que inicialmente me fijaron: “Medellín y la configuración de la teología latinoamericana”. Mi título, en cambio, dice “Medellín en la configuración de la teología de la liberación”. Fijar las dos razones para este cambio nos introduce ya en la sustancia del asunto.

En primer lugar, porque “teología latinoamericana” es, de hecho, un término más abarcante y, por eso, más impreciso que “teología de la liberación”. En efecto, por teología latinoamericana puede entenderse la magistral presentación de Gilberto Duque, *Cinco siglos de producción teológica en Colombia*, y los estudios correspondientes y similares en otros países de la región; o el título de José Ignacio Saranyana, *El siglo de las teologías latinoamericanas (1899-2001)*; o la teología del pueblo surgida en el cono sur de nuestro continente bajo la inspiración de Lucio Gera, de Luis Carlos Scannone y, en grado menor, de Jorge Mario Bergoglio. O la teología desde los regímenes de seguridad nacional debida a la inspiración ilustre de Joseph Comblin. También los nuevos esbozos teológicos surgidos en la primera reunión de teólogos en Petrópolis en la década de los años 60, con la sobresaliente inspiración de Ronaldo Muñoz y de Gustavo Gutiérrez. Los ensayos críticos de nuevas teologías pastorales, fruto de encuentros y talleres de pastores y de teólogos convocados por el Celam en esa misma década y en que descolló la figura eximia de Dom Hélder Câmara. Los materiales teológicos ofrecidos por los ponentes antes y en el curso de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.¹ O el ensamble de las teologías opuestas y contradictoras de la teología de la liberación, inspiradas después de Medellín desde la secretaría general del Celam

¹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

por Alfonso López Trujillo y Roger Veckemans. Y, en fin, el sinnúmero de teologías progresistas y postconciliares que son propias de los cuadros formativos en seminarios y facultades latinoamericanas de teología desde ayer hasta hoy.

Todo ese tejido teológico se fabricó y se fabrica en los suelos benditos de la América nuestra, sin ser por ello esa que ayer y hoy comprendemos existencialmente como teología de la liberación y, en términos exactos, teología de la praxis de liberación. Esta no es latinoamericana solo por hacerse en suelo latinoamericano o con posibles autores latinoamericanos; esta es latinoamericana porque asume como su fuente y su origen, su identidad y su destino, las realidades geográficas, antropológicas, culturales, políticas, sociales, económicas y eclesiales de este espacio vital que es la América nuestra. Fue bella y precisa la expresión de Roberto Oliveros cuando, en 1976, se asomó con tanta sabiduría a la primera década de nuestra teología: “Hablar de teología en Latinoamérica deriva en hablar de teología de la liberación”.²

Mi otro cambio, “Medellín y la configuración de la teología latinoamericana” por “Medellín en la configuración de la teología de la liberación”, significa de entrada que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, cuyo cincuentenario celebramos, no fue ella misma matriz, fuente u origen de la teología de la liberación, sino eslabón de su génesis, medio vital altamente cualificado que asumió la configuración en proceso de la teología de la liberación, que la lanzó en el hecho mismo de proclamar sus inspirados e inspiradores documentos conclusivos y que la enriqueció con todas las preocupaciones y visiones propias de los pastores puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia.

Medellín en la configuración de la teología de la liberación fue, con justeza, la convergencia feliz del magisterio de los fieles, del magisterio de los teólogos y del magisterio pastoral de los obispos, en ese antiguo diseño de circularidad al que acababa de regresar el Concilio Ecuménico. Por la arquitectónica de planos, sin confusión pero sin separación, Medellín daba razón a su propósito insignia: “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”.

Supuestas estas aclaraciones, permítanme, entonces, que mi intervención evoque, primero, el espíritu del tiempo que pueda explicar eso que, tanto la teología de la liberación como Medellín, comprenden como la actual transformación de América Latina. Que evoque, en segundo lugar, los pasos entonces procedimentales y procesuales hacia la teología de la liberación, y que me refiera, en fin, a Medellín tanto por sus apropiaciones del proceso teológico como por el enriquecimiento pastoral a ese mismo proceso.

El espíritu del tiempo “en la actual transformación de América Latina”

El Concilio, lo hemos dicho tantas veces,³ no se reunió para analizar el caudal inmenso de las doctrinas eclesiales o alguna de ellas en particular en peligro de relativismo o de herejía. Tampoco se reunió para analizar un mundo, una sociedad, una cultura que hubieran salido de las propias entrañas de la Iglesia madre y maestra. Vaticano II se reunió en un ámbito de profundos cambios para seguir el rumbo que le trazó el papa Juan XXIII en el discurso de inauguración:

Llegan a nuestros oídos insinuaciones que no ven en los tiempos modernos sino prevaricación y ruina. Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades. En el presente histórico la Providencia nos

² Roberto Oliveros, *Liberación y teología: génesis y desarrollo de una inspiración*, CRT, México 1977, 19.

³ Alberto Parra, *Vaticano II: memoria y profecía, Memoria del congreso internacional de teología sobre el Papa Francisco y su interpretación a la teología hoy*, Editorial PPC, Bogotá 2017, 22-35.

está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas, que por obra misma de los hombres, pero por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados.⁴

Y eso mismo señaló Pablo VI cuando orientó las restantes sesiones del Concilio para tratar “no de la cosas nuestras, sino de las de ellos”:⁵ del mundo ilustrado de la Primera Modernidad; del sujeto pensante, libre y autónomo; de los derechos de ser, de pensar, de creer, de investigar, de procrear, de levantar por sí su propio proyecto de vida y de acción, sin los consabidos amarres objetivos y objetivados, quietos, inmodificables y eternos, propios de la Premodernidad, y de sus indelebles marcas, no tanto eclesiales como eclesiásticas. Vaticano II es, lo hemos dicho, el Concilio de la Modernidad.⁶

Dos años después del Concilio se reunió en las montañas antioqueñas de esta Colombia nuestra la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano con el propósito señero de examinar “la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio”. Y a la luz del Concilio debe significar, en primer lugar, que la Iglesia de la América nuestra se situó ante el cambio sustantivo, revolucionario y transformador que ella, la Iglesia, no puso sino que recibió; no construyó por sí, sino por otros, y no sacó de su propias reservas religiosas, culturales o sociales, sino del desenvolvimiento del espíritu en la historia, que ella no fija. Si Vaticano II dialogó con simpatía profunda y fecunda con la Primera Modernidad ilustrada, Medellín lo hizo con la Segunda Modernidad de rupturas, de nuevas realidades, compresiones y síntesis. En uno y otro caso se trató de recibir de otros para ofrecer lo propio; se trató de situarse de cara a las pasividades respecto al espíritu de la época, para poder resituar la propia comprensión de sí misma, el propio mensaje y la propia acción. Eso es situarse pasiva y activamente en el deber de corte y revisión de los juicios dominantes (*epoché*), en el espíritu del tiempo, en los signos de los tiempos (*signa temporum*).

Porque, a partir de *Ser y tiempo* (1927), nuestro pensar, nuestro decir y nuestro hacer fueron la casa que habitamos y los determinantes ontológicos de nuestro propio ser fáctico y existencial. Entonces llegaron a su ocaso los extrinsecismos que nos definieron como seres extrañados de nosotros mismos, que tienen pensamiento pero que no son el pensar, que tienen habla pero que no son el decir, que hacen pero que no son la acción. Llegaron a su ocaso las abstracciones, universalizaciones, generalizaciones y unificaciones que condujeron al olvido del ser en su concreción y situación, y asistimos al rencuentro unificador de cada uno con el ser rotundo de su propio existir. Llegaron a su ocaso las esencias metafísicas sin las existencias físicas; las substancias sin los accidentes reales y particulares de raza y de piel; las naturalezas y la naturaleza humana sin sus géneros constitutivos y sus últimas diferencias compartidas y amadas. Llegaron a su ocaso el mundo que no esté constituido por nuestra propia mundanidad; el tiempo que no sea nuestra propia duración; el decurso de la historia que no sea nuestra propia historicidad; la finitud que no sea nuestra propia angustia, nuestro propio declinar y morir.

A su vez, en el espíritu de la época, a partir de 1844 y entre los límites de la Primera Modernidad ilustrada y de la Segunda Modernidad transformadora, Marx había sometido a análisis crudos y revolucionarios el valor y el sentido de la idea sin praxis y la consiguiente ruptura epistemológica; la sostenibilidad de los modelos económicos, más formales que reales, ideados por Smith y por Ricardo y la consiguiente ruptura económica; el imperante sistema de producción y la consiguiente ruptura entre capital y trabajo; la propiedad privada de espaldas a la propiedad social y la consiguiente ruptura hacia la economía de Estado como paso indispensable hacia la socialización; la situación inconmensurable

⁴ Juan XXIII, “Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, 11 de octubre de 1962”, *Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 1966, 751.

⁵ Pablo VI, “Discurso de inauguración de la segunda sesión”, 772.

⁶ Parra, *Vaticano II: memoria y profecía*.

de la masa del proletariado y de la gleba y la consiguiente ruptura social por la conciencia de clase; el oficio de la religión como supremo distractor de la conciencia social y la consiguiente ruptura religiosa; la concepción metafísica y esencialista del individuo, extrañado de sus determinaciones internas hacia el hacerse de la sociedad y la consiguiente ruptura filosófica; las distancias radicales con la Premodernidad quieta y dogmática; los cortes indispensables con la Primera Modernidad ilustrada, que con sus filósofos contemplan al mundo pero no lo transforman, y las derivaciones del materialismo dialéctico hacia el materialismo histórico, que alguien después volverá a proponer con tanta sabiduría en términos ya familiares de conocimiento e interés.

En el espíritu del tiempo permítanme todavía alargar la mirada a la segunda fase del capitalismo internacional, bien conocido como capitalismo con rostro humano, antes de su última versión contemporánea en términos de neoliberalismo ideológico, neocapitalismo económico y nueva derecha política: modelo de vida y sociedad que hoy galopa como alazán brioso en todos los campos de la actual sociedad. Al capitalismo con rostro humano lo motivó el pertinaz temor de que las rupturas revolucionarias, proclamadas en el Este, arrastraran tras sí masas ingentes de desarraigados y desahucados que apenas subsisten en esos submundos que, con hiriente nombre, designaron como “terceros mundos” y “países subdesarrollados” o con el benevolente “en vías de desarrollo”.

Entonces surgió la cruzada continental más interesada que gratuita por el desarrollo en la lógica de que aquello que fue posible para la reconstrucción de la Europa aniquilada por la guerra (el célebre Plan Marshall) debería ser reiterable para la redención económica y social de los países situados en el inmenso sur de América, que es el mismo sur de Europa, el sur de Asia, el sur de Colombia y el sur de Bogotá (hay que preguntarle a Max Weber por las causas casi predestinacionistas del Norte y las desgracias casi connaturales del Sur). Se tejió, entonces, la red de nuevos organismos internacionales entrelazados por la fuerza emergente del desarrollo: el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (1955), la Ayuda Internacional para el Desarrollo (AID) (1960) y la Comisión de Derechos Humanos para el Comercio y Desarrollo (UNCTAD) (1964). Entonces el presidente Kennedy inauguraba, en esos mismos años, la Alianza para el Progreso con el fundamental propósito del desarrollo de los países subdesarrollados, pero con todos los intereses no nombrados para los centros de poder político y económico. Entonces, el desarrollo vino a ser ideal y meta en esa década del todo singular de los años 60. Entonces, en el mismo espíritu de los pactos de Bretton Woods y de los Acuerdos de Washington, la fórmula económica y política del desarrollo se propuso, como hasta ahora, en términos de transferencia de capitales al mundo pobre, transferencia de tecnología y desgravación de aranceles para posibilitar el libre comercio como flujo libre de bienes y servicios.

Solo que el remedio del desarrollo se reveló bien pronto peor que la enfermedad del subdesarrollo: primero, por la severa dependencia económica debida al endeudamiento de los países pobres por causa de los préstamos gravados con altísimos intereses. Segundo, por la dependencia política a causa de las condiciones impuestas a los préstamos en términos de inversión, de obligadas preferencias para compras y suministros, de imposiciones educativas y hasta reproductivas. Tercero, por la dependencia cultural a causa de la transferencia casi connatural de los usos y costumbres de quien domina respecto del dominado y de nuevo conquistado. Entonces la honda experiencia de la dependencia real se canalizaría en la teoría, formalmente explicativa, de la dependencia. Y fue entonces cuando la contrapartida del subdesarrollo, del desarrollo y de la dependencia encontró un término social, vital y central: la liberación, menos como teoría y palabra y más como praxis secular, social, educativa, económica, política y cultural. Entonces nació la liberación, mucho antes que la teología de la liberación: “Lo primero es la liberación, la teología solo viene después”, escribirá años más tarde el amigo entrañable Gustavo Gutiérrez.

El procedimiento hacia la teología de la liberación

El segundo momento de esta intervención debe fijar de entrada que el espíritu del tiempo, del que hemos seleccionado los rasgos pertinentes, es efecto del ejercicio de la libertad humana: de la objetivación, si se prefiere, del espíritu subjetivo en la temporalidad de la historicidad. El espíritu del tiempo es ejercicio dinámico de la libertad y no es nunca fatalidad inexorable. La América nuestra no fue atrapada por la *epoché* y por los signos del tiempo: ella, en su propia maduración y crecimiento, vislumbró, comprendió y enriqueció con y desde su identidad contradictoria los rasgos libertarios de la Segunda Modernidad, contrastante sin duda con su secular Premodernidad, sentida y padecida en los siglos largos de colonización y de cristiandad.

En textos elaborados desde y para esta Facultad de Teología hemos consignado que cuando teologizar no está ligado a experiencias históricas, el procedimiento teológico prescinde de la memoria narrativa y entonces elucubra en lugar de referir y de narrar. Y así no es el Evangelio. La teología de Israel y del Nuevo Testamento es evocación interpretativa de experiencias históricas concretas; narradas, no elucubradas; testimoniadas, no aprendidas; expresadas simbólicamente, no conceptualizadas en una lógica establecida.

Así es también la teología que se elabora en los terceros mundos. Por eso para señalar su procedimiento teológico, su método, sus temas, es menester narrar su propia memoria histórica, pues desde hace sesenta años el método teológico y pastoral en América Latina se legitima más desde el saber narrativo de su propia experiencia y cultura, antes que por las elucubraciones y abstracciones propias de la razón ilustrada.

La memoria narrada es la que corresponde al sujeto histórico-social que ha hecho a esta teología necesaria y posible; por eso es necesario identificar y jamás olvidar a ese sujeto histórico. Del cúmulo de experiencias históricas de opresión y de búsqueda de liberación ha surgido un método de teologizar que resulta entonces inseparable de una práctica, de un comportamiento, de una espiritualidad o forma concreta de vivencia cristiana; por eso la relación del camino con el método es paradigmática:⁷ “Nuestro método es nuestra espiritualidad”, dirá también más tarde Gustavo Gutiérrez.

Y el sujeto histórico que ha hecho a esta teología necesaria y posible son, en primer término, los pobres o, con precisión, los empobrecidos que habitan este jardín de la América nuestra, bañado por dos océanos de esplendor y de riqueza; orientado por la quizás más joven e imponente cadena montañosa con sus nieves perpetuas y sus fecundos altiplanos; entrecruce de ríos de Edén que hacen de nuestra América la mejor de las reservas hídricas del planeta; pulmón del mundo por el verdor sin par de la Amazonía; con todas las alturas, todas las pampas, todas las estaciones, todos los productos, todas las flores, todas las razas, todas las lenguas, todas las culturas, todos los ritmos, todas las tristezas, todas las angustias, todos los olvidos cantados por el poeta en *Cien años de soledad* y todas las frustraciones analizadas con vigor en *Las venas abiertas de América Latina*.

Entonces, muy antes de la teología de la liberación, surgieron la *Pedagogía del oprimido* y *La educación como práctica de la libertad* gracias al magisterio insigne de Paulo Freire. Se trataba de posibilitar pedagógicamente el camino que va de la educación bancaria a la educación liberadora, y de la conciencia sumergida y alienada a la conciencia crítica de quienes se educan para ser actores de su propio destino. Entonces surgieron los movimientos de base social, si por tales hay que entender la base amplia e ingente de la pirámide que resulta de la hiriente estratificación social: braceros de ríos y cargadores de puertos, campesinos sin tierra y obreros de fábrica, inquilinos de favela y de ranchos de tela asfáltica, pobres y creyentes en el misterio kenótico del Verbo que se hizo carne y pobreza, y

⁷ Alberto Parra, *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*, Javegraf, Bogotá 2003, 2012, 207s.

comunidades eclesiales de base como expresión bienaventurada de la Iglesia de nuestro continente. Entonces se hizo viva la conciencia de esos que Althusser llamó “intelectuales orgánicos”, sociólogos como Theotoniodos Santos y economistas como Fernando Cardozo, y florecieron los círculos de científicos sociales y dialécticos del binomio dependencia-liberación y de aquellos que explicaron el fenómeno vivo de la dependencia desarrollista mediante la teoría de la dependencia. Entonces, estos signos de la conciencia emergente en el subcontinente latinoamericano tocaron a las puertas de nuestros teólogos de profesión y oficio, educados en Europa y dedicados a la formación clásica en seminarios y facultades, acaso maestros de una exquisita ortodoxia doctrinal y ajenos a las rupturas indispensables que devuelven la praxis a la episteme.

Entonces en el cenáculo franciscano de Petrópolis amanecían ya en 1964 los esbozos primeros de la praxis cristiana y de la teología de la liberación con figuras memorables como Segundo Galilea, Iván Illich, Lucio Gera, Gonzalo Arroyo, Ronaldo Muñoz y Gustavo Gutiérrez, alma y corazón de los encuentros. De allí irradiaría una nueva conciencia sobre las nuevas cuestiones que exigen a la teología nuevas lecciones, a distancia de esas formas que producen sin cesar nuevas lecciones sin correspondencia con ningunas cuestiones. Y cuando después de Medellín los *Apuntes para una Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez se hayan convertido en el texto fundante *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1971), Petrópolis continuará siendo foco de fundamentación y de inspirada ampliación de las perspectivas, con figuras eximias como Roberto Oliveros, Leonardo y Clodovis Boff, Pablo Richard, Álvaro Quiroz, Ana María Tepedino, María Clara Bingemer, Carlos Bravo, Jon Sobrino, Hugo Asmann, Diego Irarrazabal, Paulo Suess y Juan Bautista Libanio. La teología de la liberación se configuraba definitivamente como reflexión crítica (lugar epistémico), sobre la praxis de liberación (lugar social), a luz de la fe (lugar teológico). Hoy nos es claro que el lugar social es también lugar teológico, si es que Dios se revela en los hechos de la historia interpretados por la palabra a lo largo de la historia de salvación como enseñó el Concilio.

Medellín en el proceso pastoral de asumir, enriquecer y proclamar la teología de la liberación

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano no puede sino pertenecer al espíritu del tiempo, a la *epoché* y a los signos de los tiempos ya referidos; y no puede sino recoger con tino y sensibilidad pastoral cuanto viene aconteciendo en el corazón de nuestra América y se va tematizando en los círculos populares, en las dialécticas sociológicas y en los pasos iniciales pero firmes de quienes teologizan ya desde la fe entrañable la experiencia profunda de la liberación desde la dependencia, acaso como en las gestas de salvación en el Éxodo inmortal o en el *logion* entrañable el Señor Jesús sintió compasión por esta multitud que hace tiempos que me sigue y no tiene qué comer.

Entonces Medellín no se reúne para agregar doctrina al sistema de doctrinas, sino para comprender la experiencia existencial de la realidad latinoamericana a la luz de la fe, a la luz del Evangelio, a la luz de lo siempre creído y vivido en la Iglesia. Medellín seguía así el camino trazado por Vaticano II que fue más Concilio pastoral antes que doctrinal, si por pastoral quiere significarse reencontrar el ser y la misión de toda la Iglesia en el corazón del mundo y de la historia o ponerse en marcha, con amor y con fe, hacia la praxis exigida por la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio.

Por eso fue sintomático que a Medellín lo precedieran múltiples asambleas conjuntas de teólogos, de pastores y de pastoralistas en Baños, en Buga, en Melgar, en Itapoan, que bien pueden ser resumidos en un solo y luminoso principio programático:

La razón por la que la Iglesia debe inspirar y promover el desarrollo es teológica y religiosa. No son las amenazas de la sociedad en transformación en último análisis, ni el sufrimiento del hombre, sino el Evangelio: el propio Dios quien exige del cristiano el trabajo del desarrollo.⁸

Solo así, en la más rotunda identidad eclesial y pastoral, pueden ser situadas las ponencias lúcidas que se leyeron en Medellín: Mons. Marcos McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina”; Mons. Eduardo Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”; Mons. Eugenio de Araujo Sales, “La Iglesia en América Latina y la promoción humana”; Mons. Samuel Ruiz, “La Evangelización en América Latina”; Mons. Luis Eduardo Henríquez, “Pastoral de masas y pastoral de élites”; Mons. Pablo Muñoz Vega, “Unidad visible de la Iglesia y coordinación pastoral”; Mons. Leonidas Proaño, “Coordinación pastoral”.⁹ El talante de las ponencias señalaba el asunto y el camino de las deliberaciones y de las conclusiones de la II Conferencia.

Por lo demás, en su discurso de instalación de la II Conferencia en esta ciudad de Bogotá, Pablo VI señaló las que deberían ser fuentes inmediatas de inspiración de Medellín: su propia encíclica *Populorum Progressio*; la “Declaración de la Iglesia Boliviana” de febrero de 1968; la del Episcopado Brasileño de noviembre de 1967; las “Conclusiones” del Seminario Sacerdotal celebrado en Chile en octubre y noviembre de 1967; la Carta Pastoral del Episcopado Mexicano sobre el desarrollo e integración del país, publicada en el primer aniversario de la encíclica *Populorum Progressio*; la amplia Carta de los Padres Provinciales de la Compañía de Jesús, reunidos en Río de Janeiro en el mes de mayo de ese año, y el documento de los Padres Salesianos de América Latina reunidos recientemente en Caracas. “Las testificaciones, por parte de la Iglesia, de las verdades en el terreno social no faltan: procuremos que a las palabras sigan los hechos”.¹⁰

Entonces las cartas de presentación de la Iglesia en Medellín son las de Iglesia local e Iglesia particular en la densidad de significados y sentidos que los términos tienen en *Lumen Gentium*: constituida y enraizada en las determinaciones geográficas, antropológicas, simbólicas y sociales de los pueblos y naciones que conforman este conglomerado humano: “América Latina, además de una realidad geográfica, es una comunidad de pueblos con una historia propia, con valores específicos y con problemas semejantes” (Mensaje 2);¹¹ “la Iglesia, como parte del ser latinoamericano, a pesar de sus limitaciones, ha vivido con nuestros pueblos el proceso de colonización, liberación y organización” (Mensaje 3); “tomamos conciencia de la vocación original de América Latina: vocación a ahondar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (DM Introducción 7).

Y en su honda particularidad latinoamericana, brilla el misterio interior de la Iglesia referida a la gracia, a la salvación, a la filiación, a la misión:

La Iglesia es ante todo un misterio de comunión católica, pues en el seno de su comunidad visible, por el llamamiento de la palabra de Dios y por la gracia de sus sacramentos, particularmente de la eucaristía, todos pueden participar fraternalmente de la común dignidad de hijos de Dios, y todos también compartir la responsabilidad y el trabajo para realizar la común misión de dar testimonio de Dios que no salvó y nos hizo hermanos en Cristo. (DM 15, 6)

⁸ Oliveros, *Liberación y teología*, 86.

⁹ “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a luz del Concilio: I”, Ponencias, Ediciones del Celam, Bogotá 1970.

¹⁰ Pablo VI, “Discurso en la apertura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en La Iglesia en la actual transformación de América Latina a luz del Concilio”, II Conclusiones, Ediciones del Celam, Bogotá 1970, 24.

¹¹ La numeración que aquí se emplea es la propia de Medellín en sus Conclusiones. Accesible en Consejo Episcopal Latinoamericano, *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Editorial San Pablo, Bogotá 2014, 60-217.

En esta Iglesia latinoamericana

Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico, no solo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor. (DM Introducción 5)

Solo que el rostro sacramental de esta Iglesia conlleva una profunda revisión para ampliación y dinamización de sus estructuras visibles de servicios y ministerios que puedan comprender no solo a los pastores y ministros cualificados y ordenados, sino a la familia, a los educadores, a los jóvenes, a los conductores de masas y de élites, a los agentes de pastoral popular, de catequesis y de liturgia. Por ello, la segunda parte del Documento Conclusivo está dedicada a la evangelización y crecimiento de la fe y la tercera parte, a las estructuras de la Iglesia visible.

Además, por su plena inserción y pertenencia a un continente económicamente subdesarrollado y dependiente, la Iglesia latinoamericana siente profunda responsabilidad en opciones económicas, políticas y sociales en orden a la liberación de nuestros pueblos respecto de sus actuales condiciones de antividia, de dependencia y de carencia:

La Iglesia latinoamericana debe expresar su testimonio de servicio en este continente, enfrentando problemas tan angustiosos como los de la integración, desarrollo, profundos cambios y miseria” (DM 13, 1). “Por eso queremos que la Iglesia de América Latina sea evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos, testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos. (DM 14, 8)

Ahora bien, las determinaciones sociales del contexto, pero sobre todo el rotundo determinante cristológico, obligan a esta Iglesia a comprenderse en su entidad como Iglesia pobre y en la hondura y urgencia de su misión como Iglesia de los pobres: “La Iglesia, continuadora de la obra de Cristo, que se hizo pobre por nosotros siendo rico para enriquecernos con su pobreza, presentará ante el mundo signo claro e inequívoco de la pobreza de su Señor” (DM 14, 18). “Una iglesia pobre denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra. Predica y pide la pobreza espiritual y actitudes de apertura al Señor. Se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la Iglesia es una constante de la historia de la salvación” (DM 14, 5). ¿Asume Medellín un concepto obvio y sociológico de pobreza como determinante del ser de la Iglesia? Respóndalo el que lea esta lúcida presentación de la pobreza:

Debemos distinguir:

- a) La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es, en cuanto tal, un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como el fruto de la injusticia y del pecado de los hombres.
- b) La pobreza espiritual, que es la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor. Aún si valora los bienes de este mundo, no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del Reino.
- c) La pobreza como compromiso que asume, voluntariamente, la condición de los necesitados de este mundo para testimoniar el mal que ella representa y la libertad espiritual frente los bienes sigue en esto

el ejemplo de Cristo que hizo suyas todas las consecuencias de la condición pecadora de los hombres y que siendo rico se hizo pobre para salvarnos. (DM 14, 4)

En el segundo movimiento y a partir de estos diseños teologales, Medellín establece cómo se muestra la voluntad de Dios en el corazón mismo de la historia vivida y críticamente analizada, así como busca inspiración en la constitución *Gaudium et Spes* para trazarse derroteros en términos de entrañable caridad pastoral y de grave responsabilidad, que hacen de la justicia de orden social un correlato indisoluble del orden de la evangelización.

El punto de partida de este segundo movimiento es la cruda realidad del subdesarrollo:

América Latina parece que vive bajo el signo trágico del subdesarrollo, que no solo aparta a nuestros hermanos del goce de los bienes materiales, sino de su misma realización humana. Pese a los esfuerzos que se efectúan, se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común. (Mensaje 2)

Y “si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP 87), “el subdesarrollo latinoamericano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (DM 2, 1).

¿Remedio?: el desarrollo, ¿pero cuál desarrollo? Porque la década del 60, ya lo dijimos, fue puesta bajo la consigna del desarrollo. Pero el desarrollo en la América pobre degeneró en desarrollismo, registrado sin equívocos por Medellín:

Los desarrollistas se ocupan preferentemente de los medios de producción, que según ellos deben ser modificados en calidad y cantidad. Atribuyen gran valor a la tecnificación y al planeamiento de la sociedad. Sostienen que el pueblo marginado debe ser integrado en la sociedad, como productor y consumidor. Ponen más énfasis en el progreso económico que en la promoción social del pueblo, en vista de la participación de todos en las decisiones que interesan al orden económico y político. (DM 7, 7)

El desarrollismo, está dicho, se hizo dependencia no como teoría de la dependencia, sino como bruta realidad:

[Son] características del momento global de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia [neocolonialismo]. (DM 10, 2)

“Queremos subrayar que los principales culpables de la dependencia económica de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al imperialismo internacional del dinero” (DM 2, 9).

Por lo demás, el libre comercio, entonces como ahora, no pasó de ser un espejismo, pues “a causa de la depreciación relativa de los términos de intercambio, las materias primas valen cada vez menos con relación al costo de los productos manufacturados” (DM 2, 9). Y cuando se trata del comercio de capitales, “en el sistema de créditos internacionales, no se tienen en cuenta las verdaderas necesidades

y posibilidades de nuestros países. Corremos así el riesgo de abrumarnos de deudas, cuya satisfacción absorbe la mayor parte de nuestras ganancias” (DM 2, 9).

Ese es el cuadro de situación (ver) cuya valoración (juzgar) es propuesta con valentía profética por Medellín: América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, “poblaciones enteras faltas de lo necesario viven en total dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política”. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina “la tentación de la violencia”. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos” (DM 2, 16).

Sin embargo, denunciar no basta. Hay que actuar. Y actuar en Iglesia y como Iglesia. Entonces parecen ser tres los horizontes de acción de Medellín.

El primer horizonte programático es la reconversión de la noción misma de desarrollo, que Medellín bebió en las fuentes de la encíclica *Populorum Progressio*:

Nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontar de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar como hijos, en la vida de Dios vivo, Padre de todos los hombres (PP 20-21). (DM 1, 6)

El segundo horizonte programático lo expresa Medellín en un teosofema que ha venido a ser sacramental a todo lo largo y ancho de nuestra América: liberación.

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “Nos estáis escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento” ha dicho el Papa a los campesinos de Colombia. (DM 14, 2)

Y si no cabe duda de la integralidad de la liberación a la que se refiere Medellín¹² tampoco cabe duda de las dimensiones económicas y políticas estructurales de esa misma liberación, no como responsabilidad de los poderes públicos, lo cual es evidente, sino como inaplazable tarea y responsabilidad de Iglesia.

¹² El término liberación, con sus diversos matices, aparece en los documentos de Medellín 12 veces. Ver Boaventura Kloppenburg, “La salvación cristiana y el progreso humano temporal en los documentos de Medellín”, en *Medellín, Reflexiones en el Celam*, Editorial Católica, Madrid 1978, 516.

Precisamente por lo anterior, el tercer horizonte programático es la evangelización, misión central y dicha de la Iglesia, con tal de que la evangelización sea en verdad liberadora:

La evangelización debe orientarse hacia la formación de una fe personal, adulta, interiormente formada operante y constantemente confrontada con los desafíos de la vida actual en esta fase de transición. Esta evangelización debe estar en relación con los signos de los tiempos, no puede ser atemporal ni ahistórica. Por otra parte, esta evangelización se debe realizar a través del testimonio personal y comunitario que se expresa de manera especial en el contexto del mismo compromiso temporal. La evangelización debe explicitar los valores de justicia y fraternidad, contenidos en las aspiraciones de nuestros pueblos, en una perspectiva escatológica. La evangelización necesita, como soporte, de una Iglesia signo. (DM 7, 13)

La lectura que aquí proponemos acerca de los dos movimientos o núcleos fundamentales de Medellín –el ser y la misión de la Iglesia y la actual transformación de América Latina– no puede dar la impresión de que esos núcleos son importantes, pero no vertebrales de todo Medellín. Por eso, este auditorio deberá considerar la lógica interna que imprime Medellín a los dieciséis temas en tres grandes aspectos: la promoción humana, la evangelización y las estructuras visibles de la Iglesia. Entonces resalta al máximo la concatenación de los tres grandes aspectos, por cuanto la promoción humana como hecho mayor de América Latina es parte integral de la evangelización, siendo la evangelización liberadora el principio determinante de la fisonomía y de la estructura misma de la Iglesia latinoamericana en sus estructuras visibles.

En el ámbito de la promoción humana el centro de consideración es la noción y dinámica del desarrollo, la correlación con el subdesarrollo, con el desarrollismo, con la dependencia, con el desarrollo verdaderamente integral y con la liberación en el urgente orden inmanente que no puede ocultar el trascendente. Y ese ámbito de la promoción humana es el lugar de las proféticas denuncias de Medellín sobre las estructuras de pecado, sobre la violencia institucionalizada y sobre las indeclinables opciones liberadoras de la Iglesia en orden a la justicia y al desarrollo integral que constituyen el nuevo nombre de la paz: “Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz” (DM 2, 16).

A esta luz de la promoción humana, la familia en Latinoamérica debe ser formadora de personas, educadora en la fe y promotora de desarrollo, en tanto que la reflexión de Medellín conduce a proponer una visión de la educación en términos de “educación liberadora, que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo, que supera el contenido programático, abstracto y formalista y la transmisión de conocimientos mediante la creación de valores y de un espíritu crítico; que no se orienta al mantenimiento de estructuras sociales y económicas imperantes, que no se dirige a sostener una economía basada en el ansia de tener más, por cuanto que la juventud latinoamericana exige ser más en el gozo de su autorrealización, por el servicio y el amor” (DM 4, 4).

La evangelización para el crecimiento de la fe aglutina elementos capitales, como la pastoral popular, “llamada con urgencia a asegurar una seria reevangelización de las diversas áreas humanas del continente, a promover una reconversión y educación de nuestro pueblo en niveles cada vez más profundos y maduros en la doble dimensión personal y comunitaria” (DM 6, 8). La pastoral de élites, entendiendo por élites

los grupos dirigentes más adelantados, dominantes en el plano de la cultura, de la profesión, de la economía y del poder; de modo especial, dentro de estos mismos grupos, las minorías comprometidas que ejercen una influencia actual o potencial en los distintos niveles de decisión cultural, profesional, económica, social o política. (DM 7, 1)

La catequesis, “que, de acuerdo con la teología de la revelación, debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecer las posibilidades de una liberación plena y las riquezas de una salvación integral en Cristo” (DM 8, 6). Y, en fin,

la liturgia, momento en que la Iglesia es más perfectamente ella misma, que busca alabanza de la gloria de la gracia y es también consciente de que todos los hombres necesitan de la gloria de Dios para ser verdaderamente hombres, por lo que el gesto litúrgico no es auténtico si no implica un compromiso de caridad, un esfuerzo siempre renovado para sentir como siente Cristo Jesús, y una continua conversión. (DM 9, 3)

En el ámbito de la Iglesia visible y sus estructuras, sobresale la atención de Medellín a los laicos

como miembros de la Iglesia que realizan su misión en el ámbito de lo temporal en orden a la construcción de la historia; por lo cual, lo típicamente laical está constituido por el compromiso en el mundo, entendido este como marco de solidaridades humanas, como trama de acontecimientos y hechos significativos, en una palabra, como historia. (DM 10, 8-9)

Los sacerdotes, a su vez, “al superar la dicotomía entre la Iglesia y el mundo, deberán tener una mayor presencia de la fe en los valores temporales, lo cual exige la adopción de nuevas formas de espiritualidad según las orientaciones del Concilio” (DM 11, 6). En fin,

los religiosos han de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos. No pueden considerarse ajenos a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista; todo lo cual exige de los religiosos una especial disponibilidad, según el propio carisma, para insertarse en las líneas de una pastoral efectiva. (DM 12, 3)

Por último, una rápida pincelada sobre los medios de comunicación social los registra

como uno de los factores que más contribuyen a despertar la conciencia de grandes masas sobre sus condiciones de vida y las aspiraciones y exigencias de transformaciones radicales, aunque muchos medios estén vinculados a grupos económicos y políticos nacionales y extranjeros, interesados en mantener el “status quo” social. (DM 16, 2)

Estos son rasgos de memoria acerca de la letra y del espíritu de Medellín, tanto desde la lógica de los hechos y documentos que la inspiran, como desde la lógica interna de sus documentos conclusivos.

Semejante paso de Dios por la historia de la América nuestra muestra bien aquello que nos propusimos mostrar en esta comunicación: los *signa temporis*, el *Zeitgeist*, la *epoché* del proceso de la teología de la liberación y del proceso de Medellín, y la forma y propósito de Medellín al asumir, enriquecer y lanzar con autoridad los asuntos vertebrales y los rasgos sustantivos de la teología de la praxis de liberación.

Apéndice

Qué dicen que dijo Medellín

Todo cambio de época –y Medellín marcó un rotundo cambio de época en América Latina, tanto como el Concilio en la Iglesia mundial– genera crisis de aceptación, resistencias espirituales y repliegues intelectuales; y eso que pudiera ser malo, es simplemente humano. El mérito de la fe humana o sobrenatural –si es que existe algo así como el mérito de la fe– es abandonar la casa acostumbrada y amada y ponerse en dirección de lo desconocido, a un lugar que yo te mostraré. Nadie que tenga en su haber, no los setenta de Abraham, sino al menos los cincuenta años de Medellín, puede valorar de modo suficiente el abismo que va desde el término *a quo* de la Iglesia colonial, preconiliar, institucional, resguardada y segura, hasta el término *ad quem* de la Iglesia del Concilio y de Medellín puesta en camino hacia los abismos de lo desconocido. El vértigo, el repudio de lo nuevo y el deseo de retorno a lugar firme generan repliegue, involución, regresismo.

La controversia suscitada por la Conferencia de Medellín es, en la escala local, de la misma índole que la controversia suscitada por el Concilio a escala mundial. Los controversistas fueron y son los mismos y sus argumentos, de sobra conocidos:

Medellín, como el Concilio, habría sido asaltada en su buena fe. Medellín, como el Concilio, habría querido ser pastoral, no doctrinal, pero habría acabado por ser social. El Concilio habría sido inspirado por un papa simplemente bueno y Medellín habría sido realizado por pastores simplemente ingenuos. Como el Concilio no habría tenido suficiente claridad sobre la Primera Modernidad ilustrada –acogida con tanto entusiasmo–, tampoco Medellín la habría tenido respecto de las ideologías y filosofías de la praxis de Segunda Modernidad y del cambio dialéctico y revolucionario de las estructuras económicas y sociales en boga. Los teólogos y habituales exegetas de los textos habrían sido ignorantes o complacientes en la compleja lectura de los contextos. Aquello que en Vaticano II y en la Conferencia de Medellín comenzó, como creo, en Dios Padre habría terminado en la resurrección de la carne y en la vida perdurable. Entonces, para algunos, ¡para muchos!, la contrarreforma fue un imperativo intelectual y una exigencia moral, bajo el supuesto acusador de funestas desviaciones, reducciones, ambigüedades, falsas visiones y deficientes interpretaciones.

Salir al paso a las ya iniciadas críticas controversiales a la antropología del Concilio durante los días mismos del Concilio fue explícita motivación del memorable discurso del papa Pablo VI en la clausura misma del Concilio. Y las críticas controversiales en los días mismos de Medellín y a lo largo de estos cincuenta años dan razón a la introducción a las “Conclusiones”, en las que Medellín retoma las mismas insignes palabras papales:

El valor humano del Concilio ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia durante la celebración del Concilio hacia la cultura del pensamiento actual que reside completamente en el hombre? Debemos decir que la Iglesia no se ha desviado del camino recto, sino que ha vuelto a él. (Discurso de Clausura del Concilio, 7 de diciembre de 1965)

La Iglesia latinoamericana, reunida en la II Conferencia de su Episcopado, centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico. De este modo ella no se ha “desviado” sino que se ha “vuelto” hacia el hombre, consciente de que “para conocer a Dios es necesario conocer al hombre” (DM Introducción 1) Ante el mar de lecturas de Medellín tergiversadas y falsas es indispensable volver a decir que Medellín no fue un estímulo para la lucha armada guerrillera. Antes de la II Conferencia, pulularon en la América nuestros ejércitos de liberación, inspirados en la supuesta figura revolucionaria de Jesús. En toda la década de los 60 surgieron guerrillas

revolucionarias en Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Argentina, Uruguay, Brasil, Guatemala, México, Nicaragua; y fueron fuertes los movimientos populares en Chile y en República Dominicana.

Medellín no incitó a los ordenados a intercambiar la cruz por la espada. Ya en 1966 había sido abatido en Patio Cemento el emblemático Camilo Torres y el amor eficaz que predicó y lo condujo a las armas había penetrado las conciencias sacerdotales no solo del grupo de Golconda,¹³ sino de los curas españoles Manuel Pérez, Domingo Laín y José Antonio Jiménez que, venidos a Colombia, empuñaron también los fusiles en el movimiento guerrillero ELN, fundado desde 1964 sobre una plataforma pseudocristológica.

Medellín no suscribió la ideología marxista de la lucha de clases. Antes de Medellín fueron corrientes los análisis sociológicos destinados a enfrentar de modo violento e irreconciliable dos clases sociales antagónicas. Fue mérito de Medellín presentar una lectura cruda y escueta de nuestra realidad económica y social, sin enfrentar clases contra clases ni pueblos contra pueblos, por más que su postura fuera etiquetada de ingenuo tercerismo.

Medellín no amparó una teología de la revolución, por más que sus ilustres críticos –más tarde obispos, cardenales y papas– fueran del parecer que las fronteras entre teología de la revolución y teología de la liberación son muy borrosas.

Medellín, así como no suscribió el desarrollismo sino el desarrollo integral de todo hombre y de todo el hombre, de todo el pueblo y de todos los pueblos, tampoco suscribió el liberacionismo que convierte a la Iglesia de Jesucristo en una empresa social y pragmática. La liberación social es correlato exigitivo de la fe cristológica, que es la piedra sobre la que está fundamentada la Iglesia.

Medellín no atenuó la opción preferencial por los pobres, no porque los jóvenes no sean importantes, sino porque, desde la hondura de la cristología y de la mesianidad, la Iglesia debe definirse en misión universal, pero determinada de modo irrestricto por el fenómeno continental de la pobreza y por la causa indecible de los pobres.

Medellín no confundió el orden de la justicia con el orden de la caridad, no porque la limosna no cubra la multitud de los pecados, sino porque no se debe dar como limosna lo que es exigencia absoluta de la justicia.

Medellín no intercambió amor por los pobres y opción por los pobres, no porque el primer término no sea un genérico teológico que abarca a todos, incluso a los enemigos, sino porque el segundo término compele a una práctica social de lucha frontal con modelos de economía y de sociedad, que son culpables del empobrecimiento masivo y de la carencia extrema.

Medellín no exclusivizó su discurso en la teología de la creación que ensombreciera la teología de la salvación, no porque los dos planos sean idénticos, sino porque no son contradictorios y porque el exordio de toda salvación es el orden mismo de creación de las condiciones mínimas de vida personal y social.

Medellín no instauró una Iglesia nueva con un magisterio paralelo. Si la novedad de la Iglesia y su permanente reforma es anhelar ser sacramento del Reino y Reinado de Dios en la historia real, Medellín abogó por esa rotunda novedad que desplaza a la Iglesia más allá y más acá de ella misma. Y si el magisterio nuevo es el magisterio que asume el clamor de la revelación de Dios en los hechos de la historia y la consecuente fe histórica, entonces lejos de censurar habrá que agradecer a Medellín y a lo mejor de la Iglesia universal y latinoamericana el estilo de magisterio de los pastores que conecta con el magisterio de los fieles y de los teólogos y que debe ser, hoy más que nunca, el genuino magisterio de la Iglesia.

¹³ Javier Darío Restrepo, *La revolución de las sotanas: el grupo Golconda*, Editorial Planeta, Bogotá 1995.

Todo esto que no dijo Medellín fue lo que dijeron y dicen que dijo Medellín. Lo dijeron quienes pretendieron capitalizar la II Conferencia para propósitos ideológicos violentos y revolucionarios; lo dijeron también muchos de quienes, como en las “Reflexiones” en el Celam, quisieron controlar la profecía vibrante de Medellín con la subsiguiente doctrina mitigada y edulcorada y con el acopio de verdades atemperadas que prepararon para llevar a Puebla y contradecir a Medellín. La circunspección, el respeto por los difuntos y el supremo valor de la paz eximen aquí de todo nombre personal.

Todas estas cosas forman parte del destino humano al que está sometida la verdad divina en la historia de la Iglesia y en su propia historia. Pero a pesar de ese destino, no deja de ser palabra de Dios. Puede incluso parecer, a la mirada de un cristiano que sea a su vez excesivamente humano y corto de vista, casi indisolublemente vinculada hasta lo paradójico e irremediable y ligada al error contra el que se encrespa todo el sentimiento e, incluso, la conciencia de ese cristiano. Pero no le puede ocurrir una cosa: dejar de ser lo que es, verdad de Dios en boca de la Iglesia. Eso ocurriría si fuese error lo que la Iglesia con su último poder de decisión proclama como su propia fe. La verdad divina tiene una historia muy humana. Eso es perfectamente posible. Feliz el que no se escandaliza de su figura de siervo.¹⁴

¹⁴ Karl Rahner, “Creo en la Iglesia”, en *Escritos de teología*, tomo 7, Taurus Ediciones, Madrid 1969, 129.

50 AÑOS DE MEDELLÍN Y DE LA CLAR

Carlos Palmés de Genover, S. J.

En este trabajo pretendo exponer brevemente la repercusión de la experiencia y del impacto que tuvo el Celam y del documento de Medellín en las personas que asistimos a ese acontecimiento y la repercusión que luego tuvo en la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas/os (CLAR) y desde ella en toda la vida religiosa de América Latina y el Caribe.

En las personas

Yo tuve la satisfacción de ser uno de los escogidos de la incipiente CLAR para asistir a la Asamblea de Medellín en 1968. Aunque oficialmente la CLAR nació en 1959, pasaron varios años antes de que tomara cuerpo y la debida organización. Creo que lo que ocurrió en mí fue lo mismo que ocurrió en todos los que estuvimos presentes. Comenzó a cambiar la imagen de Iglesia que se había formado en nosotros y fue aumentando nuestra satisfacción y entusiasmo al comprobar la obra que el Espíritu estaba realizando en ella.

La cordialidad con que los religiosos fuimos recibidos por los obispos, la confianza mutua entre todos: se nos dio plena libertad para redactar el documento de los obispos respecto de la vida religiosa. Incluso a 13 sacerdotes de la CLAR se nos concedieron voz y voto propios de los obispos. También se concedió voz a las religiosas presentes. Como copresidente de la Conferencia estaba el Card. Landázuri, O. F. M., quien tuvo un importante liderazgo y fue siempre un gran apoyo para la CLAR.

Así, pues, los religiosos y religiosas de la CLAR tuvieron influencia no solo en el capítulo 12 sobre la vida religiosa, sino también en la redacción del referente a la pobreza, a la justicia, a la paz, etc.

En la CLAR

La CLAR en ese momento no tenía todavía la organización ni la reflexión teológica que tuvo después y no consiguió dar al documento la inspiración ni el vigor necesarios; sin embargo, hizo propias las opciones de la Iglesia latinoamericana y las inculcó a los religiosos y religiosas de todo el continente mediante publicaciones, encuentros, cursos, seminarios, charlas, etc. Y así se dio un gran impulso renovador.

Yo recuerdo la emoción con que en el Secretariado de la CLAR recibíamos las noticias de las 22 conferencias nacionales de los religiosos y religiosas de América Latina. Habíamos preguntado qué era lo más relevante que había surgido en cada país y en todas las conferencias nos respondieron que fue la “opción por los pobres”, pero esto no solo como una consigna teórica, sino que en seguida pasó a la práctica. Los religiosos y sobre todo las religiosas se trasladaron a los barrios marginados y a los pueblos, dejando incluso obras tradicionales que tenían en los centros urbanos.

Entonces se multiplicaron las escuelas de Fe y Alegría que tienen como lema “Fe y Alegría comienza donde termina el asfalto”. En algunas naciones como Bolivia se consiguió que el Gobierno asumiera la responsabilidad de pagar a los profesores, y esto explica que hoy sea la nación donde hay mayor número de alumnos (174 000). Así mismo, se han creado obras en favor de los campesinos orientadas a mejorar el nivel de vida de la población campesina. Y, sobre todo, ayudó a la toma de conciencia de la situación social por parte de muchos miembros acostumbrados a ser tratados como marginados y pobres sujetos a las clases más ricas y poderosas.

También y de manera muy especial influyó en los miembros de la Iglesia católica, comenzando por los obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas y organizaciones juveniles.

La historia de la CLAR

La historia de la CLAR está íntimamente ligada a la vida religiosa postconciliar en América Latina y el Caribe. Por eso en el relato ambas historias se entrelazan continuamente, ya que la CLAR es el organismo que ha acompañado, animado y dinamizado la vida religiosa en el continente en los últimos 60 años.

El nacimiento de la CLAR fue al fin de la década del 50, caracterizada por los deseos de colaboración continental en la sociedad y por el fortalecimiento de las organizaciones de la Iglesia. Se van consolidando las conferencias del episcopado y comienzan a crearse federaciones de religiosos y religiosas. El alma de la CLAR es la creación y animación de la vida religiosa y establecer una sólida cooperación con el Celam.

Manuel Edwards inició la organización de la CLAR, pero Luis Patiño, O. F. M., fue el hombre clave. En 1955 se celebró la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro y de ella nació el Celam (Consejo Episcopal Latinoamericano) con el fin de unir todos los esfuerzos pastorales de todos los obispos de América Latina. Pío XII escribía al Card. Piazza, delegado del papa en esa asamblea: “Tenemos la seguridad de que contribuirá muchísimo a la eficacia de la labor apostólica de América Latina el que todas las fuerzas se unan en cordial y ordenada colaboración”. El Celam es un organismo considerado no solo providencial, sino necesario.

Poco después fue el Celam el que tuvo la inspiración de la creación de la CLAR. En la introducción a los primeros estatutos del Celam (2 de marzo de 1959), dice: “La comunión de sentimientos religiosos y la profunda semejanza de los intereses y necesidades espirituales en América Latina ha dado felizmente origen [...] al Celam, organismo propulsor de la comunidad eclesial latinoamericana”.

Y añade:

La constatación de una semejante comunión y unidad en el sector de los Estados de Perfección, parte vital de la santa Iglesia en los países latinoamericanos, ha sugerido a la Sagrada Congregación de Religiosos, creyendo hacer cosa grata al Celam y útil no solo a los Institutos religiosos, sino a toda la Iglesia la creación de una Confederación de las diversas Federaciones de AMÉRICA LATINA con los fines precisos de ayudarse entre sí en todo aquello que tienen de común, además de ofrecer al Celam según sus deseos e indicaciones, una colaboración organizada y completa.

El 2 de marzo de 1959 la II Congregación de Religiosos erigió canónicamente la CLAR como “una unión permanente con categoría de Persona moral colegial a norma del Derecho Canónico”. Es una unión de derecho pontificio dependiente de la II Congregación de Religiosos.

El alma de la CLAR

Toda la actividad de la CLAR se orienta, de acuerdo con lo que dice en el Artículo 2 de los Estatutos, a

la promoción y animación de la Vida Religiosa [...] a fomentar la colaboración de los Institutos religiosos y las Sociedades de vida apostólica presentes en América Latina para el bien de la Iglesia [...]. Establecer una oportuna coordinación y una sólida cooperación con el Celam, con las Conferencias Episcopales y con los Obispos en particular, especialmente en todo lo que se refiere al apostolado.

Desde el primer momento se ha ido descubriendo como una corriente que atravesaba todo el continente y que iba creando en muchos religiosos y religiosas, de las más diversas naciones, unas inquietudes nuevas y un nuevo entusiasmo por vivir una vida religiosa más evangélica y más comprometida con el hombre y la mujer. Y se iba constatando la coincidencia de los ideales y de las líneas que se han ido acentuando y marcando en un nuevo modo de ser religiosos y religiosas hoy en América Latina y el Caribe. Es sin duda la obra del Espíritu Santo que ha dado lugar a una profunda renovación de las personas y de las estructuras.

Fue muy consolador al final de la Asamblea de Puebla la declaración del obispo secretario de la Asamblea: “Nosotros, los obispos de América Latina y el Caribe, en nombre de toda la Iglesia, asumimos el compromiso de la opción preferencial por los pobres”.

Proceso histórico

A lo largo de esas décadas, conjuntamente con el proceso democratizador que llevó a nuestros pueblos a desterrar del poder político a los gobiernos *de facto*, y de los notables avances en áreas muy importantes de la organización de la vida pública, quizás el hecho más negativo y constante sea el dramático aumento de la pobreza en la región, que ha hecho a la vida religiosa asumir posturas definidas. Son millones de personas las que han ido pasando de una situación estructural de explotación a una situación estructural de irrelevancia, de prescindencia, de exclusión, etc.

Los inicios de la CLAR

Los inicios fueron muy modestos. Se comenzó con una secretaria –H. Adela Ramírez, O. P.–, una máquina de escribir y una pequeña oficina en la sede de la Conferencia de Religiosos de Colombia.

Los dos primeros presidentes fueron abades benedictinos: D. Martín Michler (de marzo de 1959 a mayo de 1960) y D. Andrés Azcarate (de mayo de 1960 a agosto de 1963). Y los primeros secretarios generales: P. Tiago Cloin, CSSR (de marzo de 1959 a mayo de 1960), el P. Emilio Arango, S. I. (elegido en 1960), pero ante su muerte inesperada, fue nombrado el P. Daniel Baldor, S. I., confirmado luego en la Asamblea de 1963. Ellos fueron los que dieron el impulso inicial. En agosto de 1963 se inició una nueva etapa con la elección del P. Manuel Edwards, quien supo rodearse de personas de valer y con ellas comenzó a planear las actividades y a organizar el secretariado. El año 1966, en la Asamblea General de México, fue elegido como secretario general Fr. Luis Patiño, O. F. M., quien permaneció en este cargo durante 12 años.

Luis Patiño fue el hombre clave que supo dar a la CLAR la consistencia y el dinamismo que después ha tenido. Hubo un gran impulso inicial, claridad y tenacidad para alcanzar los objetivos propuestos y al mismo tiempo un ambiente de calor humano y de respeto a las personas que dieron a la Institución un rostro amable, acogedor y entusiasta.

Del 73 al 79 estuve yo como presidente de la CLAR y encontré las condiciones necesarias para la multiplicación de actividades y relaciones que fueron manifestando la vitalidad de la vida religiosa en el continente y la de la CLAR. El ambiente ayudó a un trabajo hecho con mucha ilusión y armonía con todos los miembros del secretariado y de la directiva.

El P. Mateo Perdía, pasionista, ocupó la presidencia del 79 al 85. Y el P. Luis Ugalde, S. I., del 85 al 88. Del 88 al 91, el P. Luis Coscia, O. F. M. Cap. Él tuvo que conducir a la CLAR en los momentos más tormentosos y lo hizo con humildad y fortaleza. En el 91 la CLAR eligió, como era lo ordinario, una nueva presidencia que con gran sorpresa nuestra fue rechazada por el Vaticano. Se notificó a la CLAR que el papa nombraba como presidente al P. Benito Blanco, provincial de los jesuitas en Las Antillas. Los demás miembros de la presidencia fueron nombrados por teléfono de parte de la CIVCSVA (Congregación Internacional de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Activa).

La creación de la CLAR en el momento del postconcilio fue un hecho providencial que acompañó y dinamizó a este sector tan importante de la Iglesia latinoamericana y del Caribe en su itinerario de renovación. Tal vez uno de los mayores aciertos de la CLAR fue el no haber pretendido ser protagonista de la renovación, sino acompañar dentro de la marcha.

Medellín y la CLAR (1968)

Medellín fue un momento primaveral para toda la Iglesia y también para la vida religiosa de América Latina. La Asamblea Episcopal de Medellín ha sido, sin duda, el acontecimiento eclesial más importante para Latinoamérica después del Concilio. Fue como la traducción y aplicación del Vaticano II a la situación del continente. Para toda la Iglesia fue como un nuevo “descubrimiento de América”. Aunque ya se conocía la pobreza de América y existían estudios sobre el tema, Medellín fue una toma de conciencia colectiva de la injusticia institucionalizada que mantenía a las grandes mayorías en una situación de “trágico subdesarrollo”, con desigualdades sociales escandalosas, con marginación y dependencia esclavizante de naciones enteras.

Esta visión social de la realidad a la luz del plan salvífico de Dios hizo asumir a los pastores y a toda la Iglesia una nueva postura pastoral: la de buscar la salvación integral del hombre que incluye, en el anuncio de Cristo como Salvador, la promoción humana en sus aspectos de desarrollo, justicia y

liberación. Esto mismo cambió también la concepción de la vida religiosa apostólica que ya no puede vivirse prescindiendo de la realidad gritante de una sociedad construida al margen del plan de Dios. Ella tiene que revisar sus estructuras y poner en marcha su creatividad profética para dar respuestas nuevas a las situaciones nuevas.

Los primeros años del postconcilio, la CLAR tuvo como principal preocupación el reencuentro de la identidad de la vida religiosa. Su atención se centró en temas como experiencia de Dios, vida comunitaria, pobreza, formación, etc. Esa búsqueda de la identidad la condujo a plantearse el tema del compromiso con la dramática realidad de pobreza e injusticia institucionalizada como centro de la misión evangelizadora.

El post-Medellín (1968-1978)

La Conferencia de Medellín fue el punto de arranque, pero los años del post-Medellín fueron tal vez los más ricos y fecundos cuando comenzaron a ponerse en práctica sus orientaciones.

El estilo de vida religiosa, heredado de la tradición, ya no respondía a las exigencias de nuestra realidad. Se requería una experiencia de Dios apropiada para la vida apostólica, una vida comunitaria centrada en las relaciones fraternas y, sobre todo, una vida entregada al servicio preferencial de los pobres. Esto exigía un cambio de estructuras y daba a la vida religiosa una nueva fisonomía.

Los primeros temas de reflexión fueron los que iban al reencuentro de la identidad de la vida religiosa. Uno de los documentos más fundamentales y acertados fue “La vida según el Espíritu”, en que se busca la integración de consagración y misión y se enfatiza la importancia de la experiencia de Dios como fuente de lo demás. Así mismo, se estudian temas como el de la pobreza religiosa, en una situación de pobreza impuesta para gran parte del pueblo, “La religiosa en la Iglesia” y “El religioso educador”. Un caso especial fue el documento elaborado durante más de un año sobre “La vida religiosa y el compromiso socio-político”, que quería responder a inquietudes urgentes y angustiosas de muchos religiosos y religiosas frente a los problemas de injusticia y de dictaduras militares. La Congregación de Religiosos no permitió su publicación diciendo que era un tema pastoral que debía ser tratado antes por los obispos. Con todo, fue de gran utilidad para las conferencias y comunidades de aquel tiempo. Muy curiosamente, esa misma Congregación poco tiempo después publicó una instrucción sobre el mismo tema tomando gran parte del texto de la CLAR.

Surge una nueva vida religiosa: aspectos fundamentales

Bajo la acción del Espíritu y en contacto con la realidad, comenzaron a brotar por todas partes unas tendencias renovadoras que, con el tiempo, se acentuaron y vigorizaron hasta llegar a dar una fisonomía propia a la vida religiosa latinoamericana. Fue un tiempo de transformación en que la CLAR acompañó la marcha de la vida religiosa animándola y dinamizándola para ser fiel a sí misma. Este acompañamiento ayudó a caminar juntos siguiendo las líneas que trazaba el Espíritu. En momentos de cambios profundos hay cierto peligro de buscar novedades llamativas o de defender posturas tradicionales más cómodas. El acompañamiento de la CLAR daba a todos una seguridad estimulante de que estábamos yendo por el camino correcto.

Así fue realizándose una profunda transformación de la vida religiosa. Durante siete u ocho años del post-Medellín, se percibía como una fermentación que iba transformando toda la masa, derribando resistencias, abriendo rutas insospechadas, aproximándose a la realidad y al mundo de hoy.

En esta transformación los elementos esenciales de la vida religiosa no solo permanecieron, sino que fueron adquiriendo mayor riqueza y profundidad porque se enfocaron desde una perspectiva nueva, la de la misión y la de los pobres. Nos fijaremos en los rasgos más salientes.

El compromiso con los pobres

Al consultar a las conferencias nacionales de religiosos de toda América Latina y el Caribe, quedó evidenciado que esta era la tendencia más llamativa. No fue algo provocado por consignas dadas desde un centro, sino que brotó espontáneamente en todas partes desde la entraña misma del Evangelio y al contacto con los pobres. No es que la mayoría de los religiosos y religiosas se estuviera trasladando a los barrios marginales, pero sí que en todos los países había grupos significativos de religiosos y sobre todo de religiosas que iban a convivir con los pobres. Después de Medellín se puede hablar de un verdadero “éxodo” de los que se desplazaron hacia el campo o hacia los barrios marginales. Con todo, el número de los que han ido aún dista mucho de lo que sería la proporción ideal.

En el fondo, la opción por los pobres no es un simple gesto de los religiosos, ni siquiera de la Iglesia. Es algo teológicamente más fundamental. Es la opción de Dios, es el ser del verdadero Dios que realiza la historia de salvación. Los dioses de este mundo, sobre todo el poder y la riqueza, producen pobres, marginados y oprimidos; rechazan a los pobres. El signo trascendente de nuestro Dios es el *no* a esos poderes de muerte. Su identidad es *ser* Dios de los pobres que invita a la conversión personal y colectiva. Este es el punto de partida dado por Dios mismo y esta es nuestra identidad dada como vocación fundante.¹

Esta tendencia señaló un enfoque nuevo de todos los aspectos fundamentales de la vida religiosa. Con el tiempo se ha ido extendiendo y ha influido notablemente en el estilo de vida de un gran número de institutos religiosos. Casi todos están atados a obras tradicionales heredadas del pasado; pero algunos tienen como principio no tener obras propias, sino más bien trabajar en las ya establecidas por otras instituciones para poder escoger aquellas más directamente orientadas a los pobres. Y muchos institutos, al hacer nuevas fundaciones, las hacen en los lugares menos atendidos y para las personas más necesitadas.

Es una toma de posición que se manifiesta en el solidarizarse, en el compartir y en algunos casos, cada vez más numerosos, en el convivir con los pobres.

Y, puesto que en América Latina los pobres son unos “empobrecidos”, es decir, hechos pobres y mantenidos en la pobreza, la opción por el pobre es opción por la justicia. Esto supuso para muchos religiosos un cambio de mentalidad en la orientación de sus obras. Ya no podían dedicarse a una evangelización “espiritual” al margen de la realidad ni atender solo a las víctimas de una sociedad injusta con obras de beneficencia –aun cuando estas seguirán siendo necesarias–, sino que tenían que buscar la salvación integral del hombre y acompañar a los pobres en sus esfuerzos por cambiar las estructuras injustas y hacer un mundo más fraterno.

Esta posición de los religiosos –lo mismo que la de los obispos en Medellín y Puebla– no provenía de opciones meramente sociológicas o políticas, sino de las exigencias del seguimiento de Cristo en situaciones de pobreza injusta. El seguimiento de Cristo es el seguimiento del Cristo pobre y humillado, comprometido con los pobres.

¹ Cf. “Desafíos y tendencias de la Vida Religiosa apostólica en la V Reunión Interamericana”, *Boletín CLAR*, abril de 1986.

Una concreción de esta tendencia fue el lanzamiento en el año 1980 del proyecto Crimpo (Comunidades Religiosas Insertas en Medios Populares) por parte de la CLAR. Pretende favorecer y potenciar las nuevas formas de radicalidad evangélica que están surgiendo en América Latina. Y de hecho está uniendo los ánimos y las fuerzas de los que están cerca de los pobres, y en todos los países es un núcleo de apoyo y de dinamización del compromiso con ellos.

La experiencia de Dios

La experiencia de Dios ha sido siempre y sigue siendo el corazón de la vida consagrada. De una fuerte experiencia de Dios han nacido la mayoría de las familias religiosas y, de manera semejante, nace cada vocación personal al seguimiento de Cristo. Pero en el modo de vivirla, tal vez había un desajuste en dos aspectos fundamentales para la vida activa. Y esto ha provocado el cambio.

En primer lugar, el tipo de oración. La mayoría de los institutos de vida apostólica recibieron de la tradición monacal el rezo de las horas canónicas, que había tomado para muchos el puesto central en la vida de oración. Muchos institutos asumieron esta tradición como el modo principal de su relación con Dios y de unión con la oración oficial de toda la Iglesia. Pero si este rezo no va acompañado de la *lectio divina* o de un modo de oración equivalente, puede ser muy pobre e insuficiente para el religioso y la religiosa de vida activa. Puede ser un esqueleto sin carne, un cuerpo sin alma.²

En el fondo está el tema de la teología de la liberación, a la que algunos tachaban de “marxista”. Es verdad que algunos teólogos enfatizaban el aspecto social, el de la justicia, el de la pobreza injusta de muchos latinoamericanos y tal vez no insistían tanto en el aspecto de la fe porque ya lo daban por supuesto. Por eso se fue sintiendo la necesidad de una vida de oración más profunda. Para la vida apostólica no basta ser religiosas o religiosos “rezadores”; se requiere ser hombres y mujeres “de oración”. No meros “empresarios apostólicos”, sino “testigos” del Evangelio. Es decir, tener una sólida vida de oración personal.

En segundo lugar, la oración ha de ser un encuentro con Dios en la vida. El religioso y la religiosa de vida activa no puede contentarse con un encuentro con Dios una hora al día. Ha de orar “sin intermisión” las 24 horas del día. La oración privada es indispensable, pero Dios no habita solo en el desierto. Está también en la vida, en los acontecimientos grandes y pequeños, en las personas, en la acción apostólica. Allí es donde hay que encontrarle. Hay que llegar a ser “contemplativos en la acción”. Y esto supone llegar a vivir en un alto grado de fe y amor y vivir solo para los intereses del Reino de Dios.

Vida comunitaria

El proceso de cambio en la vida comunitaria ha sido uno de los más radicales y llamativos. En América Latina, lo mismo que en Europa y el resto del mundo, teníamos un estilo de vida comunitaria rígido y minucioso heredado de la tradición monacal. Se estaban haciendo ya algunas tentativas de cambio, pero no siempre se acertaba en el modo de conjugar las costumbres antiguas con las exigencias de una vida más familiar y orientada a la misión.

² Cf. Vida Christiana 94,74.

Antes del Concilio, el núcleo de la vida comunitaria lo constituía la “observancia regular” y este era el modelo único para toda clase de institutos religiosos. Se consideraba comunidad perfecta aquella en que todos los religiosos y religiosas cumplían con exactitud los horarios y normas establecidos. Pero faltaban las relaciones personales, la comunicación de la interioridad, una mayor cercanía humana, la oración compartida.

El ritmo de vida apostólica, la formación de comunidades pequeñas, el ambiente de familia y, sobre todo, el anhelo de vivir una verdadera fraternidad y amistad “en el Señor” fueron abriendo nuevos cauces. En el proceso de transformación fueron tomando el centro de la comunidad las relaciones personales de “amistad en el Señor”, orientadas hacia la misión evangelizadora y con una mayor cercanía con el pueblo. Se fue descubriendo la importancia de la comunicación personal, de la sencillez en el trato, de la información de todos los miembros, de un clima de confianza, del compartir las cargas comunes, de la subsidiariedad.

Este nuevo estilo de comunidad se ha ido imponiendo en todas partes como el único modelo aceptable para la vida activa, pero de un modo muy especial en América Latina y el Caribe ya que el modo de ser latinoamericano coloca en el primer lugar de su escala de valores el aprecio y amor a las personas, la amistad, la comprensión y la hospitalidad. Las personas están más cercanas la una a la otra y más abiertas a la misión evangelizadora, lo cual ayuda a vivir con gozo el mandato del Señor de “amarnos de verdad unos a otros”. No siempre se consigue vivir este ideal y aún existen mezclas e incoherencias que impiden gozar plenamente de la convivencia fraterna, pero el modelo ya está suficientemente configurado.

Misión evangelizadora

La misión ha ido ocupando cada vez más el punto central de la vida consagrada activa. Ha sido un largo proceso que en los últimos años ha desembocado en la Nueva Evangelización.

La mirada a la realidad en que estamos inmersos –fruto de la Conferencia de Medellín– ha hecho cambiar la perspectiva de la misión. Los religiosos y religiosas descubrieron el llamado de Dios a caminar junto con el pueblo hacia la salvación integral del hombre. Este caminar que se inició después de Medellín desembocó en la Nueva Evangelización, que fue el tema de Santo Domingo. El núcleo de la evangelización sigue siendo el anuncio de que en Cristo está la salvación, de que Dios es nuestro padre y de que todos somos hermanos.³ Pero este anuncio incluye intrínsecamente –y especialmente en el Tercer Mundo– la promoción humana⁴ en sus aspectos de desarrollo y paz, de justicia y liberación. No tener en cuenta la realidad y no dar desde la fe una respuesta salvífica habría sido un pecado de omisión.

Desde Medellín han ido cambiando los acentos en los objetivos apostólicos de los religiosos y religiosas, según las necesidades más urgentes o más olvidadas –como luego veremos–, pero siempre ha estado presente, con una constancia alarmante, el problema de fondo de América Latina: la pobreza institucionalizada en crecimiento año tras año.⁵

El primer tema enfocado y el que permanece y se intensifica cada día es el de la justicia, promoción humana y liberación. Al mismo tiempo surgió la inquietud por recuperar el sentido de Iglesia

³ EN 27; P 351; SD 27; Santo Domingo.

⁴ EN 31; P 355; Juan P. II en Santo Domingo, n.º 13.

⁵ P 31-39; Santo Domingo 179.

universal y local. Muchos institutos religiosos habían estado encastillados en sus propias obras, un poco al margen de la diócesis. Fue creciendo la sensibilidad hacia la parroquia, la diócesis, la nación, el pueblo al que se quiere servir. Se multiplicó notablemente el número de religiosos y religiosas que trabajan en oficinas o comisiones diocesanas de pastoral, catequesis, obras sociales. Así mismo, se fueron creando los centros de estudio intercongregacionales para las etapas iniciales de la formación y se crearon comisiones mixtas de obispos y religiosos en las diversas naciones y en el orden internacional.

Esta mirada hacia la realidad y el mundo fue ensanchando los horizontes del apostolado. Es sin duda el campo en el que se ha dado mayor riqueza y creatividad por parte de los religiosos y religiosas para responder a las preocupaciones que se iban colocando en el primer plano de la misión. Luego los indicaremos.

La formación

En íntima relación con las tendencias señaladas, está la inquietud de muchos religiosos y religiosas que tienen responsabilidad en sus institutos y se preguntan: ¿cómo formar para este estilo de vida religiosa tan “diferente”? El tema de la formación ha sido una preocupación constante y ha salido continuamente en muchos documentos posteriores emanados de las asambleas generales y en los planes globales. Incluso se dedicó más tarde, en 1988, la Asamblea general de Cochabamba a la formación para la Nueva Evangelización.

En el post-Medellín la CLAR y las conferencias nacionales tomaron como una de las tareas más urgentes ayudar a los formadores a encontrar los caminos más adecuados para una formación más creativa y personalizada, más inculturada y adaptada a la realidad de cada lugar y de cada persona.

Ya no podía ser una formación basada en la adquisición de conocimientos abstractos y de hábitos disciplinares. Había que formar a las personas por dentro, en sus criterios y convicciones, actitudes, libertad responsable... que preparase para una vida apostólica vivida a veces en contextos desprotegidos y aun hostiles. Pasó a primer plano la preparación de los formadores y proliferaron los centros intercongregacionales, los seminarios y luego los cursos más prolongados en diversas naciones.

Respondiendo a las orientaciones expuestas, las principales actividades de la CLAR se han centrado en dos apartados: la reflexión y las relaciones con diversas entidades.

La reflexión

La reflexión se hizo indispensable para ir encontrando los nuevos caminos que el Espíritu iba señalando a los religiosos y religiosas de América Latina. Algunos modelos y estructuras de vida religiosa fueron cayendo porque resultaban inadaptados y había que tomar conciencia de la nueva situación y buscar juntos cómo traducir nuestro carisma al mundo de hoy. Esto exigía formar un sentido crítico en orden al discernimiento espiritual y a la realización de los cambios necesarios.

Seminarios de renovación

El primero se tuvo en Lima en 1973 con un numeroso y calificado grupo de asesores. Luego se formaron varios equipos coordinados por el P. Cecilio de Lora, S. M. Estos equipos animaban seminarios por diversas regiones de América Latina. Estos seminarios iban dirigidos a personas “clave” de los institutos para que fueran agentes multiplicadores de renovación, tales como los superiores mayores (4) y los formadores (30). A veces se han organizado para superiores y consejos generales de un instituto con el fin de que participasen junto con los provinciales de América Latina y pudiesen tomar opciones conjuntas. También se han hecho para secretarios, secretarías y directivos de las conferencias nacionales de religiosos (22) o para líderes de comunidades insertas en barrios marginales (4), o para educadores (8) de teología de la vida religiosa (13), para animadores de comunidad (13), sobre conciencia crítica (22), etc. En total, desde el año 1973 hasta 1994 se realizaron 138 seminarios.

La duración en un principio fue de cinco semanas, pero luego se acortaron a 21 días. Estaban basados en un método activo de búsqueda en común. Primero se hace un estudio de la realidad latinoamericana en diversos aspectos. Luego viene la reflexión sociológica, antropológica y, sobre todo, teológica con la ayuda de especialistas. Y, finalmente, se dan orientaciones para una planificación realista. Eran encuentros de tipo vivencial y de contenido sustancioso, y lograban despertar el interés y la inquietud para una formación actualizada. Todo esto se realizó siempre en un clima de sencillez y fraternidad y en ambiente de oración.

Cada año se reunían los directores de seminarios para hacer la evaluación de los últimos y para irlos adaptando y enriqueciendo, y se planificaban los del año siguiente.

La mayoría de esos seminarios fueron internacionales, aunque también se dieron en un ámbito nacional o para una congregación determinada. Con el tiempo se vio que resultaban algo costosos y que ya se necesitaban cursos más largos.

Cursos de formadores

En Brasil existía ya el Cetesp desde hacía más de 30 años, con cursos para formadores y superiores de cuatro meses de duración. Así mismo, ya llevaba años funcionando el Curso de Formadores de México. A partir de 1980 ya se iniciaron algunos cursos esporádicos para formadores, en diversos lugares, unos de un mes de duración y otros de cuatro meses. Pero en 1986 ya se inició un centro estable de formadores en Cochabamba, de cuatro meses y medio de duración, propiciado por la CBR nacional. Asistían un promedio de 50 formadores de toda América Latina. En los 22 años de existencia, han pasado unos 1000 formadores. Unos años después se fundó el de Lima y el de Santiago de Chile, ambos de unos nueve meses de duración. Después nació el Curso de Formadores de Bogotá, de cuatro meses de duración. Todos ellos dependientes de las Conferencias Nacionales de Religiosos. Por el mismo tiempo se fundó otro curso en Guatemala. Esta proliferación de cursos de formadores manifiesta que se siente una necesidad de prepararse para este servicio nada fácil y de gran trascendencia para los institutos religiosos.⁶ También han ido surgiendo cursos más breves en varias conferencias regionales del Brasil y en otros lugares. Por otra parte, se vuelven a solicitar los seminarios de la CLAR para formadores, lo cual indica el aprecio en que se los ha tenido y el provecho que de ellos se ha sacado.

⁶ Cf. *Vida Christiana* 65 a 69.

Equipo de teólogos y teólogas

Fue una de las creaciones más originales y que más han influido en la renovación de la vida religiosa. Se escogieron los nombres de acuerdo con las conferencias nacionales y procurando que fueran personas de solvencia teológica y religiosa de diversas especialidades, naciones e institutos.

Entre otros, conviene recordar los nombres de Leonardo Boff, O. F. M. (Brasil); María Agudelo, O. D. N. (Colombia), coordinadora del equipo; Ronaldo Muñoz, SS. CC. (Chile); Vilma Moreira da Silva, jesuitina (Brasil); Ricardo Antoncich, S. J. (Perú); João Baptista Libanio, S. J. (Brasil); Noe Zevallos, F. S. C., q. e. p. d. (Perú); Camilo Maccise, O. C. D. (México, general de los Carmelitas y presidente de los Generales); Edgard Santos, O. F. M. (Colombia), y Víctor Codina (Bolivia).

La finalidad de este equipo es la de acompañar la marcha de la vida religiosa latinoamericana con una reflexión seria y estimulante. La primera reunión se tuvo en Lima en abril de 1974 para esclarecer la misión de la CLAR. Desde entonces se fueron reuniendo periódicamente para recordar los temas que iban surgiendo de la vida en cada situación. El primer paso era auscultar las inquietudes y novedades que se iban presentando para dar a sus actuaciones una proyección teológica. Muchos de los trabajos de los teólogos se han realizado en estrecha relación con las conferencias nacionales.

Casi se puede afirmar que es más importante el método que el contenido. No era un método deductivo partiendo de principios para orientar la realidad. No se imponían normas desde un centro para que todos las siguiesen. El método era más bien inductivo: partir de la vida y llevarlo a la reflexión para volver de nuevo a la vida. Se recogía lo que estaba sucediendo en la vida religiosa de los diversos países a través de las conferencias nacionales. De allí pasaba a la CLAR. El equipo de teólogos reflexionaba y procuraba iluminar la vida desde la Palabra de Dios y desde la realidad. Luego, la reflexión se enviaba de nuevo a las conferencias nacionales para que se considerase en las diversas comunidades. Este método dio lugar a los temas más importantes y vitales de los folletos de la CLAR. Y así mismo se hicieron en las asambleas generales los planes globales y los proyectos adoptados para cada trienio.

Una característica del equipo fue siempre el clima de amistad, sencillez y espiritualidad en que se realizan las reuniones. Además de los ocho o nueve teólogos “titulares”, se ha llamado también en ocasiones a algunos “consejeros” especialistas en las materias que se trataban. Por lo demás, no se trataba de escribir obras eruditas o de investigación, sino de fácil lectura y de contenido serio. Sin embargo, se ponía mucha seriedad en la composición y análisis de cada tema. Uno de los temas más delicados fue el de “Pueblo de Dios y comunidad liberadora”, que en el fondo era la teología de la liberación. Para su redacción nos trasladamos todo el equipo a Petrópolis durante un mes para estar acompañados de Leonardo Boff.

El ejemplo de la CLAR fue seguido luego por muchas conferencias nacionales de religiosos y religiosas, lo cual ha dado seguridad y transparencia a la marcha de la renovación que se iba realizando. Un aspecto encomiable de los teólogos ha sido hacer volver con frecuencia la vista a las cosas esenciales y trascendentes para no dejarse llevar de novedades inconsistentes, y, al mismo tiempo, integrar en la vida consagrada y en el apostolado las interpelaciones de la realidad dramática de nuestro continente. Poco antes de la Conferencia Episcopal de Puebla, prácticamente todas las conferencias nacionales de religiosos tenían su equipo de reflexión teológica que ayudó no poco a una preparación concienzuda de muchos religiosos y religiosas para este acontecimiento eclesial. Desde entonces siguieron estos equipos en algunos países, mientras que en otros desaparecieron.

Las publicaciones

En 1967 el Secretariado General inicia la “Colección CLAR”. Ha sido otra manera de facilitar a los/as religiosos/as la reflexión y presentarle a la Iglesia una nueva manera de ser religiosos en América Latina. Los folletos CLAR abordan temas actuales de la vida religiosa en un tono esperanzado y renovador y están escritos en un estilo ágil y asequible. Por los temas que se han ido abordando se puede seguir el proceso de lo que ha sido objeto de la atención o preocupación de los religiosos y religiosas a lo largo de los años. Estos folletos llegaron a todos los rincones de la vida religiosa del continente y fueron documentación básica en muchos capítulos provinciales y generales. En ellos se fue fraguando una teología de la vida religiosa latinoamericana. Naturalmente, suscitaban inquietudes en parte de la jerarquía y fueron el caldo de cultivo de la posterior intervención del Vaticano.

Además del equipo de teólogos, escriben autores particulares. Algunos de los temas más interesantes son: n.º 14, “La vida según el Espíritu” sobre la espiritualidad del religioso en América Latina; n.º 20, “Vida Religiosa en A. L., sus grandes líneas de búsqueda”; se completa luego con el n.º 42, “Experiencia latinoamericana de Vida Religiosa 1959-1979”; n.º 24, “Tendencias proféticas de la V. R. en A. L.”; “Pueblo de Dios y comunidad liberadora”, reflexión teológica que se ofrece a las comunidades insertas en medios populares; n.º 48, “Fidelidad y conflicto en la V. R.”. Con ocasión de celebrar los 25 años de la CLAR (1984), el P. Ricardo Antoncich, S. I., hizo una antología de los mejores textos publicados en los folletos hasta esa fecha.

Se publicó también durante unos años la colección Perspectivas sobre temas un poco más extensos y profundos: *La vida más allá de la muerte* de Leonardo Boff; *El celibato cristiano en el Tercer Mundo* de Jon Sobrino; *Formación de la conciencia crítica* de João B. Libanio, etc. En total fueron 18 títulos.

Otra colección más reciente ha sido Inserción y Nueva Evangelización. También se ha publicado mensualmente, sin interrupción, el *Boletín CLAR* con temas de actualidad referentes a la vida religiosa. En los últimos años ha ido tomando más bien el tono de una revista de vida religiosa con artículos de fondo e informaciones de las conferencias. Toda esta literatura ha alimentado la reflexión de muchos religiosos y religiosas en América Latina, aunque nunca se ha logrado una difusión satisfactoria entre las bases por la diversidad de legislaciones postales.

Las relaciones

Las relaciones de la CLAR con otras entidades tomaron gran importancia ya desde su fundación. Además de su realidad actual, es bueno considerar también su proceso histórico.

Relaciones internas

Antes de hablar de las relaciones con otras entidades, hay que resaltar un hecho muy notable: las relaciones entre los diversos miembros de la CLAR, los de la presidencia y secretariado, de las juntas directivas y asambleas generales, los del equipo de teólogos y otros asesores, etc., fueron siempre de una gran cordialidad. El encuentro y el trabajo con las hermanas y hermanos religiosos producía siempre un gozo que iba más allá de la mera simpatía o afinidad mutua. Era la experiencia de vivir el mismo ideal, de sentir una profunda unión de corazones, la coincidencia en la visión y enfoque de los temas fundamentales de nuestra vocación en América Latina. Y esto daba a todos nuestros encuentros un ambiente de amistad y confianza, de oración y esperanza, un tono de alegría y sencillez

que hacía muy agradable la convivencia y se traducían en el entusiasmo y optimismo con que se emprendían todos los trabajos propuestos en los planes y proyectos regionales y continentales. Por ello, más que una estructura académica o burocrática, la CLAR fue una familia, un espacio de fraternidad y de amistad.⁷

Relaciones con el Celam

Capítulo aparte merecen las relaciones con el Consejo Episcopal Latinoamericano. El proceso histórico es muy iluminador. Las relaciones han cambiado mucho dependiendo de las personas que han estado al frente del Celam.

El hecho mismo de haber sido solicitada por el Celam la creación de la CLAR ya es un indicio de que al principio las relaciones Celam-CLAR eran excelentes. Algunos de los directivos del Celam fueron hombres de gran calidad humana y espiritual, de una amplia visión de Iglesia, de gran sensibilidad para captar los problemas de pobreza e injusticia de América Latina. Y al mismo tiempo presentaban una nueva imagen episcopal de hombres sencillos, asequibles, cordiales en el trato, amantes respetuosos de la vida religiosa. En ese tiempo el Celam cumplió una verdadera misión profética en la Iglesia y frente al mundo. Recuerdo hombres como el Card. Pironio que, antes que autoridad, era un amigo; el Card. Lorscheider en el Celam, franciscano, D. Hélder Câmara. Así mismo, el Card. Arnz, arzobispo de Sao Paulo, Mons. Méndez de Almeida, que al llegar a su casa en la madrugada se encontraba una fila de pobres que lo esperaban y se quedada a hablar con cada uno de ellos.

También hoy las relaciones de la CLAR con el presidente de la Congregación de Religiosos, Card. Braç de Aviz, y con el secretario, Mons. Rodríguez Carballo, exgeneral de los franciscanos, es excelente, aunque no dejan de decir lo que consideran necesario, pero siempre con afecto y comprensión.

Los primeros doce años las relaciones fueron óptimas, con plena confianza, amistad personal entre los directivos de ambas instituciones y, sobre todo, plena coincidencia en las inquietudes e ideas. Celam y CLAR coincidían en la línea profética y renovadora de la Iglesia postconciliar.

“La opción preferencial por los pobres” unió profundamente al Celam y la CLAR hasta 1972. A partir de ese año las cosas cambiaron. Pronto fue apareciendo una desconfianza hacia la CLAR desde el Secretariado del Celam. Es lo que faltaba para poner el sello de autenticidad evangélica a la orientación y trabajo de la CLAR.

Las contrariedades sufridas por la CLAR

Creo que se puede afirmar que en la Iglesia, siempre que se ha presentado alguna novedad importante, ha habido una oposición instintiva y se ha considerado un bien y una obligación ponerle resistencia para conservar la ortodoxia. Son muchos los casos que se podrían traer.

Desde esa fecha comenzaron a poner restricciones y advertencias de parte del Celam y de la Congregación de Religiosos de Roma. Las relaciones con el personal de ambas instituciones dependía de la mentalidad de los nuevos nombramientos, pero la CLAR siguió su camino con decisión y fidelidad.

⁷ María Agudelo, decana de las facultades de Filosofía y de Educación, dejó la universidad y fue al campo a fundar una normal para campesinos. Pasó a la isla de Sarahonda con varias hermanas de su congregación, Compañía de María, donde vivían 5000 negros. Sus hermanas una tras otra se pusieron enfermas y tuvieron que retirarse. Se quedó sola y para acabarlo de arreglar vino un fuerte tifón y destruyó parte de la isla. Ella, aprovechando su influencia, consiguió ayuda para reconstruir buena parte de la isla. Asistí a su muerte, pues me encontraba en Medellín dando un Mes de Ejercicios. Le parecía que había hecho poco por el Reino de Dios.

En un determinado momento (1989) se nombró un secretario general de la CLAR. Era un sacerdote amigo de la CLAR que tuvo que aceptar el cargo a petición del nuncio en Colombia, pero no fue bien recibido por los religiosos y religiosas y quedó paralizada la CLAR por un año.

El proyecto Palabra-Vida (1988-1992) pretendía aprovechar la reunión de Santo Domingo para inundar con un millón de Biblias toda América Latina. Fue rechazado. Se puede encontrar como razón que diversos obispos preferían organizar en sus diócesis la preparación de Santo Domingo. Algunas diócesis sí lo aceptaron, pero no siguió adelante.

La teología de la liberación

Desde el momento en que apareció este nombre comenzó a manifestarse el temor de quedarnos en pura sociología o antropología y, lo que es peor, de que esta “teología” estuviera contaminada de marxismo. No se puede dudar de la rectitud de los que la combatían ni tampoco de los que la defendían. Era falta de conocimiento mutuo y había presuposiciones infundadas. Es verdad que en un primer momento, impresionados por haber descubierto el “trágico subdesarrollo” de los pobres, algunos teólogos de la liberación enfatizaron el aspecto de la justicia, dando ya por supuesto el de la fe. Tal vez no se explicitó suficientemente. Ahora ya no hay ambigüedades. Dicen los teólogos:

La teología de la CLAR hay que abordarla desde una óptica creyente, espiritual, religiosa, bíblica, con una actitud no meramente especulativa, sino contemplativa, en silencio, de rodillas, pues estamos en presencia del Espíritu que trabaja en la historia y en el seno de la Iglesia.⁸

La base de la Teología de la Liberación está en la vida espiritual de los cristianos comprometidos con el proceso de liberación. Esta es una opción desde la fe y el amor cristianos, a partir de una experiencia de Dios en la historia.⁹

A algunos les preocupaba que el compromiso con los pobres y el análisis de la realidad fuera exagerado y que estuviera contaminado de marxismo.¹⁰

La CLAR insistió en la dimensión de la justicia, pero nunca separada de la fe. Ahora se ve [...] que los temores de dejarse inficionar por el marxismo –que tanto preocupaban a ciertos sectores de la Iglesia– no parecen que tuvieran mucho fundamento.¹¹

Un hecho muy llamativo ha sido que en el congreso de los 50 años de la CLAR, de las 28 ponencias que hubo, al menos 22 hablaron de la teología de la liberación con la mayor naturalidad, como de algo adquirido definitivamente y que ya no es lugar de polémica o de desconfianza. La primera intervención fue del P. Gustavo Gutiérrez confirmando que el ver-juzgar-actuar era el método propio de la teología de la liberación inspirado no en el marxismo, sino en el fundador de la JOC, Card. Cardijn, apoyado en una vida espiritual sólida y profunda. Mirando al conjunto de los 50 años de la CLAR, se puede afirmar con satisfacción que son miles y miles los religiosos y religiosas que viven esta integración

⁸ Codina, 72, 73.

⁹ Camilo Maccise, 426.

¹⁰ Libanio, 100.

¹¹ Pedro Trigo, *¿Ha muerto la TL?*, Ed. Mensajero, Bilbao 2006, 14, 40, 6879.

de fe y justicia, en respuesta a las propuestas del Vaticano II, con un apostolado comprometido, especialmente con los pobres, con el que hacen un bien inmenso a lo largo y ancho del continente. Entre los 150 000 religiosos y religiosas de América Latina, son una multitud incontable los que han recibido la inspiración, el apoyo, el influjo de la CLAR para vivir con entrega generosa y gozosa su vocación al servicio de Dios y de los hermanos.

“La fe y la justicia” no se pueden separar y han de estar bien integradas. En los 23 años que estuve vinculado a la CLAR y los cinco que pertencí a ese equipo no encontré a ningún teólogo de mentalidad “marxista”, sino que todos eran buenos religiosos, pero sí estaban preocupados por la “injusticia institucionalizada” que se vivía en muchos lugares de América Latina.

En la presentación del continente americano no se parte de principios abstractos, sino de la realidad que vive el pueblo. Así se hace en los documentos de Medellín, Puebla y Aparecida. En el de Santo Domingo, por la presión de un grupo de obispos, se intentó partir de la visión teológica, pero en Aparecida ya se volvió al método ver-juzgar-actuar.

En Medellín es donde se partió con valentía de la realidad del pueblo pobre y empobrecido para luego buscar los medios de liberación y de justicia. Fue como un “nuevo descubrimiento de América”, la América de los pobres y marginados. Y desde esta nueva perspectiva se vislumbró una nueva visión cristiana de la realidad: todos somos hijos de Dios, todos tenemos la misma dignidad, pero nosotros hemos creado fronteras entre ricos y pobres, entre cultos e ignorantes, entre una minoría que lo acumula todo y la mayoría que carece de lo esencial. Esta “solución capitalista” es la que produce “ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres [...]”. Es el problema principal del mundo actual”.

Por otra parte, se ha buscado la solución comunista o socialista de igualdad social y han fracasado estrepitosamente porque no respetaron a la persona ni a su libertad. El resultado es que entre los más de 7000 millones de habitantes en la tierra, hay mil millones de pobres. En Medellín se enfrentó la realidad no con una mirada simplemente sociológica, sino cristiana, desde la fe, con un sincero deseo de transformación, de liberación y justicia.

En la preparación de Puebla se dedicaron unos seis años a tener reuniones regionales entre obispos y la CLAR para preparar el documento de estos de acuerdo con lo que pensaban la mayoría de ellos.

Durante la asamblea episcopal se dio un hecho un poco gracioso: se formó un equipo de teólogos, sociólogos, escrituristas que se instaló en el edificio de unas religiosas a 200 metros del seminario donde estaban los obispos. Un buen número de los obispos habían pedido a la CLAR tener la iluminación de estos especialistas.

Durante la redacción de los diversos temas estos grupos de obispos entregaban los textos discutidos a los religiosos de la CLAR, ellos los llevaban a los especialistas y a las dos horas tenían la respuesta. Esto influyó bastante en la redacción del documento. Al cumplir los 50 años de la CLAR en 2009, en el congreso convocado por sus directivos, se tomó como tema “Aportes de la Vida Religiosa a la teología latinoamericana”. Como se dijo, de las 28 ponencias que se tuvieron, al menos 22 trataron directamente de la teología de la liberación con la mayor naturalidad, como de un tema indiscutible y aceptado por la Iglesia, sin necesidad de aclaraciones ni de ambigüedades. La primera ponencia la tuvo Gustavo Gutiérrez, O. P., y él afirmó de nuevo que el método propio de esta teología es el ver-juzgar-actuar.

Al fin, en el año 2013 todo el tema de la teología de la liberación se aclaró cuando el cardenal Müller, prefecto de la Congregación de la Fe, declaró en nombre de la Iglesia que la verdadera teología de la liberación nada tiene que ver con el marxismo. Además, el cardenal es un gran amigo del P. Gustavo Gutiérrez, O. P., que ha sido el principal promotor de esa teología.

En un acto de gran importancia se dio la aprobación definitiva a la teología de la liberación. Con asistencia de unas 1000 personas en Lima el 8 de abril de 2015 fue presentado el libro del cardenal Müller *La Iglesia pobre y para los pobres* con prólogo del papa Francisco y una colaboración especial del “padre de la teología de la liberación”, P. Gustavo Gutiérrez, O. P., que afirma: “La teología de la liberación es una cara del amor a Dios, a la Iglesia y al pueblo”.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN E IMPULSOS PARA LA VIDA RELIGIOSA Y LA PASTORAL. UN TESTIGO: ESTEBAN GUMUCIO, SS. CC. (1914-2001), RELIGIOSO Y PASTOR

Sergio Silva

Introducción

Los impulsos que vinculan a la teología de la liberación con la vida religiosa y la pastoral en América Latina desde Medellín los describiré muy someramente, sin fundamentar mis afirmaciones.¹ Una fundamentación práctica la darán algunos textos inéditos del sacerdote religioso chileno Esteban Gumucio, SS. CC., a quien presento brevemente.²

De familia de clase alta, se educa en el colegio de los SS. CC. de Santiago. Su padre, un político católico destacado, se opone muy tempranamente a lo que se convertirá, en pocos meses, en la dictadura del coronel Carlos Ibáñez (1927-1931) y es deportado en febrero de 1927; una vez que logra establecerse en Lovaina hace venir a su familia, compuesta por su esposa y 9 hijos, entre los cuales Esteban es el tercero, en ese momento de 13 años de edad. En diciembre de ese año muere repentinamente la mamá, lo que facilita que el Gobierno le permita a la familia regresar a Chile en 1928. En 1931 ingresa a la congregación de los SS. CC. Se ordena de sacerdote en 1938. Muy joven, es provincial (1947-1953) y luego maestro de novicios (1956-1963). En 1964 pasa a formar parte de una comunidad que se establece en una de las nacientes poblaciones obreras de la zona sur de Santiago, y al año siguiente es nombrado párroco de esas poblaciones por el arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez. Esto le cambia la vida y ya no abandonará el mundo popular hasta su muerte en 2001. A partir de 1974

¹ Para una profundización, me permito remitir a dos libros míos aparecidos en enero de 2017, donde se encuentra una amplia bibliografía: *La Teología de la Liberación de América Latina. Crónica y evaluaciones*, Santiago de Chile, y *La Teología latinoamericana de la Liberación en sus inicios. Un intento de comprensión*, Santiago de Chile, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile.

² Desde el año 2017 estoy colaborando en el proceso de beatificación del P. Esteban. En 2011 se cerró el proceso diocesano en Santiago de Chile y se enviaron los antecedentes a la congregación vaticana para las causas de los santos. Los escritos inéditos de Esteban se encuentran en el archivo de la provincia chilena de la congregación de los Sagrados Corazones bajo la sigla común A 6.8 Esteban Gumucio-Escritos inéditos. Además, cada escrito lleva una sigla propia, que es la que señalo al final de cada cita textual.

empieza una colaboración con el Movimiento Encuentro Matrimonial, que llega a Chile de la mano de Anita Gossens, una misionera laica belga que había llegado pocos años antes a Chile. Esta colaboración dura también hasta su muerte.

Algunos rasgos de la situación cultural de la Iglesia antes del Concilio

Como introducción, empiezo describiendo algunos rasgos de la situación cultural de la Iglesia antes del Concilio.

La Iglesia está encerrada en su propio mundo, aunque con una conciencia clara de que tiene una misión para el mundo recibida de Jesús. Este “mundo” en que se encierra la Iglesia ha surgido de su lucha empeñada contra la modernidad: una lucha que la ha llevado a crear, para los fieles –y con algunos de ellos: los que pertenecen a las clases dirigentes–, un mundo cristiano que es una especie de duplicado del mundo moderno. La misión que la Iglesia siente haber recibido consiste en cristianizar el mundo; más precisamente, en hacer que el mundo cristiano que ella ha creado sea, sin más, el mundo. Dice Esteban, refiriéndose a sus años de formación en Los Perales, un fundo de su congregación en el campo del interior de Valparaíso:

Esa formación recibida con un marcado acento conventual quería ser también una puerta abierta hacia el dinamismo del amor salvador hecho tarea apostólica. Tal vez este aspecto era más teórico que práctico. Me edificaba conocer de oídas o por lo escrito en revistas el celo de tantos sacerdotes activos. Eran los tiempos de la Acción Católica, tiempos en que algunos visitantes como Monseñor Manuel Larraín o el Padre Alberto Hurtado nos inquietaban con sus preguntas: “¿Es Chile un país católico?” [...]. Veíamos a la mayoría de los Padres de la Provincia entregados con entusiasmo a la tarea educacional. Tal vez, sin pretenderlo, nos inocularon la idea de que lo importante era formar líderes y dedicar nuestros esfuerzos apostólicos a una élite que detentaba la ciencia y el poder político, para una nueva cristiandad. La Acción Católica, las Universidades Católicas y los Colegios católicos nos parecían ser los heraldos de esta Buena Noticia. Con esta visión de Iglesia y sociedad salí del capullo, ordenado de sacerdote y con una fuerte pertenencia a la vida religiosa encarnada en mi Congregación, rodeado de hermanos religiosos penetrados de un espíritu fervoroso por el Reino. (A1 A16)

En el caso de un religioso –el caso de Esteban–, el mundo de la Iglesia tendía a estrecharse aún más, se convertía en el mundo de la congregación. Es lo que experimentó Esteban. Al momento de ser ordenado sacerdote reconoce más tarde:

La Congregación y sus “obras” me repletaban el horizonte. El Provincial era como mi Obispo, y mis hermanos mayores, ya sacerdotes, eran el Presbiterio; el clero y los Obispos diocesanos estaban más allá, en los libros de catecismo o de Teología. Mi mundo era el que visualizaba la Congregación de los SS. CC. (A3 16)

En Chile, la Iglesia oficial estaba estrechamente unida al Partido Conservador. Este partido había nacido en 1856 por un conflicto nimio –el despido de un sacristán de la Catedral de Santiago– que llevó a un enfrentamiento entre el poder judicial del Estado y el de la Iglesia. La tarea del Partido Conservador consistiría en defender los intereses de la Iglesia oficial en la sociedad y ante el Estado. Sin embargo, desde inicios del siglo XX, soplaban en la Iglesia chilena vientos de renovación social, en la línea abierta por la *Rerum Novarum* de León XIII y refrendada por la *Quadragesimo Anno* de

Pío XI. Estos vientos se hacían sentir en pequeños grupos de los cursos superiores de los colegios católicos y en la juventud universitaria. Esteban reconoce que el ejercicio del provincialato le aportó algo sumamente valioso:

En esos años fui asumiendo cada vez más profundamente la iglesia de Chile, sus problemas sociales y políticos bajo el punto de vista de la Iglesia. Considero una gracia de Dios haber conocido al P. Alberto Hurtado y a Mons. Larraín, con quienes me tocó viajar a Roma [en septiembre de 1947, recién nombrado provincial]. Eran tiempos difíciles. Tanto el P. Alberto como Don Manuel apoyaban la corriente joven que sacudiendo las amarras del conservadorismo querían actuar en la política con una orientación de tono decididamente social. Se les acusaba de sospechosos de marxismo. (Esta canción, como ven, es bastante antigua. Estamos en 1947).³ Me tocó acompañar a Don Manuel a sus entrevistas con la Secretaría de Estado del Vaticano. Fue muy enriquecedor para mí acompañar a un Obispo que tanto amaba a la Iglesia y a un santo tan alegre y dinámico como el P. Alberto Hurtado. Yo los miraba y escuchaba con grandes ojos abiertos. Me sentía un jovencito inexperto, que aprendía a amar a la Iglesia tal como es: santa y pecadora. (A3 16)

En esa última frase creo percibir la expresión de un primer giro eclesiológico en Esteban, que podemos considerar como una conversión. Este giro lo saca del ideal abstracto de la Iglesia de cristianidad y lo pone con los pies en la tierra de la Iglesia histórica real. Lo que no cambia en Esteban es su amor a la Iglesia; por el contrario, crece y se robustece, y lo abre para un nuevo giro-conversión que tendrá lugar cuando se traslade a vivir entre los pobres.

Tres impulsos para el origen de la teología de la liberación

A continuación, voy a señalar tres impulsos que, a mi juicio, contribuyen al Concilio Vaticano II y al nacimiento de la teología de la liberación. El primero es el debate que tiene lugar en la teología europea de mediados del siglo XX sobre encarnación o trascendencia; el segundo es la llegada, desde fines de los años 50, de una nueva oleada de misioneros de los países católicos del norte; el tercero –el de mayor impacto– son el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín.

El debate sobre encarnación o trascendencia

Respecto del debate sobre encarnación o trascendencia, me parece que el Concilio –y, a su siga, Medellín– opta por la encarnación del Trascendente, sacando a la fe cristiana de cierto limbo espiritual e intimista, devolviéndola a su “lugar natural” que es la esperanza activa en el Reinado de Dios en la historia humana. Un eco de esta orientación lo encontramos en un cuaderno de Esteban que empieza a escribir cuando, a fines de 1963, recibe la obediencia de ir a trabajar entre los pobres. Sus reflexiones se mueven entre los dos polos de encarnación y trascendencia, aún no bien integrados a mi juicio. Por ejemplo:

³ En los años 70 del siglo pasado se hicieron las mismas acusaciones a los teólogos de la liberación.

El Señor nos quiere entre los obreros. Disponer el corazón para ser solidarios con ellos. No dejarme llevar de una falsa identificación [...]; recordar siempre que nuestro Ministerio es del Reino de Jesús. No de este mundo, no mundano. Como sacerdotes, somos testigos de lo “único necesario”. (A1 C28)

Esteban se sabe de otro mundo social y cultural:

Hacer mías todas las aspiraciones de los obreros. Saber que no las conozco en forma viva, sino sólo en teoría. Tengo que ayudarlos a conseguirlas en lo que corresponde a un sacerdote. Pedir al Señor la humildad para comprenderlos. No creer “a priori” que los conozco. (A1 C28)

Sin embargo, cree que es posible llegar a una comunidad con los pobres porque

Jesús es la Cabeza. Une, junta, crea una unidad superior a cada parte. Él es esa unidad. Por eso no hay ni judío ni gentil. No hay ninguna división por profunda y absoluta que sea que no pueda desaparecer en Cristo. Él tiene todo poder: tiene el poder de unificar. Nuestra misión es también eso. Dar testimonio de Cristo es irradiar un espíritu inclinado a la unidad de la Caridad. Yo creo, Señor, que Tú lo puedes. Hazlo en mí y por mí. (A1 C28)

Sus temores ante lo desconocido de la tarea y de la vida que lo aguardan los conjura con la palabra de Jesús “no temas”:

Me siento muy desprovisto de herramientas para este trabajo. “No temas”. No dejarme desalentar por esta conciencia de falta de medios humanos al verme tan “hecho” en una cultura burguesa. No dejarme desalentar por otros que desaprueban. Por ejemplo, el P. Comblin, profesor de la Facultad de Teología: sostiene que tiene que haber dos cleros diferentes. Si uno es de extracción y formación burguesa, no podrá entrar en el mundo obrero. Son dos mundos totalmente extraños entre sí. De ahí el poco resultado del apostolado entre obreros hecho por sacerdotes de otra “casta”. Veo que eso tiene mucho de verdad; pero no puede ser absoluto. En Cristo Jesús no hay ni griegos ni judíos. (A1 C28)

Efecto importante en América Latina es la nueva oleada de misioneros del norte

Un segundo impulso que tiene efectos importantes en América Latina es la nueva oleada de misioneros del norte (Europa, EE. UU., Canadá). Llegan como respuesta generosa a un llamado de Pío XII a esas iglesias a enviar misioneros a América Latina; en primer lugar, él pensaba en sacerdotes, pero, de hecho, también vinieron religiosas y laicos, sobre todo laicas. Iván Illich (1926-2002), alero del obispo de Cuernavaca en México, Sergio Méndez Arceo, fundó en 1966 el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc) para formar a estos misioneros y prepararlos para el nuevo mundo al que venían. Al principio, lo fundamental era la enseñanza de la lengua castellana; a poco andar, se vio la necesidad de introducir a los candidatos también, y sobre todo, en la cultura y en la situación social, política y económica de América Latina. Así se intentaba formar a estos misioneros en el respeto de lo autóctono. Influye asimismo que, al mismo tiempo, en la sociedad mundial se vive un fuerte sentimiento antiimperialista, que culmina con procesos como la descolonización de África y el triunfo de la Revolución cubana.

Muchos de estos misioneros se insertan en el pueblo pobre de ciudades y campos de América Latina. Y lo ven con ojos nuevos. Se escandalizan ante la opresión y las condiciones de vida tantas

veces miserables en que vive. Y buscan contribuir a un cambio. Al mismo tiempo, muchos jóvenes latinoamericanos del mundo universitario están haciendo estudios superiores en ciencias sociales (sociología, economía, política, sicología social) en Europa; a su regreso traen herramientas nuevas de análisis social. Todo esto confluye en un fuerte impulso al estudio interdisciplinario –por lo tanto, dialogal– de la realidad de América Latina que alcanza también a la teología. Sobre todo, marca el carácter dialogal del nacimiento y desarrollo de la teología de la liberación: es teología *in fieri*, atenta a la realidad en la que los creyentes deben vivir su fe; por eso, su interlocutor ya no es solo ni principalmente la *philosophia perennis* del ser, sino las ciencias humanas y sociales. Por eso, esta teología se hace conversando en encuentros en los que participan no solo teólogos, sino también pastores y gente versada en las ciencias sociales y humanas; y no solo miembros del clero, sino laicos de las comunidades de base que son en su mayoría del mundo popular urbano y rural. Es, por lo tanto, una teología que necesariamente cambia, en la medida en que cambian tanto la realidad como los instrumentos de análisis que permiten conocerla para transformarla.

Esteban vivió en carne propia esta inserción en el mundo popular. Podemos decir que aquí vivió un segundo giro eclesiológico, la conversión a la fe vivida en las comunidades populares. Cuando describe lo que el traslado al mundo de los pobres significó para él, empieza por su actitud inicial:

Como todo cristiano, yo sabía que evangelizar es llevar el anuncio de Jesucristo y su evangelio a todos los ambientes de la humanidad y transformarlos desde dentro. Pero al mismo tiempo sentía que anunciar a Jesucristo no es repetir palabras santas, que anunciar el Evangelio es hacer que la noticia sea realmente buena para el que la escucha, y que para que el otro escuche yo tengo que saber hacerme escuchar entrando en la cultura, conociendo los sentimientos, comprendiendo los ángulos de visión del mundo, de Dios, de Jesucristo que están en el otro. (A2 D51)

Me parece interesante subrayar la diferencia que señala Esteban entre lo que “sabía” y lo que “sentía”; se trata de un sentir que se revela de una enorme fecundidad pastoral. A continuación, vuelve sobre la diferencia cultural entre él y los pobres, añadiendo un matiz importante que adelanta preocupaciones actuales del papa Francisco (EG 47):⁴

Y todo eso era un mundo nuevo para mí. Yo había bebido la leche del Evangelio en el biberón de una cultura decididamente burguesa, en un medio social, en que nos creíamos “los buenos” de la película, en un ambiente religioso, en que a pesar de toda la buena doctrina y el conocimiento del pensamiento social de la Iglesia, nos sentíamos un poco como los dueños de casa de la Iglesia de Dios y manejábamos la puerta de entrada, más preocupados de defender los tesoros de la ortodoxia y de la ortopraxis, que en dejar entrar a los pobres y pecadores acarreados por el Espíritu Santo. (A2 D51)

En el párrafo que sigue, Esteban presenta lo que fue su experiencia de inserción. Lo primero que señala es, me parece, una condición indispensable:

Uno de los primeros descubrimientos vivenciales de mi nueva existencia fue el aprender a escuchar y el intentar cambiar el paso, no imponiendo mi ritmo. Abrir el corazón para sentir el mundo desde los pobres y aceptar la necesidad de ser adoptado. (A2 D51)

⁴ Me permito remitir a otra publicación mía: *La conversión pastoral y misionera de la Iglesia. Orientaciones de la Exhortación Evangelii Gaudium (EG) del Papa Francisco*, Celam, Bogotá 2017, sobre todo al capítulo 3, “Una Iglesia abierta y misericordiosa y no de control y burocracia”, 89-105.

Lo segundo es un descubrimiento que lo deja admirado:

Me di cuenta experimentalmente de que era verdad algo que había leído en algún libro, que la evangelización es mutua: Que Dios habla por sus embajadores, pero que tanto el Evangelizador como el evangelizado son embajadores del único y mismo Señor. (A2 D51)

En tercer lugar, la consecuencia insoslayable que surge de la inserción, la urgencia liberadora:

La buena noticia de Dios en boca de los pobres, en los valores cristianos silenciosos de los pobres, en las heridas elocuentes de Cristo crucificado en sus pobres, empezó a tener acentos de urgencia liberadora. No es que la Santa Iglesia no me lo hubiese enseñado; no es que yo ignorase que son ellos los preferidos de Cristo, pero es que ahora esta urgencia de un Evangelio íntegro con todas sus consecuencias de justicia social no sólo tenía fuerza de verdad universal frente a un problema general y abstracto, sino fuerza de parentela, olor de vecindad, carne y sangre y dolores con nombre y apellidos. (A2 D51)

Finalmente, Esteban señala algo fundamental que ha aprendido compartiendo su vida con los pobres: el sentido de lo humano:

Hoy día, tal vez más que en otros tiempos, poseemos informaciones minuciosas sobre el hombre; pero a pesar de todo nuestro saber, no sabemos quién es el hombre. Pareciera que sabemos menos que nuestros abuelos sobre el sentido de la alegría y de la tristeza, de la vida y de la muerte. Para mí, la vida entre los pobres ha sido una humilde escuela de humanidad. Me sería muy difícil detallar los cursos y asignaturas de esta escuela de la vida. (A2 D51)

El Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín

Podemos deducir de esta mirada a vuelo de pájaro que la teología de la liberación se sitúa en la estela del Vaticano II de apertura al mundo moderno en actitud de diálogo, y en la de Medellín, que, en cierto sentido, completa al Concilio porque retoma la preocupación por los pobres, querida por el papa Juan XXIII, pero no llevada a cabo en el Concilio a pesar del esfuerzo del cardenal Lercaro y de otros. Así, el Concilio y Medellín contribuyen eficazmente a derribar los muros que separaban clero/laicado, Iglesia/mundo, disciplinas “sagradas”/profanas. Sin embargo, todos sabemos que la novedad propuesta por el Concilio y Medellín encontró (y sigue encontrando) encarnizadas resistencias en la Iglesia y, en la medida en que se fue tomando en serio la perspectiva de los pobres, también en los círculos de los que detentan el poder en la sociedad.

Esteban fue testigo de esta propuesta de transformación radical y de las resistencias que despertó. En un escrito sobre lo vivido entre Medellín y Puebla se extiende sobre esto:

Los Obispos en Medellín hicieron un diagnóstico de nuestra realidad. Tocarón con el dedo, con un dedo con anillo episcopal, las llagas vivas de nuestro continente: Miseria, Marginación de la clase popular, injusticia que es un pecado que clama al cielo, injusticia que se ha encarnado en estructuras injustas, tensiones entre clases sociales. Ante esa realidad que la Iglesia tiene misión de Evangelizar, los obispos toman, a nombre de toda la Iglesia Latino Americana, un compromiso, compromiso que en líneas gruesas significa que la Iglesia, consciente de que el servicio de liberación de los pobres y marginados es parte integrante del Evangelio, no está dispuesta a que la reduzcan a ser una especie de

departamento neutro para consuelo de las almas. En Medellín, los Obispos tocaron el punto neurálgico en que confluyen los problemas sociales, la política, la economía, la cultura y la realidad misma donde los hombres viven su vida. [...].

Cuando la iglesia se compromete con los pobres de América Latina, quiéralo o no, se torna una iglesia conflictiva. Esto no debería causarnos asombro, pues así fue desde el principio, desde el mismo Jesús N. Señor. (Q3 11)

Esteban describe someramente el conflicto de Jesús con las autoridades de su pueblo, que decidieron eliminarlo. Luego, muestra cómo en América Latina la sociedad dominante discrepa radicalmente de Medellín en el diagnóstico sobre la situación actual. Finalmente, señala que también dentro de la Iglesia hay división entre dos polos, uno tradicionalista y otro que ha recogido las orientaciones del Concilio y de Medellín:

El polo oficial y tradicionalista se aferra a la imagen de un Jesús que sólo revela verdades codificadas; el polo más vivo de esta iglesia latinoamericana va a meditar preferentemente en un Jesús actuante. A la luz de Jesús comienza a leer con otros ojos los acontecimientos de la historia real y presente. Podemos notar un cambio en la vida de oración y reflexión que curiosamente aparece con fuerza a nivel de todo Latinoamérica. Piedad enriquecida por esta nueva actitud que podríamos definir como un flujo y reflujo [que va] de la Escritura meditada a la acción transformante y al servicio real de los hermanos, y de estas realidades a una más profunda y rica intelección de la Escritura. (Q3 11)

Más concretamente, estas tendencias se diferencian en su imagen de Jesús:

Una [tendencia] que acentúa el carácter “sobrenatural” de Jesús y lo misterioso de su expiación por el pecado, una tendencia temerosa de contagiarse de secularismo y marxismo, temerosa de horizontalismo; y otra tendencia que fija su atención en la vida humana de Jesús y en su relación con su pueblo.

Una tendencia o polo que destaca el llamado a la unidad, concebida un poco como la vuelta al redil del orden, a la casa de los buenos [...]. Unidad que rige igual para ricos y pobres. Unidad que se escandalice más de que se hable de conflictos y luchas entre las clases sociales, que en la existencia de estas clases en la realidad. Y otra tendencia o polo en que se destaca el privilegio de los pobres y el compromiso con ellos con todas sus consecuencias conflictuales. La unidad la concibe como un bien más cargadamente escatológico, que se prepara en el seguimiento de un Jesús [con] esperanza y defensa del débil, del marginado y del oprimido. (Q3 11)

El texto de Esteban continúa describiendo muchos otros matices de esta diferencia.

Riesgos y peligros después de Medellín

Como todo proceso de cambio, lo vivido en América Latina después de Medellín trajo consigo también riesgos y peligros en los que algunos cayeron. En mi trabajo sobre la teología de la liberación he señalado como fuente de estos riesgos la dificultad para integrar equilibradamente ciertas polaridades ineludibles, cayendo en la unilateralidad; una unilateralidad de hecho, porque es imposible negar el polo que no se logra integrar adecuadamente. Una de estas polaridades es antropológica:

la dimensión política, descubierta con fuerza, versus las demás dimensiones humanas. Otra es la polaridad entre la liberación histórica, como obra del ser humano, y la liberación escatológica como don de Dios. En tercer lugar, la difícil relación entre teoría y praxis, sobre todo en cuanto a cuál determina a cuál y cómo. Finalmente, la polaridad entre lo racional y lo sapiencial en la teología.⁵ Para no juzgar injustamente a los que cayeron (o se acercaron peligrosamente) en alguna de estas uniliteralidades, hay que tener presente que los años del postconcilio fueron años turbulentos, tanto en la Iglesia como en la sociedad.

Es interesante la descripción que hace Esteban del torbellino que a él le tocó vivir:

El Arzobispo de Santiago me designó Párroco. Sin ser un organizador –nunca lo he sido– vi nacer no sólo la Parroquia con algunas comunidades, sino todo un movimiento vital de gente de nuestro pueblo que crecía. Se podría decir que las cosas nacían primero y después se planificaban o las planificaban otros. Yo creo que el Señor me ayudó mucho a estar a la escucha. Mi lema interior era “no apagar el Espíritu” [...]. A veces me equivoqué pensando que era el Espíritu lo que no lo era [...]. Fueron años muy intensos en todo sentido: dentro de la Iglesia con su despertar social, con la crisis de identificación de muchos sacerdotes; fuera de la Iglesia con la eclosión de las poblaciones y de los movimientos populares, elección de Frei, Unidad Popular, etc., etc. [...]. La vida era intensa, hermosa, difícil, atropellada, impetuosa [...]. En medio de todo ello, si hago un balance, diría que fue también una buena vivencia religiosa: morder la pobreza, sentir muy cerca la situación injusta de los pobres; participar de la vida de la Iglesia allí donde es más fuerte y más desafiante; encontrar siempre cerca la fraternidad honesta de mis hermanos de los SS. CC.; vivir tiempos angustiosos, sin saber con claridad dónde estaba la audacia del evangelio que invitaba a comprometerse con la lucha de los pobres y dónde estaba la prudencia cristiana o la prudencia de la carne. No había punto neutro en la caja de cambio.

Durante los duros años antes y después del golpe militar, me correspondió vivir muy intensamente la solidaridad del presbiterio de la Zona Sur. Estuve muy cerca de los sucesivos Vicarios episcopales de la Zona y fui representante de la Zona en el Consejo del Presbiterio con el Cardenal Silva. Junto con P. Pablo Fontaine nos tocó vivir de cerca y dolorosamente el compromiso de los cristianos de las poblaciones y de las comunidades que nacían con fuerza al interior de la Iglesia. Dolorosa y rica experiencia que nos exigió a veces tener que sufrir las consecuencias de reproche y rechazo por lo que nosotros creíamos ser consecuentes con los compromisos públicos de la Iglesia en el Concilio y en Medellín y Puebla. Gracias a Dios, creo, nuestra fidelidad al Obispo fue leal. Conocimos de cerca al Cardenal con sus grandes valores y con el peso de su personalidad. Fidelidad a los pobres y a los jóvenes y fidelidad a la Iglesia en su Jerarquía era una encrucijada que había que vivir en tensión, sin perder ninguno de los polos. Era una gimnasia de la fe y del amor, que nos llevó a experimentar situaciones agudas y llenas de sentimientos fuertes: miedo y paz, a veces deseo de abandonar la pelea y vivir tranquilo como un cura quitado de bulla haciendo modestamente lo que hacían todos; pero, por otra parte, veíamos a tantos laicos riesgosamente comprometidos. Había que chamuscarse [...]. Después vino la dictadura. Las cosas eran más nítidas, pero también ser consecuente significaba correr riesgos y salir en defensa de los perseguidos. Me tocó aportar algo, como miembro del Presbiterio y como sacerdote de la Zona, al nacimiento del primer Comité pro paz, después Vicaría de Solidaridad. Estuve muy cerca de ella en los primeros tiempos. La Parroquia empezó a echar a las protectoras para acoger a los que no tenían otro lugar de expresar su legítimo anhelo de libertad. Problemas, allanamientos, inseguridades, alejamiento con otros sectores de la Iglesia que propiciaban el régimen fuerte y no querían creer los atropellos y

⁵ Cf. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*. Sigueme, Salamanca 1976; o, del mismo, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2017.

violencias ejercidas en contra de los indefensos. Nacieron los Comedores, los Talleres para cesantes, etc. [...]. Tiempos intensos. La comunidad, el apoyo de P. Provincial y de los Hermanos en general fue siempre una fuerza estimulante [...]. Sería muy largo contar las mil aventuras de ese tiempo. Creo que para mí significaron la experiencia o el descubrimiento de cierta valentía o coraje insospechado. Por temperamento soy más bien cobarde. Esa valentía, en mí o en otros, ciertamente nos venía de la fuerza del Señor Resucitado que camina con su pueblo afligido. Y es hermoso darle gracias a Dios por percibir un don tan gratuito. (A3 16)

La dimensión de profundidad espiritual del compromiso de Esteban Gumucio

Ni la teología ni la acción pastoral ni la vida de la Iglesia tienen sentido sin la fe en Jesús, el Señor. Sin esta raíz teológica, profundamente arraigada en el corazón de los creyentes, la Iglesia se convierte, en el mejor de los casos, en una ONG de beneficencia, o, en el peor, en una cueva de abusadores. Esteban, en una hermosa oración, apunta a una tercera posibilidad, quizá la más frecuente dada nuestra mediocridad, la de convertirnos en escribas:

Sabemos que tenemos por misión evangelizar a todos, y que corremos el riesgo de hablar como escribas, huidas de nuestra boca las palabras de vida.

Esta es nuestra real condición, Señor.

He vuelto a leer la carta de S. S. el Papa acerca de la Evangelización, y una vez más he experimentado esa especie de fatiga por adelantado que me produce la cordillera, cuando los muchachos, olvidando mis 62 años, me dicen “subamos, padre”. ¡Comunicar la Buena Nueva no con palabras de escriba sino con palabras de vida! Palabras de vida, que proceden de Ti que eres la vida; palabras de vida, que traen todo el sabor de la vida de los hombres; palabras de vida que yo haya hecho vida en mí; palabras de vida que no alejan de la vida real, sino que profundizan su sentido. Palabras de vida, que poseen calor vital inseparable de la luz.

Sabemos muy bien que Tú hablabas de lo que habías visto en el Padre. ¡Que yo pueda siempre hablar de lo que vea de ti! Tu palabra en el libro de los Evangelios no sólo es importante por su contenido, por la verdad que se encierra en el frágil cuerpo de un concepto, de una frase, de un discurso, sino que es sobre todo importante y luminosa porque es reflejo de tu persona, de tu verdad, de ese corazón de tu existencia que es el Padre, amado, buscado, obedecido, ansiado como el hambriento ansía su pan y el sediento el agua. El Padre es tu vida, y tu palabra es palabra de vida porque todo tú eres palabra del Padre. ¿Y cómo descubrir esa dimensión de tus palabras que no añada nada más a su inteligencia literaria, pero sí le da toda su vida? Tendría que escucharla yo en sintonía con tus ojos que ven al Padre, en el silencio de tu corazón profundo que escucha al Padre para serle enteramente dócil. Para evangelizar tengo que ser, pues, un hombre de oración. La oración es justamente ese umbral entre las palabras, los hechos, la acción y la dimensión de vida de Dios. Así como hasta entregar su cuerpo a las llamas puede ser un hecho heroico sin ser amor, así también tu palabra en nuestros labios puede ser inteligente, aguda, luminosa, y ser palabra de escriba, palabra muerta. ¡Señor, que sea yo dócil a tu Espíritu Santo, que no me acostumbre a estar en tus cosas sin traspasar el umbral de tu intimidad!... Pero, orar me es difícil,

Señor. “Enséñanos a orar”, enséñame a orar ahora, con la vida de ahora. Enséñame a llegar al trasfondo de tu palabra sin dejar afuera la vida de mi mundo, de mis hermanos. Tú eres el Señor de la vida. La vida que encuentro en la vertiente de tu amor a través del silencio es la misma vida que se presenta a mis ojos en las alegrías, trabajos y penas de este incesante mundo que se forja en cada hombre. Pero yo no reconoceré el sabor de tu agua en la planicie, si no la pruebo en la puridad de la fuente.

Hemos hablado tanto de “dar testimonio”, “ser testigo”. Hay una manera de entenderlo que conduce a una visión excesivamente moralista. Como si el Evangelizador tuviese que ser un acumulador de virtudes para brillar con luz propia entre los demás. Se me ocurre, Señor, que no es eso ser testigo tuyo. Lo propio del testigo es estar donde Tú estás. Por algo tú dijiste “sígueme” a tus testigos oficiales, los Apóstoles. Ser testigo es correr tus mismos riesgos, es estar compartiendo la vida con los que tú amas, con los pecadores y los pobres. Allí te encontraremos y nuestra misión es señalarte con el dedo como Juan Bautista: “en medio de vosotros está aquel a quien vosotros no conocéis”. Es inseparable del testimonio el riesgo y la ambigüedad, porque tus caminos no son los nuestros y muchas veces tendremos que salir a buscarte donde creíamos que no podías estar, y otras muchas veces o nos adelantamos o nos atrasamos a tu venida. (A2 D50)

Los tiempos del Concilio, de Medellín, incluso todavía de Puebla, fueron tiempos de primavera en la Iglesia, de aire fresco, renovador; tiempos de vida nueva, de belleza, de búsquedas. En la Iglesia latinoamericana y el Celam muchos obispos y buena parte del clero, las religiosas y los agentes pastorales laicos impulsaban a buscar los nuevos caminos necesarios para evangelizar el mundo nuevo que estaba surgiendo. Luego vinieron tiempos de invierno, de freno, de desconfianza ante lo nuevo, de búsqueda de seguridades en la repetición de la doctrina y en el cumplimiento de la disciplina eclesial. A mi juicio, el papa Francisco ha reanudado el vínculo con la primavera de los años del Concilio y de Medellín. Pero los tiempos actuales no son ya los de los años 60. El mundo ha cambiado en estos 50 años. No sacamos nada con repetir la letra del Concilio y de Medellín; caeríamos en el mismo error en que cayeron los que trajeron el invierno a la Iglesia. Se trata de reencontrar el espíritu de esa primavera que es el Espíritu de Jesús.

En el último texto que he citado, el P. Esteban nos da una pista importante para lograrlo: fidelidad al agua en la fuente, que es Jesús, y, al mismo tiempo, fidelidad al agua en la llanura, que es la vida de la gente, de nuestros hermanos. Fidelidad a la oración, para buscar al Señor, y fidelidad a la vida real –hacernos pueblo, como dice Francisco–, para encontrarnos de verdad con los hermanos y, en ellos y junto a ellos, con el Señor.

MEDELLÍN VIVIDO. LAS MUJERES Y LO POPULAR

Diana Viñoles

Todo cristiano –sea religioso o laico– ha de buscar el Reino de Dios identificándose, por amor, con Cristo en el misterio de su Encarnación, Muerte y Resurrección, que culmina en la escatología. Pero lo propio del religioso, lo más característico, es entregar toda su vida al servicio de Dios, viviendo así la caridad.¹

La pregunta que guía este trabajo es: ¿qué teología refleja Alice Domon, religiosa de las Misiones Extranjeras, desaparecida junto a un grupo de Madres de Plaza de Mayo² el 8 de diciembre de 1977 de la iglesia de la Santa Cruz? En el 50.^o aniversario de la Conferencia de Medellín nos proponemos reflexionar, a partir del testimonio de su vida y escritos, sobre la identidad de la vida consagrada inserta en medios populares. Cathy (así era llamada en su congregación) nos ofrece teología viviente; su martirio es fuente de conocimiento teológico y trataremos de esbozarlo. “Los mártires (como personas y como pueblos) no solo remiten a contenidos teológicos, Dios, Cristo, sino que, ante todo, los hacen presentes. De esa forma, los y las mártires se convierten en fuente de conocimiento teológico”³

Para dar cuenta de los pasos seguidos en esta investigación, voy a utilizar momentáneamente la primera persona: hace unos años comencé un proceso personal, y a la vez compartido con otras/os de mi generación, para recuperar la memoria de los duros tiempos de mi adolescencia, marcada por una situación de terror generalizado. Con mis allegados comenzamos a compartir recuerdos, a establecer relaciones y, sobre todo, a buscar a Dios en esos acontecimientos. El miedo fue real, pero descubrí a algunos y algunas que pudieron trascenderlo, como la religiosa de la que, lentamente, pude ir reconstruyendo su historia para ofrecerla hecha palabra. El trabajo de recolección de datos para escribir esta historia y extraer de ella su mensaje sapiencial comenzó, hace ya diecisiete años, primero a partir de fuentes secundarias y luego contando con las cartas personales que me facilitó su familia. Culminó

¹ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1970, XII, 2 (en el siguiente DM XII, 2, donde el número romano se refiere al número del documento principal, y el número arábigo, a la sección de este documento).

² Las organizaciones de derechos humanos conocidas luego como “Madres” y “Abuelas” de “Plaza de Mayo”, siempre por métodos pacíficos, desempeñaron un rol fundamental en el proceso de búsqueda de justicia, memoria y verdad en la Argentina.

³ Jon Sobrino, “Los mártires jesuánicos en el Tercer mundo”, *Revista Latinoamericana de Teología* 48 (1999): 237-245, 248.

(en cierto sentido, ya que el trabajo de memoria permanece siempre abierto) con mi propio trabajo de publicación de su biografía⁴ y corpus epistolar, en francés primero⁵ y en castellano después.⁶

Desde esta perspectiva, este capítulo intenta comunicar un discurso académico como contracultura del paradigma constantemente inculcado por los formadores de opinión del mercado global. Dentro del trabajo intelectual, en general, se refiere específicamente a la escritura de las historias de vida que ese mismo mercado excluye o hace desaparecer. La investigación tiene tres partes: una presentación del contexto, principalmente eclesiológico (eran los tiempos de la Conferencia de Medellín y de la renovación de la vida religiosa), el esbozo de un itinerario biográfico de Alice Domon y, finalmente, algunas perspectivas de teología de vida consagrada que se desprenden de ese itinerario.

Contexto histórico: Medellín como presencia del Concilio Vaticano II en América Latina

El Vaticano II presenta una eclesiología del Pueblo de Dios y, en cuanto a la vida religiosa, comienza a plantearse su *aggiornamento*. Los documentos *Lumen Gentium* (LG) –sobre la Iglesia– y *Perfectae Caritatis* (PC) –sobre la renovación de la vida consagrada– son los que se refieren específicamente a los religiosos y las religiosas, quienes no aparecen ya como perteneciendo a un estado “de perfección” (LG 44), sino compartiendo la vocación común a la santidad (LG 41). En este sentido, el documento de Medellín, por su parte, explicita:

A veces se interpreta equivocadamente la separación entre la vida religiosa y el mundo: hay comunidades que mantienen o crean barreras artificiales, olvidando que la vida comunitaria debe abrirse hacia el ambiente humano que la rodea para irradiar la caridad y abarcar todos los valores humanos. (DM XII, 8)

La actualidad de esta conferencia⁷ queda expresada en la vigencia de su mensaje, aunque sus textos respondan a tiempos que ya no son los nuestros.

Medellín tocó muy fuerte a las puertas de la vida religiosa, sobre todo a la femenina. Fue una verdadera revolución. En la práctica, muchos religiosos marcharon hacia las periferias, viviendo en comunidades insertas. En la teoría se elaboró una teología de la vida religiosa marcada por la opción liberadora por los pobres.⁸

El capítulo sobre los religiosos es el único de Medellín que no sigue el esquema ver-juzgar-actuar. Sus tres partes, “Misión del religioso”, “Aggiornamento” y “Pastoral de conjunto”, encomian la distinción entre lo importante (el amor) y lo accidental (los medios para llevarlo a la práctica).

⁴ Diana Viñoles, *Las religiosas francesas desaparecidas. Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Ed. Patria Grande, Buenos Aires 2014.

⁵ Diana Viñoles, *Lettres d’Alice Domon. Une disparue d’Argentine*, Karthalá, Paris 2016.

⁶ Diana Viñoles, *Cartas de Alice Domon. Una desaparecida de la dictadura argentina*, prólogo de Adolfo Pérez Esquivel, epílogo de Pierre-Antoine Fabre, Ediciones Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF), Ushuaia 2017.

⁷ “Esta reivindicación de Medellín es un deber de conciencia eclesial e histórica, y sería omisión grave acallarla [...]. Muchos muertos, matados por defender la justicia, la dignidad y la vida de estos pueblos, claman contra el olvido y la impunidad”. Teófilo Cabestrero, “En Medellín la semilla del Vaticano II dio el ciento por uno”, *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999): 59.

⁸ João Batista Libânio, “Recordando a Medellín”, *Revista Latinoamericana de Teología* 46 (1999): 881-85, 84-85.

La verdadera caridad tiene como efecto la flexibilidad de espíritu para adaptarse a toda clase de circunstancias. El religioso ha de tener una perfecta disponibilidad para seguir el ritmo de la Iglesia y del mundo actual, dentro del marco que le señala la obediencia religiosa. Debe adaptarse a las condiciones culturales, sociales y económicas, aunque eso suponga la reforma de costumbres y constituciones, o la supresión de obras que hoy han perdido ya su eficacia. Las costumbres, los horarios, la disciplina deben facilitar las tareas apostólicas. (DM XII, 8)

Alice Domon experimentó y reflexionó sobre los cambios que esta conferencia sugería a la vida consagrada. Su identificación con Jesucristo se hace manifiesta en todo su recorrido existencial, más aún, durante la hora suprema de su entrega no faltó un Judas que la entregara ni una madre que la llorara al pie de la cruz, desde Francia, y que moriría unos días después, luego de la Navidad. Tomar contacto con el calor de las opciones que Alice Domon va haciendo en su vida nos aportará elementos no para su imitación, sino para el seguimiento de Aquel con quien fue configurando su existencia.⁹ La vida religiosa femenina, gracias a Cathy y a Léonie Duquet (su hermana de congregación que compartió con ella la tortura y la desaparición), estuvo presente en esa noche oscura de nuestro pueblo (1976-1983). A través de ellas, cuando los aviones trasladaban a tantos seres humanos semiconscientes y torturados, Jesús iba con ellos no como quien habla o mira sin implicarse, sino muriendo con ellos.

Esto sucedió como parte de un proceso liberador que se llamó y llama “vida religiosa inserta en medios populares” y, en el caso que nos ocupa, se vivió hasta el fin. Para estudiarlo contamos con un valioso trabajo realizado por Ana Quiñones como un aporte al proyecto de recuperación de la memoria histórica de la mujer en la vida religiosa. Este estudio se ocupa del período 1954-1976, que marca el comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en nuestro país y tiene el sugestivo título “Del ‘estado de perfección’ a ‘seguir a Jesús con el pueblo pobre’”.

Luego del IX Seminario de Crimpo (Comunidades Insertas en Medios Populares), bajo el lema “Contemplamos el trecho andado... y seguimos caminando juntos”, la autora se dedica a estudiar las experiencias de las primeras comunidades que comenzaron a compartir su vida con el pueblo pobre y la teología subyacente a esos hechos. Afirma que la Conferencia de Superiores Mayores Religiosas (Cosmaras) –luego Conferencia de Religiosas (Confer)– fue muy importante en la renovación de la vida consagrada durante ese período. El estilo de vida que surge no es una nueva vida religiosa que nace, sino que es la misma que cambia, a partir de la autocrítica, por la conciencia de inadecuación del tipo de vida adoptado.¹⁰ Obviamente, no toda la vida religiosa femenina se volcó a vivir en medio del pueblo pobre sino una minoría, pero sus valores y actitudes influyeron e influyen en la totalidad. En las asambleas de Cosmaras de 1971 y 1972 se tomó conciencia de la realidad social del país (con los criterios del documento que la Conferencia Episcopal Argentina había dado en San Miguel en 1969) y esto implicó una nueva comprensión de la propia misión con la conciencia de ser un cuerpo como vida religiosa en Argentina y de poder aspirar a una mayor participación en la vida concreta de la Iglesia.

⁹ Teófilo Cabestrero, “En Medellín”, 59: “Lo mínimo que se puede decir es que hoy se ha enfriado aquel primer entusiasmo y amor por los pobres en la inserción, tanto por presiones de fuera, como por el surgimiento de una nueva generación ajena a tal mística. Vivimos tiempos nuevos, pero a la distancia de treinta años Medellín tiene mucho que enseñarnos sobre una actitud crítica ante muchos aspectos de la postmodernidad. No todo lo actual es mejor, ni todo lo que pertenece al pasado es peor, pero también es verdad que el pasado sólo sabrá hablar al presente si puede traducir sus valores, todavía vigentes, en un nuevo horizonte de comprensión. Vale la pena intentar ese esfuerzo hermenéutico con Medellín. De lo contrario, perderíamos muchas de las riquezas que se han tornado ininteligibles a una generación que no vivió los tiempos provocadores y prometedores de Medellín”.

¹⁰ “En el contexto de pobreza y aún de miseria en que vive la gran mayoría del pueblo latinoamericano, los obispos, sacerdotes y religiosos tenemos lo necesario para la vida y una cierta seguridad, mientras los pobres carecen de lo indispensable y se debaten entre la angustia y la incertidumbre” (DM XIV, 3).

Itinerario biográfico

Estas ideas teóricas cobran carne y sangre cuando se conocen trayectos existenciales. El camino de Alicia Ana María Juana Domon comenzó con su nacimiento el 23 de septiembre de 1937 en la localidad de Charquemont, Francia. A los diecinueve años ingresó a la Congregación de las Hermanas de las Misiones Extranjeras, tomando el nombre de María Catalina, que se transformó en Cathy para sus más cercanos. Del carisma de su congregación le atrajo especialmente ese “hacerse todo a todos” del que habla un texto bíblico.¹¹ En 1967, la H. Thérèse Logerot envió a Alice a la Argentina, a la Casa de la Catequesis en la Diócesis de Morón. Con Monserrat Bertrand, una hermana de su comunidad, sintió la necesidad de instalarse en el sur de Buenos Aires, en un barrio popular llamado Villa Lugano. Después de unos años, Cathy viajó a una zona tabacalera en el interior de Argentina: Perugorría (provincia de Corrientes), donde una hermana de su congregación –Ivonne Pierron– estaba instalada desde 1970 entre los campesinos.

En 1975, Alice volvió a Francia para participar de un Capítulo; al término de este dio un paso más en el acercamiento a sus prójimos más vulnerables: decidió desvincularse jurídicamente de la congregación. Así, la soledad se acrecentó, ya sin el cobijo institucional. La situación política en la Argentina comenzó a recorrer el camino impuesto por el terrorismo de Estado. Algunos jóvenes que trabajaban con ella en las Ligas Agrarias¹² fueron secuestrados por el Gobierno. Entonces, Domon decidió viajar a Buenos Aires y allí conoció y apoyó a las Madres de Plaza de Mayo a quienes pocos se acercaban en aquella situación donde cualquier circunstancia podía causar la muerte, cuánto más el reclamar por alguna de las personas secuestradas o “desaparecidas”. Ellas lo estaban haciendo por sus hijos, y Alice fue especialmente sensible a su situación desesperante.

Finalmente, el 8 de diciembre de 1977, al terminar una reunión de familiares de desaparecidos y desaparecidas en la iglesia de Santa Cruz, Alice fue secuestrada con un grupo de ellos. Su arrollador compromiso plantea un desafío a nuestra teología, junto con los difíciles tiempos en que vivió.

En la vida cotidiana, los verdaderos problemas vitales o religiosos no provienen del ámbito teórico, sino de la praxis, cuando fallan los modelos interpretativos o de comportamiento, o lo que es lo mismo, cuando las experiencias e interpretaciones conocidas hasta ahora ya no nos sirven.¹³

El método seguido aquí es el de una teología que tiene como punto de partida¹⁴ la palabra que, desde la fe, puede leerse en la vida oculta y sufriente de tantos hermanos que viven en estado de pasión. Mientras que en *Lumen Gentium* aún se sigue concibiendo a la vida religiosa como apartamiento del mundo, en *Perfectae Caritatis* se quiebra este esquema cuando se habla del apostolado como elemento esencial. Ya no es el aspecto de renunciamento lo que se recalca sino la caridad; la vida religiosa es “para” el mundo y así la concibe Alice Domon en sus espontáneos escritos. Aún después de haberse desvinculado jurídicamente de su congregación, así expresa su concepción de la vida consagrada:

¹¹ “Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos” (1 Cor 9,22).

¹² El movimiento de las Ligas Agrarias agrupó a organizaciones independientes de campesinos pobres y medianos del nordeste argentino. Llegaron a agrupar 45 000 familias en el norte de la provincia de Santa Fe, nordeste de Córdoba, Chaco, Formosa, Misiones, Corrientes y Entre Ríos. Hoy toda esa organización está prácticamente destruida.

¹³ Michael Schneider, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 62-63.

¹⁴ Cf. Gustavo Gutiérrez, “Evangelio y praxis de liberación”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed. Instituto Fe y Secularidad, Salamanca 1973, 231-245, 231-234.

Renovaré mi compromiso de vida consagrada con los tres votos: de pobreza, en un mundo explotado y desamparado; de castidad, para hacer un mundo más fraternal y solidario; de obediencia a Jesucristo, que quiere que todos sus hermanos tengan los mismos derechos y posibilidades de vivir plenamente en este mundo. Todo esto con alegría y confianza. ¡¡¡Qué el Señor nos dé su amor y su luz!!!¹⁵

El documento *Perfectae Caritatis* propone el seguimiento de Cristo como norma última de la vida religiosa y Alice irá transitando un camino cada vez más estrecho hasta identificarse con la Pascua de Jesucristo. Expresa a su tía Hermandine:

[No soy una] “revolucionaria”, como tú crees, y esto lo digo con vergüenza, porque cuesta caro cambiar una vida cómoda, un poco burguesa, frente a una vida como la que pasó el Señor en Palestina con los hombres de su tiempo. Siento la necesidad de hacer más y no puedo, para ser más similar a aquél que es nuestro modelo. Como tú dices, Él solo nos puede enseñar, en la medida en que permanecemos a la escucha.¹⁶

En el documento de Medellín, al hablar sobre pobreza de la Iglesia, se dice que “no faltan casos en que los pobres sienten que sus obispos, o sus párrocos y religiosos, no se identifican realmente con ellos, con sus problemas y angustias” (DM IV, 3). Sin duda, la mayor incertidumbre y pobreza es la amenaza sobre la propia vida. Alice estaba consciente de la suerte que podía correr; de hecho, muchos de sus compañeras y compañeros campesinos ya habían desaparecido y el mismo movimiento de Madres de Plaza de Mayo estaba creciendo numéricamente, siendo más difícil, como efectivamente sucedió, detectar una infiltración.

Conclusión

Sin duda, las religiosas insertas en el pueblo pueden ser consideradas como un lugar hermenéutico de la teología en América Latina. Sus convicciones, prácticas y reflexiones cruzan fronteras dentro y fuera de la Iglesia, especialmente hacia lo popular, entendido como criterio de verdad y acción. Ahora bien, ¿qué Dios nos muestra este tipo de existencias teológicas tantas veces apartadas de los centros de decisiones institucionales? Aquí se revela lo más genuino del mensaje cristiano:

El Dios en lucha con la idolatría: no comparable con los “falsos dioses” que hoy siguen matando a sus víctimas para poder conservar sus posiciones económicas, políticas o militares. Jesús dice: “Ningún servidor puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No se puede servir a Dios y al dinero” (Lc. 16, 13).

El Dios de los pobres: Medellín recomienda a los religiosos y las religiosas “tomar conciencia de los graves problemas sociales de vastos sectores del pueblo en que vivimos” (DM XII, 11). Ellos son quienes sufren el máximo empobrecimiento. La vida religiosa viviendo en medios populares significó algo más que un cambio de lugar físico para habitar, porque a partir de ella un grupo de hombres y mujeres consagrados comenzaron a experimentar en sí mismos, en la vida cotidiana, los problemas del pueblo pobre. Dentro de la vida religiosa femenina Alice Domon no aprovechó un pasaje de avión

¹⁵ Carta 70, en Viñoles, *Cartas de Alice Domon*, 178.

¹⁶ Carta 53, en *ibidem*, 140.

o una orden superior que le permitiera evitar el conflicto, sino que acompañó los sufrimientos de su pueblo cuando tomaron el cariz de la represión, la tortura y la muerte. Este fue su anuncio misionero:

El Dios de la vida: la existencia de Alice hablaba de Aquel que vino a traer vida en abundancia, por eso no soportaba que esa vida fuese solo para algunos. Alice nos anuncia a un Dios siempre mayor, que incluso nos escandaliza desde la cruz. Es, especialmente, el Dios fiel.

El Dios Amor: buscaba, con otros, sus caminos y su rostro, por eso decía en una de sus últimas cartas que, ante la situación desesperante de la Argentina bajo dictadura, Dios no podía seguir callando. Y no calló, haciéndola a ella misma palabra, haciéndola madre entre las doce madres desaparecidas con ella, de la iglesia de la Santa Cruz, un 8 de diciembre, la fiesta de María.

Siento más de cerca la situación de las familias destruidas por la represión. En este momento empezamos a pensar en una pastoral de conjunto para este sector del pueblo. Allí, me siento con más posibilidades de participar, descubrir y ayudar a las personas para que descubran lo que el Señor les dice en este momento, en la situación que viven hoy. ¿Cómo ayudarlos a interpretar la pasión que se vive con la separación forzosa de un ser querido, con tantas otras familias? Hay curas, hermanas, laicos consagrados, e incluso un obispo, que buscan con nosotros una respuesta del Señor y se comprometen a transmitirla. Esto también es nuevo porque la situación es nueva. No existe libro escrito de antemano. Sin embargo, eso supone algunos fundamentos teológicos: la angustia de las madres que buscan sus hijos secuestrados, el calvario y el vía crucis en las oficinas de gobierno, en las comisarías, etcétera. La negación de toda una parte de la Iglesia. Esa es la “pasión” que padece hoy tanta gente, sin contar las torturas que sufren en las cárceles o en otra parte. Dios no puede seguir callando, seguro que quiere contestar algo. Es lo que buscamos juntos. Como ves, hay cosas para hacer. Pidamos al Señor su fuerza y su luz.¹⁷

Alice Domon expresó, con sus actitudes y opciones, la teología de la vida consagrada según Medellín, especialmente la vida religiosa que –a partir de la década del 60 del siglo XX– comenzó a trasladarse a la periferia para vivir-con el pueblo pobre. A través de su itinerario biográfico quedó demostrado cómo ese vivir-con se transformó en un morir-con, y por el misterio de la Pascua en nueva vida para siempre. De estas convicciones surgió un modo de fraternidad no identificado meramente con el vivir bajo el mismo techo o con asistir a actos comunes. Alice fue desentrañando en sus escritos las posibles tentaciones para un nuevo estilo de vida: la dispersión (al haber abandonado estructuras), el activismo (al no poder establecer, en ocasiones, tiempos y espacios delimitados para la oración) o el aislamiento (por los conflictos con sus propias hermanas de comunidad). Sin embargo, con espíritu de búsqueda sincera encontró los caminos que iban más allá de los estereotipos porque el amor dio unidad a su entrega, ya sea rezando cada noche con los hechos del día o afrontando decisiones valientes y personales en lo cotidiano. Hoy, cuando la suerte del pueblo pobre se va ennegreciendo en la noche de las nuevas formas de neoliberalismo aparentemente democrático y más comunicacional que militar, pero siempre depredador y avaro, ¿acompañará también la Iglesia a los varones y mujeres de su tiempo hasta el fin, identificándose, por amor, con Jesucristo, en el misterio de su encarnación que culmina en la Pascua?

¿Cuáles son las perspectivas para el futuro, siempre abiertas en todo trabajo de memoria histórica? Esta contribución intentó reflejar el aporte de las biografías de mujeres en la construcción de una Iglesia no separada de lo popular. A partir de una religiosa que fue contemporánea a la Conferencia de Medellín, esbozó el valor de las historias de vida de los que han sido desaparecidos y desaparecidas por la violencia de las corporaciones económicas. Esta violencia se manifestó sobre Alice y tantos

¹⁷ Carta 97, en *ibidem*, 228-229.

otros y otras como terrorismo de Estado durante la última dictadura cívico-militar. Pero también es violencia la que se manifiesta en la actualidad, especialmente sobre las clases medias y populares latinoamericanas que, engañadas por discursos propagandísticos difundidos por los medios de comunicación, sufren los efectos de desigualdades educativas, económicas y sociales, por medio de artificios jurídicos para derrocar a sus legítimas autoridades o de un gobierno neoliberal que dice ser democrático por haber surgido de elecciones.

LA UNIDAD DE MEDELLÍN EN LA LÍNEA POPULAR DE LA PATRIA GRANDE SEGÚN RAFAEL TELLO

Fabrizio Forcat

Rafael Adolfo Tello (1917-2002)

Rafael Tello nació en La Plata el 7 de agosto de 1917. Estudió leyes y se recibió de abogado en 1944. En 1945 entró al Seminario de Buenos Aires y se ordenó sacerdote en 1950. En 1958 fue nombrado director de estudios y profesor del filosofado en el Seminario Mayor de Villa Devoto, donde un poco después asume como rector E. Pironio, y L. Gera como director de teología. Entre 1967 y 1974 es perito de la Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal), creada por el Episcopado para la recepción del Concilio. En 1969 participa activamente en la redacción de la Declaración de San Miguel titulada *Pastoral Popular* (PP). Esta expresión designa la gran pasión de la vida de Tello: una evangelización “orientada no solo hacia el pueblo, sino desde el pueblo mismo”.

En la década del 70 fue asesor de la Pastoral Juvenil e inspirador de la primera peregrinación juvenil a Luján en 1975, que en la actualidad reúne a más de un millón de jóvenes el primer domingo de octubre. Fue también consejero de congregaciones religiosas que buscaban insertarse en medios populares y de comunidades de vida contemplativa. Acompañó a muchos miembros del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, a los curas villeros y, desde 1980, a los sacerdotes de la Cofradía de Luján.

En marzo de 1979, un conflicto con su arzobispo lo llevó a renunciar como profesor en la Facultad de Teología y a retirarse de la vida pública. Comienza un período de reclusión y ocultamiento en el que sigue animando en silencio la PP y desarrolla casi la totalidad de su obra escrita. Solo mantiene contacto con curas interesados en la evangelización de los pobres e inspira la creación de la Asociación Sacerdotal Santa María Estrella de la Evangelización –conocida como La Cofradía– y la Fundación Saracho (que publica sus obras en la actualidad). Desde 1984 hasta el final de su vida se junta semanalmente en su casa con sacerdotes amigos para fundamentar teológicamente el cristianismo popular y buscar los caminos de una PP. En septiembre del 2001 se muda a Luján, donde muere el 19 de abril del 2002.

Tello es conocido por la animación de iniciativas pastorales buscando abrir caminos para una PP desde los pobres. Los conceptos claves de su teología son cristianismo popular, pueblo, cultura popular y pobres. Para Tello “el cristianismo popular es un modo peculiar de vivir la vida cristiana” y sus obras procuran conocer este modo propio de vivir el cristianismo de los pobres y captar su “núcleo medular”, “las venas” por las que corre la sangre que anima esa vida en la historia. El cristianismo popular es un nuevo “rostro” (*Evangelii Gaudium* 116) que encontró el Evangelio al encarnarse en el pueblo latinoamericano. Su cultura, que siempre procede de un “núcleo histórico” (*Gaudium et Spes* 53), es llamada cultura popular. El cristianismo popular es vida teológica, y Tello lo distingue de sus expresiones religiosas –piedad, religiosidad o devoción popular–.

En su concepción de pueblo, Tello reconoce “una comunidad humana, suficiente para la vida del hombre”, que “solo existe y subsiste en las personas que lo forman”. Su concepto de pueblo está íntimamente unido al de cultura: “El Pueblo es la realidad histórica de personas aunadas en la vivencia común de unos valores que conforman su cultura y su estilo de vida”. Una comunidad con conciencia de algo común, no primeramente de origen mítico o real ni necesariamente de carácter étnico, sino principalmente ético: valores o sistemas de valores morales comunes que conforman la cultura y estilo de vida del cristianismo popular, que se encuentran de modo más vivo y articulando toda la existencia en los más pobres. Los pobres, por estar diariamente enfrentados a las necesidades primarias y a las situaciones límite –la vida y la muerte y la opresión–, experimentan más vivamente los valores fundamentales de una cultura. En ellos, la aspiración a vivir, a superar la opresión, a buscar la libertad constituye una necesidad ineludible.

Marco y actualidad del tema

Para ofrecer un marco actual a nuestra exposición sobre el aporte de Rafael Tello al catolicismo popular nos pareció oportuno mencionar algunos argumentos del papa Francisco a la Iglesia en Chile, después de la “misión especial” que él mismo les enviara por los escándalos de abusos sexuales, de poder y de conciencia. En su Carta al Pueblo de Dios dice querer

enmarcar las cosas en su preciso y precioso lugar y poner el tema donde tiene que estar: la condición del Pueblo de Dios “es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo”.¹ (*Lumen Gentium* 9)

En esta verdad de la eclesiología del último Concilio es donde exactamente también nosotros queremos ubicar nuestra reflexión sobre la unidad de Medellín en la línea popular. ¿Cómo entiende el actual pontífice la centralidad de ese lugar preciso y precioso?

El Santo Pueblo fiel de Dios está ungido con la gracia del Espíritu Santo; por tanto, a la hora de reflexionar, pensar, evaluar, discernir, debemos estar muy atentos a esta unción. Cada vez que como Iglesia, como pastores, como consagrados, hemos olvidado esta certeza erramos el camino. Cada vez que intentamos suplantar, acallar, ningunear, ignorar o reducir a pequeñas elites al Pueblo de Dios en su totalidad y diferencias, construimos comunidades, planes pastorales, acentuaciones teológicas, espiritualidades,

¹ Papa Francisco, “Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile”, en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2018/documents/Papa-francesco_20180531_lettera-popolodidio-cile.html (16.6.18).

estructuras sin raíces, sin historia, sin rostros, sin memoria, sin cuerpo, en definitiva, sin vidas. Desenraizados de la vida del pueblo de Dios nos precipita a la desolación y perversión de la naturaleza eclesial; la lucha contra una cultura del abuso exige renovar esta certeza.²

La fuerza profética de este planteo la había expresado –aún con más detalle– en un extenso texto de carácter reservado que le entregó al pleno del Episcopado chileno cuando lo recibió en Roma el pasado 15 de mayo. Allí los invita a “encontrar luz para tratar adecuadamente una herida abierta, dolorosa y compleja”, “tratada hasta ahora con una medicina que, lejos de curar, parece haberla ahondado más en su espesura y dolor”.³ El vínculo de esta herida con el tema que nos ocupa en esta ponencia se debe fundamentalmente al diagnóstico, señalado por el papa, que vincula la pérdida de profecía de la Iglesia con una transformación en su centro:

La Iglesia que era llamada a señalar a Aquél que es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn. 14,6) se volvió ella misma el centro de atención. Dejó de mirar y señalar al Señor para mirarse y ocuparse de sí misma. Concentró en sí la atención y perdió la memoria de su origen y misión. Se ensimismó de tal forma que las consecuencias de todo este proceso tuvieron un precio muy elevado: su pecado se volvió el centro de atención.⁴

Más adelante, el papa va a mencionar como causa principal de este ensimismamiento eclesiástico el olvido de esta valoración central de la línea popular y la consecuente configuración en los cuadros institucionales de la Iglesia de una “psicología de elite” de tintes mesiánicos y clericalistas:

“En los hechos, los falsos mesianismos pretenden cancelar esa elocuente verdad de que la unción del Santo la tiene la totalidad de los fieles” (LG 12). Nunca un individuo o un grupo ilustrado puede pretender ser la totalidad del Pueblo de Dios y menos aún creerse la voz auténtica de su interpretación. En este sentido, debemos prestar atención a lo que me permito llamar “psicología de élite”, que puede traslaparse en nuestra manera de abordar las cuestiones.

La psicología de élite o elitista termina generando dinámicas de división, separación, círculos cerrados que desembocan en espiritualidades narcisistas y autoritarias en las que, en lugar de evangelizar, lo importante es sentirse especial, diferente de los demás, dejando así en evidencia que ni Jesucristo ni los otros interesan verdaderamente (EG 94). Mesianismo, elitismos, clericalismos son todos sinónimos de perversión en el ser eclesial, y también sinónimo de perversión es la pérdida de la sana conciencia de sabernos pertenecientes al santo Pueblo fiel de Dios que nos precede y que –gracias a Dios– nos sucederá. No perdamos jamás la conciencia de ese don tan excelso que es nuestro bautismo.⁵

Rescatar el valor del catolicismo del pueblo de América Latina es una búsqueda transversal en el pensamiento de Rafael Tello que encuentra sus nacientes precisamente en torno a la recepción argentina del documento de Medellín. En el marco breve de esta comunicación ofrecemos un acercamiento al aporte del catolicismo popular a la unidad de América Latina. Si bien nos concentramos en la preparación

² *Ibidem*.

³ Papa Francisco, “Es necesario que él crezca y que yo disminuya”, en: <http://www.t13.cl/noticia/nacional/exclusivo-documento-reservado-del-Papa-obispos-revela-fallas-descubrio-iglesia-chilena> (16.7.18).

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*. Donde más adelante vuelve a insistir: “Por ello, y permítanme la insistencia, urge generar dinámicas eclesiales capaces de promover la participación y misión compartida de todos los integrantes de la comunidad eclesial evitando cualquier tipo de mesianismo o psicología-espiritualidad de elite”.

y recepción argentina de Medellín (1968-1969), indicamos la evolución posterior del tema en algunas perspectivas que resultan valiosas para los mencionados desafíos de la evangelización actual.

El catolicismo popular. Las nacientes de su reflexión en la Coepal

Hace poco más de cincuenta años Rafael Tello fue convocado junto con Lucio Gera y Justino O'Farrell –y otros destacados sacerdotes, religiosas y laicos– como perito teológico de la Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal), constituida por la CEA para llevar adelante la renovación conciliar en la pastoral de la Iglesia argentina.⁶ Para comprender el contexto de este tiempo histórico resulta valioso el análisis de Gerardo Farrell, también perito de la comisión:

En 1967 los agentes pastorales todavía no participaban de una visión común de la situación argentina; de la etapa histórica que vivían los argentinos, tomados no individualmente, sino como Pueblo, según recomendaba el Concilio. Pero el proceso estaba en marcha y se encuentra con un acontecimiento que favorecerá este reencuentro de los servidores eclesiásticos con el Pueblo de Dios: la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín en 1968.

La preparación de la participación argentina a esa Conferencia servirá enormemente para clarificar la posición eclesial frente al pueblo y su misión. El documento preparatorio enviado a los Episcopados nacionales por el Celam era una típica evaluación europea de América Latina y una visión progresista correspondiente de la misión eclesial. El rechazo de sus términos exigió una evaluación propia, al menos del país, para mostrar las diferencias. Este proceso lo deben haber vivido más de un Episcopado y el resultado fue Medellín. Si su preparación ayudó mucho, el compromiso de la aplicación de Medellín a la Argentina, tomado por el Episcopado argentino con gran responsabilidad, va a culminar el proceso de reencuentro con el pueblo argentino, al menos en el orden teórico. La Declaración de San Miguel tiene ese significado.⁷

Los textos que ofrecemos a continuación quieren evocar la palabra de Rafael Tello en los diálogos con otros peritos.⁸ Su contexto se debe precisamente a la inmediata actuación de Lucio Gera y Alberto Sily como peritos argentinos en la Conferencia de Medellín y transcurre el 26 mayo de 1968. El lenguaje hablado –grabado y mecanografiado– deja patente la intensidad de la búsqueda teológica y pastoral del tiempo del que hacemos memoria con este seminario.

⁶ Cf. Conferencia Episcopal Argentina, “La Iglesia en el período post-conciliar”, *Criterio* 1501 (1966): 417-421. Es fuerte la interrelación que se dio en Latinoamérica entre reflexión teológica y ministerio episcopal llevado adelante por los teólogos peritos de las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), tanto en la recepción del Concilio Vaticano II y de *Populorum Progressio* (1967) como de *Evangelii Nuntiandi* (1975). Cf. Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina III: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Iberoamericana, Madrid 2002, 280.

⁷ Gerardo Timoteo Farrell, *Iglesia y Pueblo en Argentina 1860-1974*, Patria Grande, Buenos Aires 1976, 136.

⁸ El origen de las intervenciones aquí seleccionadas procede de un exhaustivo trabajo de Chela Bassa, la secretaria de equipo, que grababa y transcribía prolijamente aquellas reuniones, “servicio eficaz que facilitaba el progreso en la reflexión y afianzaba una complementaria cohesión del equipo”. Guillermo Rodríguez Melgarejo, “El don de una vida”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina: Homenaje a Lucio Gera*, ed. Ricardo Ferrara-Carlos Galli, Paulinas, Buenos Aires 1997, 47, nota 19. Una parte de los textos desgrabados de estas reuniones han sido recientemente editados en fascículos por la revista digital *Ediciones Volveré*, en: <http://bit.ly/1TUqFvI> (12.03.19).

Catolicismo encarnado en el orden histórico latinoamericano

La analogía entre civilización o barbarie

Justino O'Farrell comienza la reunión con una crítica al documento base preparatorio para Medellín, con el foco puesto en la necesidad de comprender la diversificación histórica del cristianismo latinoamericano:

Yo creo que a la Iglesia le toca afrontar el cambio del curso de la historia, pensando en el dilema: civilización o barbarie [...] (es una analogía: el Evangelio será predicado a los gentiles, o sea a la barbarie). O sea, no será un mundo de los selectos, sino que será un mundo de los gentiles. No se tratará de pensar que los gentiles deban ser incluidos en los moldes de los selectos y de los elegidos, sino que los selectos y los elegidos deberán caber, encontrar lugar dentro de las cosas más primitivas –si se quiere– de los gentiles. Yo creo que es un paso de la historia el que está muy señalado en *Gaudium et Spes*.⁹

La dupla polar “civilización o barbarie” –clave en la historia argentina– es utilizada como una analogía para ofrecer las coordenadas al gran desafío de un “*aggiornamento*” conciliar que reedite el espíritu evangelizador de los inicios de la fe. Un desafío que supone audacia y apertura para que la misión de la Iglesia en América Latina no quede presa de cierto mimetismo cultural con las formas cristianas europeas. En la misma línea crítica del documento preparatorio a la II Conferencia, Alberto Sily resume el contenido y el espíritu de la primera reunión del equipo de peritos y el sentido de la analogía utilizada:

La primera reunión, que fue a fines de mayo [...], tuvo así como centro el estudio del Documento Base de Medellín, porque algunos ya estábamos trabajando, se nos había pedido (el episcopado) un estudio crítico sobre el Documento Base, que a su vez ellos tenían que criticar o hacer un aporte para la reunión de Medellín. Y hay un tema central, que desarrolló Justino, que fue una crítica al diagnóstico [...]; el Documento Base tenía un diagnóstico de situación de América Latina que tenía un enfoque que se criticó, porque estaba un poco abstraído, o sea tenía la mentalidad un poco de la Cepal. Después venía la reflexión teológica y luego las orientaciones pastorales. Fuimos analizando ese documento, y la temática se centró en la posición de Justino sobre algo que después se siguió retomando y creo que fue uno de los temas síntesis o reflexiones que han ido haciendo después: la distinción esa entre civilización y barbarie.¹⁰

Será precisamente esta analogía histórica la que ayude a la comprensión del catolicismo popular que los peritos llevarán a Medellín y que marcará a fuego la búsqueda de una pastoral popular en la primera recepción argentina del Concilio. Todo el pasaje es un vivo testimonio de ello si pensamos que las fórmulas evangelización de la cultura o inculturación no son aún centrales en la reflexión teológica ni en el Magisterio.

⁹ Rafael Tello, *Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo de 1968*, Ediciones Volveré Fascículo 1 (2015): 1-22, en: <http://bit.ly/1pq5h54>, 10 (16.7.2015).

¹⁰ Respecto del valor paradigmático de esta analogía, para la misma época y en el mismo sentido se expresaba Gottlieb Söhngen: “La situación primitiva del cristianismo, que se desarrolló entre judeocristianos y pagano-cristianos, es una situación permanente de la Iglesia a los ojos de quienes saben pensar por analogías”. Gottlieb Söhngen, *La Ley y el Evangelio. Ensayo sobre su unidad analógica*, Herder, Barcelona 1966, 133.

Y la Iglesia se ve enfrentada con eso: dejar que los gentiles creen los moldes religiosos, así como San Pablo se avino, corrió el riesgo, de que en el cristianismo se introdujera la filosofía griega, el estoicismo, ciertas apariencias de sincretismo. Por lo menos tuvieron que afrontar el problema del entrecruce de las distintas religiones, preservar el mensaje, despegarse del molde hebreo único para confrontarlo con los turcos y los griegos, los romanos y los norteafricanos, los ibéricos y los búlgaros, y los egipcios. Y todo eso trajo una serie de confusiones y no por nada toda la emergencia de las herejías y la ebullición religiosa que hubo, que fue un signo de los tiempos muy, muy evidente. A diferencia de la tranquilidad que hubiese significado si se hacía lo que decía San Pedro: sigamos con las prácticas rituales. Hubiera sido más fácil restringir el problema a dimensiones muy, muy pequeñas como las que legaban los judíos. Así que ahora los europeos tendrán que avenirse a que las fórmulas muy, muy elaboradas y cultas se entremezclen con lo que para ellos es nuestra barbarie.¹¹

Con el fin de ofrecer un encuadre eclesiológico a este desafío histórico de la pastoral de la Iglesia renacido en el Vaticano II, Tello propone pensar la legítima diversificación cultural del cristianismo latinoamericano a partir de los textos conciliares: “*Lumen Gentium* 17 habla mucho de cómo la Iglesia se encarna en la cultura de cada pueblo [...] retomando esos textos [...], construir esta doctrina, pero empezando con textos conciliares y no con términos sociohistóricos”.¹²

El catolicismo y la unidad latinoamericana

Tello sostiene que la Iglesia contribuiría en la Conferencia de Medellín a la unidad de América Latina si reconoce primero la fe encarnada en el orden histórico latinoamericano y recorre, a partir de ella, los caminos de una evangelización auténticamente liberadora y popular:

La fórmula que yo uso es: hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los mersas, el de los no selectos, el de los bárbaros, catolicismo popular. Verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo: tienen un sentido de la trascendencia de la vida, destinación del hombre a lo absoluto, y una valoración del hombre como absoluto [...]. Entonces, el catolicismo culto es un poco el núcleo dinámico para desencadenar el proceso, pero que no se crea que él es catolicismo auténtico, sino que simplemente debe desencadenar un proceso [...] por lo cual va a centrarse en sí mismo y ahondar su actividad apostólica. Aunque en el fondo, en el fondo, de algún modo tendrá que ceder el lugar a otra cosa, a esa otra realidad del catolicismo de los bárbaros.¹³

Siguiendo la doctrina del Concilio, la Iglesia institucional pertenece al orden del sacramento que es signo e instrumento de una realidad misteriosa que la excede, y con su acción sacramental está llamada a desencadenar un proceso histórico de unidad latinoamericana. La vocación a la unidad del género humano de la que la Iglesia es signo e instrumento (LG 42) Medellín ha de concretizarla históricamente en la unidad del pueblo latinoamericano:

¹¹ Rafael Tello, *Reunión de los Peritos de la COEPAL - 26 de mayo de 1968*, 10.

¹² *Ibidem*; cf. LG 17: “[La Iglesia] con sus obras consigue que todo lo bueno que hay ya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos, no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre”.

¹³ *Ibidem*, 10.

El catolicismo popular, entendido como lo entendíamos acá –el catolicismo de los bárbaros– es el que está destinado a encarnarse en el orden histórico latinoamericano. Es decir, la Iglesia como sacramento tendería a una acción de futuro muy amplia, en la historia de Latinoamérica; pero en la historia bárbara de Latinoamérica, autóctona, no alienada [...], la Iglesia tiene que trabajar también por la unidad, pero tiene que trabajar en un modo especial por la unidad latinoamericana –la unidad bárbara latinoamericana– y contribuiría a establecer este orden histórico en el cual se encarna [...]. La cosa de Gera, entendida así, se acomoda perfectamente, me parece, a una reflexión teológica latinoamericana que [suscite] una pastoral latinoamericana.¹⁴

El hombre concreto de nuestras tierras en quien toma rostro el catolicismo popular es denominado bárbaro, en continuidad con la analogía de Justino, y se lo distingue del civilizado, también llamado aquí alienado, por su mimetismo con formas culturales desarrollistas, ajenas a la idiosincrasia de nuestros pueblos pobres y cristianos.¹⁵ Es para destacar la apuesta de los peritos por la superación de esta alienación cultural si la II Conferencia logra hacer efectiva una opción por la unidad de la fe encarnada en el orden histórico latinoamericano. El desafío mayor –tan vigente hoy como ayer– será conformar las instituciones temporales de la Iglesia al espíritu del Vaticano II, de tal modo que ella asuma la diversidad entre bárbaros y civilizados con una clara opción preferencial por los primeros:

El catolicismo popular y el catolicismo institucional, tal vez [...]. Miren acá, esto hoy día está muy condicionado en la Iglesia institucional, en la Iglesia de las mediaciones, está muy condicionado a un problema, que es el problema de la división interna. La división interna [...]. La Iglesia debe servir, aun sin decirlo, a los pobres y eso lo siente inmediatamente la gente.

Habría que tender a tratar este tema en Medellín. Yo diría, tal vez, plantearlo de este modo: señalar la necesidad urgente de intervenir en el orden temporal, de un modo profético, de un modo efectivo, o sea, que la Iglesia intervenga en lo temporal. Y que intervenga en lo temporal especialmente en función de las masas marginadas, postergadas.¹⁶

Procurar que la Iglesia reconozca y acompañe con su acción pastoral el cristianismo de las inmensas multitudes del pueblo latinoamericano desde su dinámica cultural propia constituyó la gran pasión de la vida de Tello. Es interesante notar al respecto que esta búsqueda pastoral se inscribe en una lectura teológica sobre la catolicidad universal de la Iglesia:

Es inevitable esta distinción de bárbaros y civilizados, esta distinción de ningún modo se puede evitar en el mundo de hoy, entonces hacer tomar conciencia a la Iglesia que tiene que admitir un pluralismo. Y acostumbrarse a vivir en un pluralismo interno.

Para dar un poco un principio de solución no polémico, establecer: la Iglesia es un núcleo anticipado de unidad escatológica [...], un núcleo anticipado de la unidad humana. Es decir, la Iglesia es un núcleo dinámico en el cual ya se realiza anticipadamente la unidad final, escatológica, del género humano.¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, 115.

¹⁵ El tema de la “alienación” está mencionado en el Documento Base de Medellín y es largamente tratado en su versión teológica y pastoral en estos primeros encuentros del equipo de peritos de la Coepal. Más datos sobre esta cuestión central en la primera reunión de los peritos, en la síntesis de Alberto Sily: *ibidem*, 215.

¹⁶ *Ibidem*, 15.

¹⁷ *Ibidem*, 16.

La Iglesia se constituye en un “núcleo anticipado de unidad escatológica” precisamente cuando su misión evangélica asume el problema histórico del género humano y de la infinita variedad de pueblos, cuya creatividad y diferencias reafirman la fuerza del mismo núcleo que los une.¹⁸ A la Iglesia en América Latina le toca asumir esta trama histórica desde la identidad propia del pueblo de la Patria Grande confiado a su solicitud pastoral.

Al año siguiente, Tello retoma y concretiza este mismo planteo cuando a los peritos de la Coepal se les pide que hagan aportes en orden a la recepción argentina de Medellín:

Pastoral Popular yo tendería a hacerlo un poco el núcleo central de Medellín, es decir, el núcleo unificador de Medellín. Creo que se puede lograr. Habría que ver si están de acuerdo [...]. A mí me parece que para darle unidad a Medellín, harían falta y serían importantes dos cosas:

Una cosa es esta: que Argentina es solidaria con todo el proceso latinoamericano. Esto habría que ponerlo expresamente en Medellín (argentino) en alguna forma [...]. Pero ciertamente ya no es la Argentina en un continente, ya no es la Argentina en una unidad geopolítica, sino una noción mucho más amplia, de naciones independientes integradas en una Patria Grande [...]. La Argentina se siente parte de Latinoamérica, y es solidaria con todo el proceso de transformación y de liberación de Latinoamérica. Eso afirmado muy expresamente. Yo diría, personalmente pienso, si pudiera llevarse un poco hacia eso, o incluir, o meter allí, un poco la noción de Patria Grande.¹⁹

El misterio de la unidad en la nueva evangelización americana

Este valor central que Rafael Tello asigna al catolicismo popular y su fuerza liberadora en América Latina siempre se mantuvo vinculado con el tema de la Iglesia como misterio de unidad. Años después lo expresaba claramente en torno a la novena de años por la celebración del quinto centenario de evangelización americana: “La realización de este misterio es lo que, tal vez, hay que proseguir en la nueva evangelización. Misterio de unidad –‘una fe, un bautismo, un solo Señor’–. Una Iglesia de Jesús y sus apóstoles que reúne al pueblo”.²⁰ En la introducción a este libro –el primero de sus textos publicados–, así lo formulaba:

El misterio de unidad. Los pobres (indios, negros, mestizos) y conquistadores pertenecían a la misma Iglesia. Es un hecho. Hoy también está. ¿Cómo propiciar una unidad, sin rupturas (y sin absorción) entre jerarquía, clases altas, pobres y pueblo? Este es el camino que hay que continuar.²¹

Creemos que su aporte profético continúa exhortándonos a buscar la unidad de la Iglesia en América Latina a través de los caminos de una pastoral popular. La insistencia del papa Francisco de una reforma misionera de la Iglesia, en el marco que quisimos dar a nuestra ponencia, utiliza la misma expresión:

¹⁸ Cf. Gerardo O’Farrell, *América Latina, ¿cuáles son tus problemas?*, Patria Grande, Buenos Aires 1976, 12s.

¹⁹ Rafael Tello, *Reunión de los Peritos de la COEPAL - 30 de marzo de 1969*, Ediciones Volveré Fascículo 5 (2015): 1-31, en: <http://bit.ly/1TUIUID>, 14s. (16.7.2015).

²⁰ Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Ágape, Buenos Aires 2008, 63.

²¹ *Ibidem*, 9, Introducción.

Quisiera hacer una breve referencia a la pastoral popular que se vive en muchas de vuestras comunidades ya que es un tesoro invaluable y auténtica escuela donde aprender a escuchar el corazón de nuestro pueblo y en el mismo acto el corazón de Dios. En mi experiencia como pastor aprendí a descubrir que la pastoral popular es uno de los pocos espacios donde el Pueblo de Dios es soberano de la influencia de ese clericalismo que busca siempre controlar y frenar la unción de Dios sobre su pueblo. Aprender de la piedad popular es aprender a entablar un nuevo tipo de relación, de escucha y de espiritualidad que exige mucho respeto y no se presta a lecturas rápidas y simplistas, pues la piedad popular “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y los sencillos pueden conocer”.²²

Creemos finalmente que mucho pueden contribuir estos conceptos de Rafael Tello a los grandes desafíos institucionales que nos presenta la nueva evangelización americana. Volverse al hombre concreto, volverse al pobre y volverse al pueblo parece ser entonces la vía de salida que se nos propone ante la encerrona del ensimismamiento eclesial de que hablábamos al principio:

La organización eclesial adecuada es fundamental para la unidad y por ello el Concilio, considerando las condiciones generales del mundo moderno, da normas firmes y abundantes para realizarla. Esto es cierto; pero la organización eclesial no tiene objeto si no es para anunciar el evangelio. Y este anuncio debe ser primero a los pobres y toma todo su sentido del hombre concreto al cual debe salvar.

Parece pues que la búsqueda de la unidad, la anulación de incipientes tendencias rupturistas, la realización histórica del misterio pasan por el anuncio católico, universal, del Evangelio a todos y especialmente a los pobres y la consecuente organización de la Iglesia y su acción misionera para ello. El anuncio a los pobres parecería ser el punto de “krisis”²³ y el criterio para la búsqueda de la unidad.²⁴

En coherencia con la perspectiva argentina presente en la preparación y recepción del documento de Medellín, hoy el papa Francisco insiste en señalar este mismo horizonte al que siempre debe mirar la Iglesia en el ejercicio de su misión, volverse hacia el Santo pueblo fiel de Dios que,

desde su silencio cotidiano, de muchas formas y maneras sigue haciendo visible y testimonia con ‘testaruda’ esperanza que el Señor no abandona, que sostiene la entrega constante y en tantas situaciones sufriendo de sus hijos. El Santo y Paciente Pueblo fiel de Dios sostenido y vivificado por el Espíritu Santo es el mejor rostro de la Iglesia profética que sabe poner al centro a su Señor en la entrega cotidiana. Nuestra actitud como pastores es aprender a confiar en esta realidad eclesial y a reverenciar y reconocer que en un pueblo sencillo, que confiesa su fe en Jesucristo, ama a la Virgen, se gana la vida con el trabajo (tantas veces mal pagado), bautiza a sus hijos y entierra a sus muertos, en ese pueblo fiel

²² Papa Francisco, “Carta al Pueblo de Dios que peregrina en Chile”, 31.05.2018, 5. Del mismo modo se expresaba en el documento reservado entregado a los obispos: “Como señalé en Iquique, pero que bien podemos extender a tantos lugares del norte al sur de Chile, la piedad popular es una de las riquezas más grandes que el pueblo de Dios ha sabido cultivar. Con sus fiestas patronales, con sus bailes religiosos –que se prolongan hasta por semanas–, con su música y vestidos logran convertir a tantas zonas en santuarios de piedad popular. Porque no son fiestas que quedan encerradas dentro del templo, sino que logran vestir a todo el pueblo de fiesta. Y así se queda un entretejido capaz de celebrar alegre y esperanzadamente la presencia de Dios en medio de su pueblo. En los santuarios aprendemos a hacer una Iglesia de cercanías, de escucha, que sabe sentir y compartir una vida tal cual se presenta. Una Iglesia que aprendió que la fe sólo se transmite en dialecto y así celebra cantando y danzando la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante de Dios”. Papa Francisco, “Es necesario que él crezca y que yo disminuya”, 15.5.2018. Sobre la reforma misionera, cf. EG 17.27.

²³ La voz griega *krisis* significa “juicio”, “decisión” (nota del texto original de Tello).

²⁴ Rafael Tello, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, 65.

que se sabe pecador pero no se cansa de pedir perdón porque cree en la misericordia del Padre, en ese pueblo fiel y silencioso reside el sistema inmunitario de la Iglesia.²⁵

Partiendo de la doctrina del Concilio, Tello agrega incluso que “reconocer un modo particular de vivir la fe y una cultura popular propia y peculiar implica (para la Iglesia) aceptar que hay allí algo positivamente –y no sólo ‘permitido’– de Dios. Es decir, equivalentemente, que es una verdadera vocación de Dios”,²⁶ aunque ello signifique para los agentes de pastoral la imperiosa tarea de romper con la psicología de élite y reconocer que se trata principalmente de una vocación de Dios a vivir en un pueblo cristiano. Tello explica este punto con gran profundidad:

Jesucristo reúne la Iglesia de Dios congregando a los hombres en su Cuerpo, en su Pueblo. A unos los une visiblemente en un organismo estructurado, que es el sacramento, signo e instrumento de la unión con Dios y entre los hombres. Es la Iglesia católica, Apostólica y Romana en la cual subsiste aquella Iglesia de Dios ahora en parte invisible. La Iglesia católica está enviada a toda creatura, a todos los hombres, a toda nación y a toda lengua, raza y pueblo. Por ello mismo también –nos dirá el Magisterio– a toda cultura.

Pero el hombre concreto al cual es enviada la Iglesia no es un ser aislado, individual, sino al contrario es social por esencia, naturalmente organizado en familias, pueblos y naciones.

La Iglesia, entonces, porque es enviada a ese hombre, en virtud de su misión misma, lo asume a él con sus organizaciones naturales. Estas continúan siendo estructuralmente humanas y naturales, no pasan a ser comunidades u organismos eclesiales, pero en virtud del hombre que las conforma y en ellas vive, al cual Cristo une a sí, ellas pueden ser cristianas. La familia, el pueblo o la nación son instituciones *naturales* pero que es de primera importancia que sean cristianas.

Todo esto es de extrema variabilidad histórica y, más aún, parece que constituiría la trama misma de la historia.²⁷

Desde los tiempos de Medellín, la recepción tellana del Concilio Vaticano II va a insistir en la importancia que tiene que la Iglesia reconozca “la existencia de una gran comunidad –a nivel nacional y latinoamericano– natural y radicalmente cristiana por su cultura, que es el pueblo, y (simultáneamente) la aparición de múltiples y vivísimas comunidades eclesiales”.²⁸ Pensamos con Rafael Tello que “la gran mayoría de nuestra gente está *llamada* a vivir, a crecer y a salvarse en un pueblo cristiano, y que muchos también están llamados a formar comunidades eclesiales populares”.²⁹ A 50 años de Medellín, caer en cuenta de la centralidad de esta línea popular en el cristianismo vivido en América Latina parece fundamental, ya en la formación teológica, ya en la praxis pastoral, ya en la necesaria disposición afectiva previa para ambas cosas. Ojalá que estas categorías del teólogo argentino que hemos querido ofrecer puedan contribuir a tan desafiante tarea.

²⁵ Papa Francisco, “Es necesario que él crezca y que yo disminuya”, 15.5.2018.

²⁶ Rafael Tello, *La nueva evangelización: Anexos I y II*, Ágape, Buenos Aires 2013, 27.

²⁷ *Ibidem*, 31.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, 32.

MEDELLÍN: UN PUNTO ECLESIOLOGICO DISRUPTIVO. LA RECEPCIÓN DE LOS TEÓLOGOS Y LA RECEPCIÓN DE LOS OBISPOS EN ARGENTINA

Matías Omar Ruz

Introducción

Sería redundante hablar de la importancia que Medellín ha tenido y aún tiene en el continente latinoamericano no solo como texto, sino también, y tal vez sobre todo, como acontecimiento. La bibliografía que destaca esta importancia es realmente significativa, más todavía teniendo en cuenta la celebración de estos cincuenta años de aniversario. Probablemente sean tres las ideas centrales que puedan destacarse a partir de este jubileo y que se encuentran íntimamente relacionadas: Medellín supuso un tiempo latinoamericano marcado por la creatividad, rupturas y conflictos;¹ la adquisición de una autoconsciencia de Iglesia continental y de una teología propia,² y, por último, la cuestión del método.³ En efecto, esta autoconsciencia se ve plasmada por ser el único caso de una recepción del Concilio Vaticano II a nivel regional. Por otro lado, lo que se ha caracterizado como la especificidad propia de esta conferencia ha sido la cuestión del método adoptado como método de trabajo. Si bien el ver-juzgar-actuar no es una originalidad de Medellín, sí se ha convertido en el eje vertebrador de la misma conferencia sin el cual Medellín no sería comprensible.⁴

Teniendo en cuenta estas ideas de fondo, quisiera presentar los dos temas centrales de la presente contribución y que se unen en el aspecto disruptivo del acontecimiento de Medellín: otro modo de Iglesia siempre es posible. Por un lado, me centraré en la recepción de Medellín que hace la Conferencia

¹ Cf. Marcelo González, "Prólogo", en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, eds. Virginia Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González, tomo 1, *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Ágape, Buenos Aires 2006, 20.

² Cf. Juan Carlos Scannone, "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, eds. Ricardo Ferrara y Carlos Galli, Paulinas, Buenos Aires 1997, 121-141.

³ Carlos Schickendantz, "Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)", *Revista Teología* 108 (2012): 25-53.

⁴ José Beozzo afirma que en el método está el secreto de Medellín, cf. José Beozzo, "Medellin: inspiração e raízes. Servicios Koinonia", 1998, en: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm> (13.03.2019).

Episcopal Argentina (CEA) o, más precisamente, en la voluntad de no-recepción en los años inmediatamente posteriores hasta las siguientes dos décadas y media. Por otro lado, deseo mostrar uno de los tantos ejemplos en Argentina de recepción teológica de Medellín, teniendo en cuenta al pensador más importante que ha dado la Iglesia de ese país: Lucio Gera. Sin embargo, no se trata aquí de la producción teológica de Gera en relación con Medellín, sino más bien de la crítica que el teólogo argentino le hace a la CEA en relación con su recepción de Medellín. Pero antes de avanzar con ambos temas, presento lo que considero la “afirmación eclesiológica fundamental” que sirve como hilo conductor de las ideas que siguen: Medellín pone a la Iglesia argentina en la necesidad de pasar de una eclesiología de sociedad perfecta a una eclesiología de Pueblo de Dios.

La recepción de Medellín por parte de la CEA

Para comprender mejor la pretensión de este apartado procederé de forma diacrónica apuntando algunos eventos que han marcado el itinerario de la CEA y desde el cual se comprende su posicionamiento sobre Medellín. En 1965 se clausura el Concilio Vaticano II y, según algunos historiadores, lo mejor de la recepción conciliar se dio, a nivel episcopal, entre los años 1966 y 1969.⁵ Esta recepción se iba a materializar en dos documentos: Medellín a nivel continental y el Documento de San Miguel (Argentina) a nivel local.

En el año 1966 se crea la Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal), cuyo mandato, por parte del episcopado, consistía en poner en práctica los impulsos conciliares y preparar la realización de un plan nacional de pastoral.⁶ A esta comisión pertenecían obispos que ya habían asumido desde un primer momento la renovación conciliar en sus diócesis. Entre ellos Mons. Angelelli (asesinado en el 76 por parte de la dictadura militar) y, por el lado de los peritos, Lucio Gera, de quien me ocuparé más adelante.

En 1968 se celebró la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Luego de Medellín hubo cierta euforia por parte de un sector del episcopado, del clero, de los teólogos y de los laicos. Por esta razón se buscó la forma de contextualizar aún más los impulsos conciliares, asumiendo Medellín y elaborando un documento para la Iglesia argentina. Esto se cristalizó en el año 1969 cuando los obispos argentinos, reunidos en San Miguel, escriben un documento donde asumen las temáticas y el lenguaje de Medellín y lo sitúan en el contexto argentino. Habla de pobreza de la Iglesia como Medellín y da algunas orientaciones bien concretas al respecto. También, en el contexto de la justicia, utiliza los términos “liberación-opresión”. Aparece la noción de “pueblo” en relación con la “cultura argentina”, tema muy querido por Lucio Gera. A su vez, aparecen las orientaciones concretas sobre el primer plan nacional de pastoral.

Todo parecía indicar que el episcopado había asimilado no solo la letra y el espíritu del Concilio, Medellín y el Documento de San Miguel, sino que también parecía que los obispos iniciarían un cambio de dirección en su modo de entender la Iglesia, la sociedad y la pastoral. Sin embargo, en el año 1970 se iba a producir un hecho que contrastaría diáfananamente con el camino recorrido: la elección como presidente de la CEA del ultraconservador Mons. Tortolo. La CEA tuvo la oportunidad de elegir a un “moderado”; sin embargo, tomó la decisión de elegir a un “radicalizado” que sería un claro paso hacia atrás en lo que se venía desarrollando en orden a la recepción conciliar y un signo de las

⁵ Cf. Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Sudamericana, Buenos Aires 2009, 530.

⁶ Cf. Fernando Boasso, “Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II”, en Azcuy, Galli y González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, 176-179.

opciones que el episcopado quería hacer: neutralizar el potencial renovador que los documentos planteaban. Lo más inofensivo sería decir que Tortolo representaba una eclesiología de sociedad perfecta, pero lo dramático del caso lo constituía el hecho de que era, además, el capellán de las FF. AA. Unía en su misma persona la conducción de la Iglesia local y la pastoral de las FF. AA. que pocos años después provocarían la mayor masacre de la historia argentina contemporánea. En relación con la presente contribución hay que decir que Tortolo y los sectores conservadores dentro de la CEA frenaron intencionalmente el desarrollo de la recepción conciliar intentando diluir las conclusiones de Medellín.

Como consecuencia de la elección anterior, en el año 1973 se disuelve la Coepal. Esta fue una de las medidas concretas en orden a frenar la puesta en práctica del Concilio y Medellín. Hubo varios elementos para la disolución de la Coepal, pero uno de ellos es que sectores episcopales boicoteaban las iniciativas de sus mismos hermanos en el episcopado que pertenecían a la Coepal.

Un paso más en orden a la centralización del poder alrededor de Tortolo fue la institucionalización desde Roma, en 1975, del vicariato castrense del que Tortolo fue nombrado primer vicario. En este contexto vale como ejemplo el siguiente extracto de una de sus homilías a los soldados:

La entrega de la vida de los soldados debe culminar como ofrenda de la propia vida, en una ofrenda de sangre, en una víctima humana. Jesucristo nos precede como enviado de Dios para recibir esa ofrenda con sus propias manos, y la muerte, como pasó con Cristo, se convierte en vida. Para salvar al pueblo y evitar toda servidumbre entre diferentes poderes se necesita de una infusión de sangre pura, una sangre redentora.⁷

De esta manera, Tortolo había alcanzado suficiente autoridad como para influir tanto en la formación doctrinal de los soldados como también dentro de la CEA, además de la estrecha relación que mantenía con sectores conservadores del país. Un detalle no menor es que Tortolo era arzobispo de Paraná y el estatus de arzobispado de una región también tenía un fuerte influjo en los sectores sociales más poderosos de Argentina.

En marzo de 1976 asistimos a la tragedia del golpe militar que iba a enlutar como nunca antes al país. En ese contexto, Tortolo deja la presidencia en mayo y es asesinado monseñor Angelelli en agosto. Angelelli representaba la concretización de muchas luchas que ya se llevaban a cabo en otros lugares de Latinoamérica, como el trabajo con los campesinos, por ejemplo. Su capacidad de asumir una eclesiología de Pueblo de Dios lo llevó a poner en práctica, en su diócesis, un plan de pastoral conjunta, entre otras muchas cosas.⁸ No está de más agregar que para la mayoría conservadora de la CEA Angelelli era una de las ovejas negras del episcopado.

Ese mismo año de 1976 comenzaba, en el seno de la CEA, la discusión alrededor de la Biblia latinoamericana. Esta versión de la Biblia latinoamericana ya había sido aprobada por el episcopado chileno, pero aun así parte de la CEA tenía sospechas de que la Biblia era subversiva y de contenido marxista en sus comentarios y en sus ilustraciones. La mayoría conservadora quería rechazar sin más la edición de la Biblia, pero la minoría renovadora pudo negociar que la Biblia saliera con un apéndice aclarativo para rechazar el marxismo y así poder calmar los ánimos conservadores. En este marco

⁷ Stephan Ruderer, "„Der Kaplan soll uns sagen, dass unser Kampf ein Kreuzzug ist“ – Das Militärvikariat und die Diktatur in Argentinien", en *Die katholische Kirche und Gewalt. Europa und Lateinamerika im 20. Jahrhundert*, eds. Silke Hensel y Hubert Wolf, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2013, 158.

⁸ Luis Oscar Liberti, "Mons. Enrique Angelelli, pastor que evangeliza promoviendo al hombre integralmente: intérprete teológico pastoral del Concilio Vaticano II y de los documentos finales de Medellín", 2005, en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/mons-enrique-angelelli-pastor-evangeliza.pdf> (13.03.19).

comienzan los preparativos de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se reunió en Puebla (1979). Los obispos con mayor poder pedían “que no se repita un nuevo Medellín”.⁹

Toda esta situación en relación con Medellín no fue distinta hasta bien entrada la década del 90. La percepción general es que después del Documento de San Miguel (1969) el episcopado puso un freno a la recepción conciliar, en parte por la situación política y eclesial argentina, en parte por la falta de creatividad del lado de los propios obispos. Recién con la elección de monseñor Karlic como presidente de la CEA (1996) se asume más claramente una eclesiología de Pueblo de Dios por parte del episcopado en su conjunto y los impulsos de Medellín, ya tamizados por Puebla y Santo Domingo.

La recepción de los teólogos: el caso de Lucio Gera

¿Por qué Lucio Gera y no otro teólogo? Es una pregunta cuya respuesta puede resultar injusta pero, a juicio de otros teólogos, Gera es el teólogo argentino más importante de la segunda mitad del siglo XX.¹⁰ Lo mismo en cuanto a su biografía, su vida “es una de estas verdades existenciales que señalan el rumbo a lo definitivo”.¹¹ Además, es uno de los representantes más importantes de la así llamada, y a mi juicio discutible, “escuela argentina”.¹² Estas son algunas de las razones por las que me he decidido a abordar la recepción de Medellín por parte de este teólogo, sin desconocer la importancia de otros como el cardenal Pironio o Rafael Tello.

En relación con Medellín, y de un modo más genérico, lo primero que subraya Gera es que implica una voluntad de concreción del Concilio leyéndolo desde la óptica latinoamericana, lo que significa no solo aplicarlo sino también reinterpretarlo. Esta reinterpretación supone un análisis socio-político-cultural no solo del continente, sino también de cada país, es decir, una lectura histórico-nacional del Concilio. Esto conduce a un nuevo compromiso del creyente, de la Iglesia toda, con una política de liberación y de denuncia vigorosa de los sistemas, estructuras y grupos opresores. Es inevitable que surja, así, una corriente de protesta social que se inclina hacia lo popular. Esto viene favorecido por el apoyo de algunos obispos cercanos al pueblo y por la aceptación de ciertos conceptos y orientaciones de Medellín.¹³

De un modo más particular, y siguiendo la pretensión de la presente contribución, resalto algunas ideas críticas de las observaciones que Gera hace a la CEA en referencia a la recepción de Medellín. En el tema eclesiológico de la pobreza de la Iglesia, por ejemplo, se observa un aminoramiento en la práctica, desaparece la perspectiva de una pobreza considerada como compromiso con el pueblo y hay un retraso y falta de audacia en las consecuencias prácticas de la pobreza. Hay timidez, comodidad, resabios de cerrazón mental disimulada que impiden abordar problemas como el de las subvenciones que el Estado hace a la Iglesia. Esto hubiera significado replantear radicalmente la relación entre

⁹ Matías Omar Ruz, *Die argentinische Bischofskonferenz und das Drama der nationalen Versöhnung. Geschichte und theologische Würdigung eines ambivalenten Vorschlages*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, 210.

¹⁰ Carlos Galli, “Lucio Gera, un precursor de la teología latinoamericana contemporánea”, 2012, en: [http://www.celam.org/observatorio-sociopastoral/detalle_noticias.php?id=NTQ=\(13.03.19\)](http://www.celam.org/observatorio-sociopastoral/detalle_noticias.php?id=NTQ=(13.03.19)).

¹¹ Virginia Azcuy, “Una biografía teológica de Lucio Gera”, en Azcuy, Galli y González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 1, 23. Una conjunción de lo biográfico y lo teológico lo constituye el hecho de que Gera fue el primer teólogo argentino en formar parte de la Comisión Teológica Internacional, nombrado por Pablo VI en 1969 y designado secretario de la subcomisión dedicada a la Teología de la Esperanza que presidía Karl Rahner.

¹² Juan Carlos Scannone, “Los aportes de Lucio Gera a la Teología en perspectiva Latinoamericana”, en Azcuy, Galli y González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 1, 456.

¹³ Cf. Lucio Gera, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, en Azcuy, Galli y González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 1, 513.

ambos.¹⁴ Los obispos tampoco cuestionan las múltiples conexiones que los modos de sostenimiento económico de la Iglesia tienen con un sistema o mentalidad capitalista liberal, por ella misma condenada.

Además, para Gera, la fe está llamada a realizarse como acontecimiento histórico en un pueblo. Es por eso que el camino consiste en identificarse no con un Estado o Gobierno, sino encarnarse en el pueblo. Este es un aporte muy original: la dimensión del mundo, de lo temporal, no permanece en un enunciado abstracto, sino que se concreta con las fórmulas “pueblo” y “pueblo argentino”. Pero ¿qué es concretamente el pueblo?, ¿dónde está el pueblo?, ¿en qué consiste encarnarse en el pueblo? El pueblo está ahí donde tienen vigencia los valores evangélicos de liberación, fraternidad, igualdad, dignidad, justicia, creatividad-originalidad y una cierta magnanimidad necesaria para constituirse en agente ante los desafíos de la historia. Por eso es importante descubrir dónde está el pueblo desde una perspectiva histórica, desde una interpretación histórica de los signos de los tiempos.¹⁵

Esta impronta dada por Medellín, pero ya señalada por el Concilio, de poner en el centro de la pastoral al pueblo es, de alguna manera, recriminada por Gera cuando afirma que la Iglesia institucional se ha inclinado hacia la derecha. Y el teólogo se pregunta si la singular experiencia histórica de Latinoamérica no está indicando que las iglesias de la Patria Grande, la de Argentina, están llamadas a introducir la variante de elegir la izquierda. Sin embargo, la CEA se ha decantado más bien por una derecha que conlleva una mentalidad institucionalizante, que queda satisfecha con poseer los medios, los instrumentos, aun cuando la posesión de los mismos no dé lugar a que acontezca vital e históricamente la fe. Una actitud semejante se pone de manifiesto en el ámbito político: la derecha tiende a instaurar una alianza de la Iglesia con el Estado.¹⁶ El siguiente comentario de Gera desliza también una crítica a Roma y muestra, indirectamente, que

todo esto pone en el conjunto de la Iglesia argentina una contradicción fuerte. Nuestra Iglesia, destruida en sus cuadros después de la Colonia, ha sido reorganizada directamente por Roma, la cual a través de la formación de su clero y obispos le ha impreso una marcada tendencia jurídicista, normativista e institucionalizadora. Entra así en colisión con un despertar carismático y una línea de identificación con el proceso histórico nacional, que busca crear una Iglesia que se dé más como acto que como instrumento: más como vida e historia real que como medio. Ello se agrava por el hecho de que la voluntad institucional implica un manejo del poder y la tentación de identificarse con el poder civil; datos que entran en contraste con la modalidad de pobreza que busca adoptar la línea de revolución sociopolítica, pobreza que es entendida como protesta contra el poder y denuncia de una Iglesia que quiere acercarse a él.¹⁷

Unida a estas tendencias, Gera también cuestiona la falta de valentía del episcopado. Si se compara con la declaración de San Miguel, puede notarse un retroceso en referencia a la moderación, equilibrio y búsqueda de unidad que se advierte en las declaraciones. Pareciera originarse, según Gera, una especie de complejo de timidez o de neutralización mutua que se apodera de los obispos en la Asamblea y esta situación se expresa o manifiesta en los temores, vacilaciones, reticencias y una cierta desorientación que se comunica luego a todo el cuerpo eclesial. Es como si el ansia por mantener la unidad impidiera profundizar las contradicciones, anulando toda capacidad de opción. De ahí que las conclusiones sean generalmente pobres con un marcado tono ecléctico y difuso, salvo excepciones.¹⁸

¹⁴ Cf. *ibidem*, 522.

¹⁵ Cf. *ibidem*, 529.

¹⁶ Cf. *ibidem*, 544.

¹⁷ Cf. *ibidem*, 545.

¹⁸ Cf. *ibidem*, 547-548.

El principal recurso humano que ha sido permeable a Medellín y San Miguel han sido los sacerdotes. Como afirma Gera, “durante los últimos veinte años de la Iglesia argentina, los planteos más profundos, las opciones más claras, se han originado desde el clero”.¹⁹ Sin embargo, la CEA prefiere un clero pasivo y carente de creatividad tratando de disuadir o acallar a los inquietos problematizadores.²⁰ El proceso de confrontación parece ineludible porque ni las declaraciones de Medellín ni las de San Miguel han logrado dar una unidad al cuerpo eclesial argentino.

Todas estas observaciones de Lucio Gera están dentro de lo que él ha llamado “las contradicciones en la Iglesia argentina”²¹ y que no tienen otro propósito que mostrar la distancia que existe entre Medellín y el Documento de San Miguel, por un lado, y la realidad de la Iglesia local, por otro. El énfasis está puesto, principalmente, en el episcopado por ser el principal responsable no solo de la redacción de los documentos, sino también de su puesta en práctica.

Reflexiones finales: el acontecimiento supera al texto

Quisiera terminar subrayando que el proceso de recepción de Medellín se ha ido dando de manera cuasiinconsciente gracias a la distancia histórica y gracias a las sucesivas asambleas latinoamericanas de Puebla, Santo Domingo y Aparecida que asumieron, cada una de ellas y a su manera, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Todavía podría hacerse un análisis más cuantitativo para observar las veces que Medellín, como texto, está citado, por ejemplo, en los sucesivos documentos. Esto puede quedar para otra investigación. Lo importante es advertir que lo que Medellín significó como acontecimiento hoy tiene una enorme significación para la elaboración de la autoconciencia eclesial regional.

Por otro lado, un papa latinoamericano no puede no ser sensible a la realidad de pobreza e inequidad del continente de donde proviene. Es por eso que, en sus escritos, puede advertirse que los planteos de Medellín están asumidos con claridad. Además, y de no menor importancia, los nombramientos episcopales de Francisco para Argentina son el signo de una nueva perspectiva eclesiológica que ha abandonado el esquema de *societas perfecta* porque los nuevos obispos han sido formados en una eclesiología de Pueblo de Dios. Esto también permite una mayor permeabilidad a la hora de la cooperación en la tarea pastoral con los laicos y los sacerdotes, y la inserción casi plena del episcopado en la realidad social de la Iglesia que pastorea. Si Medellín significó un punto eclesiológico disruptivo entre un modo de ser Iglesia marcado por la ideología de la *societas perfecta* y otro modo caracterizado por la referencia al Pueblo de Dios, el actual pontificado parece tener la intención de profundizar en esa disrupción para dejar un esquema y asumir definitivamente otro.

Finalmente, es esperanzador advertir que la teología, en general, tiene una mayor velocidad de recepción que un cuerpo episcopal en lo que hace a la reflexión sobre determinados acontecimientos. Si, como apunté más arriba, existió la intencionalidad por parte de la CEA de no asumir inmediatamente los planteos de Medellín, por un lado, y a la vez existía la lucidez de algunos referentes teológicos por asumir responsablemente Medellín, por otro, esto significa que la teología tiene todavía un enorme potencial liberador. Y a mi juicio esto constituye uno de los principales signos de los tiempos latinoamericanos.

¹⁹ Cf. *ibidem*, 550.

²⁰ Cf. *ibidem*, 550.

²¹ Cf. *ibidem*, 540.

PEDRO R. LIRA, OBISPO (1915-2012). UN “PASTOR PENSANTE” CON EL EMPUJE DEL CONCILIO Y MEDELLÍN

Pablo María Pagano Fernández

Introducción

Se intenta con este aporte presentar la figura del obispo Pedro Reginaldo Lira (1915-2012; en adelante don Pedro), que nació, vivió y pastoreó teologizando y enseñando hasta su muerte en Salta, al noroeste de Argentina, salvo el lustro que actuó como primer obispo de San Francisco, provincia de Córdoba (1961-1965). Estimo acertado que se lo haya propuesto como una de las “figuras eclesiales destacadas en los momentos de cambio” de Medellín, pues considerar su personalidad de pastor y teólogo puede contribuir a la renovación y reforma de la Iglesia argentina y latinoamericana en el siglo XXI. Este reconocimiento incide también en provecho de la propia iglesia local de Salta, tentada a silenciar o deformar su memoria y legado, como sucedió con el profeta Jesús en su pueblo (cf. Mc 6,4). Por su parte, la expresión “pastor pensante” en el título de esta ponencia caracteriza bien al obispo salteño.¹ A las connotaciones eclesiales e intelectuales del término se agregan las del trasfondo geocultural –las de su *Sitz im Leben*, digamos– en cuanto señalan, como en los pastores y pastoras de nuestras montañas, el *ethos* del hombre “enraizado sintónicamente a su tierra natal”, como él lo expresara de sí mismo. En el contexto de la llamada “teología argentina” sería posible abrir una nueva y original perspectiva.

Se plantean condicionamientos a la hora de intentar una investigación sistemática de la figura y el pensamiento de Pedro Lira, porque es muy escaso el recurso bibliográfico sobre alguien que prácticamente nada escribió. “*Confessor fidei*” más que “profesor *fidei*” –si se permite la expresión–, la suya es una “teología de pie”, proclamada, no “sentada” y académica; es cultivada, por cierto, pero carece de “notas al pie de página”; son “sapiencial” y “profética” –los dos modos del discurso teológico, según

¹ También se atribuyó esta caracterización al obispo de Chiapas (México), Samuel Ruiz: “Don Samuel no ha sido un teólogo de oficina, escribiendo libros y dictando conferencias; ha sido un pastor pensante y comprometido con su propia realidad, contemplando en el rostro de los pobres la presencia de Jesús”. En Mario A. Flores Ramos, “Adiós, Don Samuel”, *Desde la fe. Semanario católico de información y formación*, 30.01.2011, en: <http://www.desdelafe.mx/index.html> (20.05.2018).

G. Lafont—,² ofrecido en homilias, clases de teología, alocuciones cívicas, conversaciones de sobremesa, etc. Don Pedro organizó su copiosa “producción teológica” en un espacio que denominó “Servicio Santa María de la Palabra” para posibilitar el acceso al registro de sus actuaciones.³ Hasta ahora, lo único editado propiamente suyo es el libro *Volver del desierto con el poder del Espíritu. El legado cultural de Pedro R. Lira, obispo salteño*, publicado por la Universidad Católica de Salta en 2016.⁴ Por su amplia temática en perspectiva pneumatológica, esta obra puede considerarse como una síntesis de su pensamiento y de la autocomprensión de su vida. Junto a esas fuentes, se ha de recurrir también al testimonio vivo de quienes han acompañado a Lira en sus variados escenarios. Tenemos por delante un complejo trabajo que apenas está en sus comienzos.

He optado acá por un enfoque narrativo cercano a lo que se llama “biografía como teología”.⁵ Mediante una periodización de su “existencia teologal” intento perfilar al hombre cristiano, de personalidad vigorosa y libre, renuente a someterse a los estándares de comportamiento y discurso a los que están sujetos especialmente los clérigos. Se ponen de relieve ciertos temas utópicos teológicos y pastorales vigentes en su itinerario de pastor pensante, los que se podrán estudiar posteriormente de modo sistemático. Al terminar, sugiero la posibilidad de una proyección de su figura con el propósito de dar “visibilidad” a alguien que forma parte de “esa gran nube de testigos” que, con el empuje del Concilio y de Medellín, acudieron “resueltamente al combate, fijando la mirada en Jesús, el iniciador y consumidor de nuestra fe” (Hb 12, 1-2).

Períodos de una “existencia teologal”

Pedro Reginaldo Lira Aguirre nació el 7 de septiembre de 1915 y murió el 11 de diciembre de 2012 con 97 años de edad, 74 desde su ordenación presbiteral y 54 como obispo. Testigo de una centuria signada por los avances y fracasos de la razón instrumental y el imperio del “paradigma tecnocrático”, causante de una crisis ecológica y social sin precedentes (cf. *Laudato Si'*, 101-136), P. L. identifica los desafíos propiamente teológicos planteados al cristianismo en el horizonte abierto del tercer milenio:

¿Quién es tu Dios? ¿Saben todos los cristianos y todos los pastores quién es su Dios, que es el Dios de Jesucristo?; ¿que no se puede aceptar un monoteísmo sin más ni más, para decir en un falso irenismo ecumenista: sí, total es lo mismo; bueno, ellos son monoteístas, nosotros también? ¿No, yo no soy monoteísta! Este es un planteo a fondo, que tiene unas consecuencias enormes: si no rescatamos la identidad trinitaria, la “perijóresis”, no tenemos proyecto del hombre [...]. Frente al ateísmo no tenemos otra solución.

² Cf. Ghislain Lafont, *La sabiduría y la profecía. Modelos teológicos*, AbeBooks, Salamanca 2007, 13-20.

³ Se encuentra abundante registro de homilias y de algunas lecciones magistrales y alocuciones; existen notas periodísticas y unas pocas homilias transcritas y publicadas. Aquí se consulta especialmente Pedro Lira, “La espiritualidad del teólogo”, en *Encuentros de teólogos y teólogas del NOA*, Felipe Medina, Pablo Pagano, Oscar Tapia y Marcelo Trejo, Salta 2009, 133-143.

⁴ Cf. Pablo María Pagano Fernández (ed.), *Volver del desierto con el poder del Espíritu. El legado cultural de Pedro R. Lira, obispo salteño*, Salta 2016. El libro resulta de la transcripción, en su primera parte, de ocho meditaciones ofrecidas al presbiterio salteño el año 1998, “año del Espíritu Santo”, en preparación al Jubileo del 2000. En la segunda parte se transcriben las palabras que señalan el sentido teológico y comunitario de la donación de su campo “Orco Huasi” (del kechua, “Casa del cerro”) a la iglesia y presbiterio de Salta.

⁵ Cf. Virginia Azcuy, “El lugar teológico de las mujeres”, *Proyecto* 39 (2001): 11-34, especialmente 23-26.

Estos desafíos plantean una concreción trinitaria y “comunal” en la Iglesia:

Y ésta será la gran cuestión eclesial del siglo que viene: si la Iglesia aparece como signo de la “koinonía” trinitaria y muestra cómo se puede vivir en comunidad, coparticipando solidariamente y le puede decir al mundo rico: “¡Señores, ustedes tienen que ser solidarios!” [...]. Un desafío tremendo y trágico que le va a exigir a la Iglesia, por supuesto, una revisión a fondo, porque esta visión de “koinonía” le plantea a la Iglesia no desbalancear ni hacer primar la anatomía sobre la funcionalidad de los órganos, o sea sobre los carismas. Hasta hoy está funcionando al revés. Desde un monoteísmo, no digo profeso, sino [más bien] vivido, estamos armando una Iglesia piramidal, no una Iglesia de la “koinonía”.⁶

Primer período (1938-1965): hombre de Iglesia, laborioso y creativo

Formado en seminarios tridentinos, el menor de Salta, el regional de Catamarca con los padres del Verbo Divino y el pontificio de Buenos Aires con los padres jesuitas, don Pedro conoció la teología y las estructuras de la *Societas perfecta*.⁷ De regreso a Salta, es ordenado presbítero el 21 de septiembre de 1938. Dotado de una singular capacidad jurídica, asume cargos eclesiásticos: fiscal, canónigo, vicario general. Estudioso de los *loci theologici alieni* de la teología (Melchior Cano), la filosofía y la historia, los enseña en colegios e institutos superiores y los inserta en su reflexión y proclamación, por ejemplo cuando el arzobispo de Salta, Roberto J. Tavella, que reconoce en el joven presbítero el carisma de la “oratoria sagrada”, le cede el púlpito en ocasiones particularmente difíciles. Así, por ejemplo, se le encomendó la palabra en agosto de 1950, coincidiendo entonces la fiesta de la Asunción de María (15 de agosto; el dogma fue declarado el 1.º de noviembre) con el primer centenario de la muerte del Gral. San Martín (17 del mismo mes). Superando antinomias ideológicas entre una “Argentina católica y mariana” y una “Argentina laica” del “santo de la espada”, como la historiografía liberal llamó al gran estratega de la libertad de Chile y Perú, don Pedro planteó que hay motivos antropológicos e históricos en ambas celebraciones que no deberían divorciarse, so pena de falsificar la historia y equivocarse en la identidad nacional.⁸ Por otra parte, el entusiasta asesor de Acción Católica –ese “brazo largo de la jerarquía”– ensayó pioneras formas de excursionismo y campamentos juveniles; cuarenta años después, con idéntica convicción pedagógica, los reclama para la formación de los futuros pastores:

Todas estas montañas de atrás, desde Potrero de Linares, Incahuasi, Pascha, todo eso: cincuenta tipos, un mes entero en la montaña; dura la conducción pero le poníamos todo lo que ayudaba a la ecología criolla e incluso yo me hacía ayudar por especialistas en geología, en mineralogía y en botánica, que nos acompañaban para irle descubriendo a esa muchachada que no estaba tan contaminada. [...] ¿¡Por qué nuestras montañas no están llenas de boliches, de boliches ecológicos, pobladas de

⁶ Pagano, *Volver del desierto*, 39, 41, 107-108; cf. Bruno Forte, *La Iglesia, ícono de la Trinidad*, Salamanca 1992.

⁷ En aquellos años el historiador eclesiástico Cayetano Bruno publicaba en Salta su artículo “Aspecto jurídico del poder eclesiástico”, en *Humanidades. Revista del Instituto de Humanidades de Salta* 2 (1949): 25-31, aquí: 26-27: “La Iglesia es una sociedad monárquica en el sentido técnico del vocablo [...]. En la Iglesia el elemento democrático queda del todo excluido, ‘dado que no corresponde derecho alguno al pueblo’ (Cavagnis), aunque admitamos en la constitución jerárquica de la Iglesia algún elemento ‘aristocrático’ y hasta ‘democrático: democrático ‘por cuanto cualquier cristiano de entre la multitud puede ser elevado al honor del episcopado, si se lo juzga digno de ese cargo’ (Belarmino); [...] aristocrático ‘puesto que los obispos no son simples vicarios del Papa, sino verdaderos príncipes de la Iglesia, con poder propio y ordinario’ (Ortolan)”.

⁸ El Instituto Sanmartiniano de Salta lo nombró “presidente honorario vitalicio”. Para una visión crítica sobre estas décadas, cf. Cristina Liboreiro et al., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires 1992, especialmente los estudios de Fortunato Mallimaci (1900-1960), M. Moyano (década del 60) y L. Pérez Esquivel (1973-1983).

muchachos vigorosos, amantes, contemplativos de la montaña, que tendrían renuencia y asco de matar sus auroras y asesinar sus mañanas en los boliches nauseabundos de alcohol y de humo!? Es una escuela que hemos dejado escapar.⁹

Se puede decir que el principio de la encarnación del “Logos” por obra del Espíritu Santo –inescindible y sinérgicamente trinitario, cristológico y pneumatológico– es razón y “leitmotiv” de la espiritualidad, de la teología y de la praxis pastoral y pedagógica de don Pedro; es criterio fundamental para detectar toda parcialización de lo humano y de lo cristiano que tuviera sabor docetista.¹⁰

Pío XII lo llama al episcopado (ordenación el 7 de septiembre de 1958; tenía 43 años de edad) y Juan XXIII lo destina como primer obispo de San Francisco de Córdoba (1961). En el cenit de su vida, cerca de los 50 años, participa del Concilio Ecuménico Vaticano II y regresa habiendo entendido que el Sínodo Universal proyectaba una “Iglesia en salida” que, en *suaggionamento*, era lanzada al mundo liberada de una amenazante intimidad “autorreferencial”, para decirlo con palabras de Francisco:

¿Qué ha hecho el Concilio? Sacarla a la Iglesia de su intimidad, de su parcelamiento espiritual y angelista. Los angelismos, como los docetismos, nos han perseguido y nos ha deformado. San Pablo lo denunció, allá, a los colosenses. Y en el orden moderno se han juntado todos los racionalismos que han pasado a ser un angelismo, como lo decía Jacques Maritain: el angelismo primero, cultural, que ha sufrido el Occidente es el de Descartes. ¡No somos ángeles, no tenemos la mente angélica, somos hombres! Y el Concilio Ecuménico Vaticano II la sacó a la Iglesia y la abrió, la lanzó a su dimensión humana, al cuidado de sus hermanos, a sentirse humana, y a saber que el proyecto cristiano no es nada más que una ho-mi-ni-za-ción.¹¹

Don Pedro citó repetidas veces la tesis de K. Rahner sobre la significación fundamental y permanente del Vaticano II, en cuanto acontecimiento comparable con la actuación de San Pablo para sacar, en aquel entonces, a la Iglesia del marco judaico y abrirla al mundo pagano helenístico. Con el Vaticano II, la Iglesia sale del contexto europeo y romano para hacerse propiamente “mundial”.¹² Pero el Concilio provocó en los obispos un *shock* que no todos pudieron asimilar: “Tuvimos que bajar las estanterías así, ¡paf! Algunos las pudimos bajar, pero otros no las pudieron bajar [...]. Algunos lloraban en nuestras pensiones”.¹³

Y sucedió que el “coya del cerro”[sic], trasplantado como obispo a San Francisco en la pampa húmeda, enfermó de asma. Después de cinco años, por indicación médica, decidió renunciar y retornar a Salta (1965. Cf. *Código de Derecho Canónico*, 401.2). A pesar de las murmuraciones, tenía razones para ello: “No era justo hacer depender a todo el rebaño de la salud del pastor”, afirmó alguna vez.¹⁴ Vivió atento al mandato de Jesús de permanecer en la Palabra de la Verdad que nos hace libres (cf. Jn 8, 31-32) y asumió

⁹ “Yo digo: ¿No está también la pedagogía de Dios para formar al hombre y para formar al pastor? ¿Ustedes creen que se conforma un pastor que no tenga cuidado con la dimensión ecológica? [...]. ¿Por qué hemos perdido la escuela del Señor Jesús de la montaña?": Pagano, *Volver del desierto*, 83-84.

¹⁰ Cf. la centralidad de la tercera meditación: “El Espíritu Santo y Cristo”, en Pagano, *Volver del desierto*, 63-74; lección magistral “El Evangelio de la vida a los 80 años”, Salta 1995 (registro en DVD).

¹¹ Pedro Lira, lección magistral “Jubileo 2000. Claves para su interpretación”, Salta 1996 (registro en DVD). Para Pedro Lira el Jubileo 2000 fue ocasión de importantes reflexiones sobre el Concilio y su proyección en el siglo XXI. Cf. además L. Liberti, *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II*, tomos 1-3, Buenos Aires 2018; Peter Hünermann, *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Santiago de Chile 2014.

¹² Cf. Lira, *La espiritualidad del teólogo*, 142; Karl Rahner, “Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils”, en *ibidem*, *Schriften zur Theologie*, tomo 14, Einsiedeln 1980, 287-302.

¹³ Pagano, *Volver del desierto*, 35.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 106, 163-164, 172.

el despojo transfigurador y dinámico del Espíritu. Fue su estilo y enseñó con su maestro Pablo que “el Señor es Espíritu y donde está el Espíritu del Señor está la libertad” (2 Co 3,17).¹⁵

Segundo período (1966-1989): “sembrador de la Palabra” en las turbulencias de la Iglesia y del país

Libre de ambiciones institucionales, don Pedro asume como obispo auxiliar de Salta (1966) dispuesto a comprometerse en las nuevas dinámicas de la “primavera postconciliar” que se viven en América Latina como proceso de “recepción selectiva y creativa del Concilio”.¹⁶ El lema de Medellín fue “buscar una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, a la luz del Concilio Vaticano II”.¹⁷ Porque hace suyo tal programa acompaña las turbulencias de la renovación eclesial, por ejemplo el Movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo, al que está cercano el obispo de Avellaneda, Jerónimo Podestá, que se ha comprometido a fondo con la *Populorum Progressio* de Pablo VI. Retirado de su cargo episcopal (1967), Podestá causó un gran “lío” –en el decir de Francisco–¹⁸ respecto de lo cual señalo solo dos líneas: la eclesial y la sociopolítica.

1. Línea eclesial: don Pedro acompaña con fraternidad evangélica al obispo amigo que ha formado una familia, así como, por su lado, lo hace Hélder Câmara. Este emblemático caso argentino, el movimiento de organizaciones nacionales e internacionales de miles de sacerdotes casados y los documentos emitidos por estos colectivos –una literatura teológica ausente en la enseñanza de la eclesiología–, constituye aún hoy un grave reto y la oportunidad de ensayar las demoradas reformas del ministerio sacerdotal (celibato optativo, ordenación de los *viripro-bati*, ministerio de las mujeres, etc.). Se sabe que estas cuestiones están presentes no solo en la opinión pública, sino en el sentir del pueblo creyente (*Sensus fidei fidelium*) y están activas en el pensamiento teológico.
2. Línea sociopolítica: la crisis de las dictaduras militares y la solidaridad de los Estados latinoamericanos activada por el conflicto de Malvinas (1982) llevan a Podestá, Lira, Frigerio, Darcy Ribeiro y otras personalidades latinoamericanas a redactar y firmar el Manifiesto por una América Latina Solidaria e Integrada.¹⁹ Don Pedro ve en todos esos desarrollos los frutos conciliares del Espíritu: “Bastaría recorrer nada más que las propuestas florecientes de las instancias teológicas que significan Medellín, Puebla, y por sobre todo, las nuevas teologías que son realmente maravillosas y consoladoras”.²⁰

Junto a la cátedra de Teología en la recién fundada Universidad Católica de Salta (1966) y otras actividades docentes, don Pedro se ofrece como párroco de San Juan Bautista de la Merced (1975), donde acoge y se compromete con la Renovación Carismática Católica, que prefería llamar, junto con

¹⁵ Cf. ibidem, 52; Lira, *La espiritualidad del teólogo*, 134, 140-141.

¹⁶ Cf. Segundo Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio. América Latina en las conferencias de Medellín y Puebla”, en *La recepción del Vaticano II*, eds. Giuseppe Alberigo y Jean-Pierre Jossua, Madrid 1987, 86-101.

¹⁷ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, Introducción, Córdoba 1969, 16.

¹⁸ Sin especiales interpretaciones, empleo aquí “avant la lettre”, la expresión del papa. Cf. “Encuentro del Papa Francisco con jóvenes argentinos en Río de Janeiro”, en: <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-discurso-del-Papa-francisco-en-encuentro-con-jovenes-argentinos> (23.05.2018).

¹⁹ Cf. Clelia Luro de Podestá, *Jerónimo Obispo, un hombre entre los hombres. Su vida a través de sus escritos*, Buenos Aires 2011, 531-538, 119-121.

²⁰ Pagano, *Volver del desierto*, 57. Cito solo a modo de ejemplo la obra clásica de Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomos 1 y 2, Madrid 1990.

Y. Congar, “Renovación en el Espíritu”. Advirtió que esta “floración pneumatológica del Concilio” podía convertirse en un nuevo pietismo si no se la orientaba mediante una seria iluminación teológica. En este servicio es solicitado desde México, Chile y Bolivia.

Después de haber sido treinta años profesor de filosofía, haber andado en el Concilio y con las teologías y haber visto cómo hay que tirar las estanterías y hacer de nuevo, ya no caben ingenuidades. Estaba en el año '76 en México [...] y me encontré con el ECCLA [Encuentro Carismático Católico Latinoamericano]. Presidí una Misa con 250 o 300 sacerdotes y una de las cosas que más me llamó la atención fue [constatar] cómo un conjunto de no menos 50 sacerdotes se había ido de la Iglesia, y otros estaban yéndose hartos, hartos de la Iglesia. Y estaban ahí, volviendo, porque al fin habían empezado a entender lo que es el cristianismo, lo que es la Iglesia, lo que es el Reino del amor y de la libertad. [...] Fueron razones teológicas las que me movieron a mí, como párroco de La Merced, a lanzarme, con la ventaja de que yo era obispo –si no lo hubiera sido, no habría podido hacerlo en ese momento–.²¹

Consustanciado con el apóstol Pablo en su experiencia de la Palabra divina, don Pedro vive la “imbricación de su personalidad en su teología”.²² Sufre la Palabra que lo desvela y moviliza como a Jeremías (cf. Jer 15,16). Ante el presbiterio de Salta, meditaba:

Hermanos, es fundamentalísimo que nosotros revisemos en este momento nuestra funcionalidad pastoral relacionada con la Palabra. ¿Es nuestro primer sueño la Palabra? ¿Nos arguye, nos pincha y nos levanta como a Jeremías? [...]. ¿Están [ustedes] angustiados por la Palabra? Yo hace tiempo que sí, fíjense. Y cada vez que tengo que trabajar en exposiciones, el Espíritu me pega cada sacudida [...]. Me levanta y trabajo, cosa que nunca creí hacer; trabajo y vuelvo otra vez cansado, y sigo.²³

Sembrador “todoterreno” de la Palabra, como el sembrador de la parábola (cf. Mc 4,3-9) y experto en lo que hoy se llama “animación bíblica de la pastoral”, don Pedro entregó su teología sapiencial “con toda ‘parresía’” (cf. Hch 28,31) tanto desde los púlpitos catedralicios y universitarios como junto al pueblo en los parajes del campo y en las periferias urbanas. Estas formas y contenidos de su “parádosis” o *traditio* los profundizaba luego en la intimidad de las eucaristías domésticas y en las conversaciones de sobremesa celebradas en su hogar, en casa de los amigos o en comunidades de base (cf. Mc 4,10-12); de ello es testigo el que esto escribe (cf. Jn 19,35).

Lejos de toda “mundanidad espiritual”, esa “tremenda corrupción con apariencia de bien” que nos amenaza “bajo ropajes espirituales y pastorales” (cf. *Evangelii Gaudium*, 97), P. L. renuncia como obispo auxiliar antes de los 75 años (1978. Cf. *Código de Derecho Canónico*, c. 411) para cultivar con mayor dedicación su vocación de teólogo y sembrador de la Palabra. Sin claudicar de su pasión pastoral, asume la parroquia rural de La Caldera, a 20 kilómetros de la ciudad de Salta, y fija su residencia en un solar de su propiedad, el “Orco Huasi”, en La Calderilla.²⁴ Acompañado por campesinos que lo aprecian como padre, se reafirma el hombre integral, horticultor, contemplativo y poeta, estudioso y misionero. Acoge a todos en su mesa: familiares, amigos y poetas, grupos eclesiales y personas que vienen del extranjero; baja regularmente a la ciudad para sus clases en la

²¹ Pagano, *Volver del desierto*, 57-59. Cf. Yves Congar, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1983, 349-415.

²² Cf. Joachim Gnilka, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Barcelona 1998, 180. Cf. el capítulo 7, “Pablo, el hombre”: 279-287.

²³ Pagano, *Volver del desierto*, 102.

²⁴ “Este valle llegó a mis manos por una generosidad de un matrimonio tradicional de La Caldera, al cual yo acompañaba recién recibido a los 23 años. Y ellos, criollos, me acriollaron más, me hicieron más gaucho [...]. Y me empecé a anclar acá” (Pagano, *Volver del desierto*, 171-172).

universidad y otras actividades. Con lucidez y oportunidad, asume la coordinación de un original proyecto ecuménico kerigmático, o de primera evangelización, junto a predicadores evangélicos y católicos de Estados Unidos y de México (1985-1986). Ni la Iglesia local ni las congregaciones evangélicas participantes supieron dar continuidad a aquella oportuna iniciativa.²⁵ Finalmente, tras casi una década de residencia en el Orco Huasi (1979-1989), vuelve a la ciudad para asegurar un mejor cuidado de su salud, aunque continúa frecuentando su lugar rural.

Tercer período (1990-2012): pastor pensante que va “caminando en esperanza”

Fiel a su carisma, don Pedro se moviliza hacia muy diversos sitios. Importantes fueron sus viajes a las ciudades de Córdoba y Buenos Aires para promover el “federalismo de la fe” –una fórmula suya para nombrar a la Iglesia local con las riquezas de su tradición–, iluminando con memorables homilias teológicas a los residentes salteños que anualmente se nuclean en torno a la secular devoción del Señor y la Virgen del Milagro.²⁶ Lo reciben también comunidades del interior de Salta y del “Impenetrable”, en la provincia del Chaco, para alentar, en ocasión de sus fiestas patronales, la fe y la dignidad de los pequeños agricultores, a menudo acosados por latifundistas que los desplazan, arrasando casas, cultivos y selvas con sus topadoras; trágico desastre ecológico e injusticia que sucede en toda América Latina. Lo recibe también Tilcara, en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, donde dirige unas históricas jornadas formativas para líderes de comunidades campesinas de base. Como “hombre pneumático” con “la mente de Cristo”, gracias a una sufrida y sostenida experiencia del Espíritu (cf. 1 Co 2,12-15), don Pedro, de 83 años, ofrece en un “retiro pastoral” del presbiterio salteño (febrero de 1998) una serie de meditaciones pneumatológicas que pueden considerarse una síntesis de su madurez teológica, cultural y pastoral, a la vez que significan el testamento espiritual para “sus hermanos pastores”.²⁷

Es destacable que este “geronte”, en el sentido de los griegos y de las sociedades tradicionales, fue mejor valorado por la ciudadanía salteña, por el mundo de la cultura y por el pueblo fiel, que por la Iglesia jerárquica. “Sus trabajos han ofrecido una vigorosa sabiduría, resultado del atento estudio de nuestra realidad histórica y de la reflexión filosófica y teológica, y le han consagrado como una de las figuras representativas del quehacer intelectual de la Provincia”; de esta manera se expresaba la Universidad Católica de Salta al designarlo “profesor emérito” (1995). El Gobierno de la Provincia de Salta y la municipalidad de la ciudad lo nombraron “ciudadano ilustre de la Provincia de Salta” (2004).²⁸ Su presencia cultural en la comunidad cívica marca su talante de teólogo y el estilo de su propia existencia. Iluminado por el texto de Ef 5,9 –“el fruto de la luz es la bondad, la justicia y la verdad”–, aquel talante tiene tres rasgos: a) la “bonitas” del teólogo que percibe la bondad de todas las cosas porque están en el plan del Dios Amor (cf. Rom 8,28), por eso la alegría y el sentido del humor pertenecen a la vocación del teólogo; b) la visión integral de la realidad, empezando por las periferias, por donde anduvo Jesús y por donde necesariamente debe andar el teólogo, “allí, en donde nadie tiene interés

²⁵ Sobre la importancia, urgencia y dificultad de los desafíos del evangelismo en América Latina, cf. Margit Eckholt, “La importancia creciente del pentecostalismo”, en *La Iglesia en la diversidad. Esbozo para una eclesiología intercultural*, ed. Margit Eckholt, Santiago de Chile 2014, 223-254 (con abundante bibliografía).

²⁶ Cf. Homilias de Mons. Pedro R. Lira sobre el Milagro, Servicio Santa María de la Palabra (CD Audio), Salta (sin año).

²⁷ Cf. supra nota 4.

²⁸ Cf. Universidad Católica de Salta, Resolución Rectoral n.º 220 (31.08.1995); decreto del Poder Ejecutivo de la Provincia de Salta n.º 2441/04 (25.10.2004).

de exhibirse”; c) la libertad martirial, fruto del insobornable amor por la verdad, capaz de soportar el “martirio” aun dentro de la propia Iglesia.²⁹

Don Pedro puede constatar que después del Concilio ha ocurrido una rectificación de las orientaciones originales y un desperdicio del impulso pentecostal, y hasta se anima a pensar en un nuevo concilio; vislumbra incluso, diez años antes de la elección de Francisco, la posibilidad de un papa argentino. Pero más le preocupa el rol que juegan los teólogos en relación con el Gobierno y con los rumbos de la Iglesia:

La gran propuesta del Concilio Ecuménico Vaticano II quedó en gran parte frustrada. Y duerme ahí. Fermentos del Espíritu... Obispos que dicen: –Hay que proceder a un nuevo Concilio [...]. ¿Qué va a pasar? Aquel... el Espíritu Santo... Pero necesita un instrumento que haga de capitán apto para el bajel que debe cruzar las tormentas de hoy. Y ese capitán, por el cual oramos, Señor, ¿va a ser un argentino? No se admiren: el Espíritu hace algunas travesuras tan grandiosas en la historia, que a lo mejor tenemos todavía un argentino piloteando la nave de Pedro, pero ¿con qué capitanes?, ¿con qué oficialidad? Los teólogos. ¿Es que no hay pastores? Sí, hay pastores. Pero la luminosidad como carisma, la capacidad del bien y de empuje martirial son específicamente teologales, de los teólogos. Que el Señor los encuentre a Uds. allí.³⁰

En los últimos años, cuando le preguntaban sobre su estado de salud y de ánimo, don Pedro respondía con invariable vitalidad: “caminando en esperanza”. El término de esa esperanza es la plenitud de la recreación, la “pneumatización” del cuerpo y de la vida en la gloria del último Adán.³¹ Fiel a su vocación sapiencial profética, anhela continuar en camino como Moisés y anima a los demás a hacerlo (cf. Dt 34,7).³² Por ello cuida su salud, su lucidez mental y sus vínculos, genera proyectos y los anuncia abiertamente.

Proyección: Pedro Lira, vivo en espíritu, no descansa

Antes de su pascua, acaecida el 11 de diciembre de 2012, y desde el Orco Huasi, don Pedro Lira hizo dos anuncios de importancia: el 26 de octubre de 2011 y el 7 de septiembre de 2012, cuando celebraba sus 97 años.³³ En ambas oportunidades dio testimonio de su tradición sostenido por la presencia de “Nuestra Señora de los Campos”, María Auxiliadora, Patrona del Agro Argentino, cuya imagen erigió allí en 1966. También teologizó sobre el futuro de su legado fundado en la esperanza abrahámica que consiste en “la convicción de que en el trasfondo del acaecer histórico está Dios y para Dios no hay nada imposible. Cuando los hombres aprendan esto, habrán aprendido la base de la cultura”.³⁴ Los dos anuncios pueden significar sendas perspectivas abiertas para considerar una proyección de su figura y de su pensamiento.

²⁹ Cf. Lira, *La espiritualidad del teólogo*, 138-143.

³⁰ *Ibidem*, 142-143.

³¹ Cf. Pagano, *Volver del desierto*, 72. Cf. 1 Co 15,44-46; 2 Co 4,16: “Por eso no nos desanimamos: aunque nuestro hombre exterior se vaya destruyendo, nuestro hombre interior se va renovando día a día”.

³² Cf. “Carta a los beneméritos pastores de la Arquidiócesis de Salta (septiembre 2009)”, en Pagano, *Volver del desierto*, 159.

³³ Cf. Pagano, *Volver del desierto*, 163-173. La prensa salteña se hizo eco de esos anuncios: cf. Pagano, *Volver del desierto*, 163, nota 52, 171, nota 55.

³⁴ *Ibidem*, 171.

1. El primer anuncio: hacia una teología telúricamente encarnada. Obediente a su vocación telúrica, don Pedro decidió ser enterrado en el Orco Huasi, renunciando al derecho a ser sepultado en la Catedral de Salta, “porque estos cerros, ¿saben qué me decían? ¡No te vayas, Pedro Lira, de este rincón de los cerros!”. Para ello dispuso la construcción de un templo dedicado a Santa María de los Campos, “y desde el momento en que un obispo esté ahí, ¡esto se hará catedral, Catedral de los Cerros Caldereños!”.³⁵ Aquí se podría visualizar la perspectiva de una teología y de una pedagogía telúricamente encarnadas. En efecto, el obispo salteño sintió que el pastor cristiano y el teólogo deberían impregnarse del palpitante vital de la tierra, del espíritu campesino, de la belleza del cosmos, etc., a partir de un estar contemplativo y orante y también de un elemental laboreo de la tierra, fuente de vida. Se podría entonces hablar de: a) una “ecoteología” telúrica: al intentar ese empeño, se estaría en las fuentes de un proceso humanizador inspirador del anuncio del Evangelio cercano a la experiencia del mismo Jesús, “porque el Cristo es cósmico, y el Cristo fue ecológico, [...], amigo de la montaña, remero”.³⁶ No es difícil imaginar desde aquí la posibilidad y la tarea de una nueva perspectiva de la “teología argentina” con vocación intercultural. b) Una “ecopedagogía” telúrica: la formación integral de los jóvenes, en especial de los candidatos al sacerdocio, deberá incluir, entre otras, las dimensiones del *Homo faber*, ecológico y artesano: “Yo no ordenaría pastores que no tengan manos artesanales”, afirmó P. L. pocos días antes de morir. Desde este “topos” y actitud existencial, se puede visualizar una segunda perspectiva, a saber, la de la reforma eclesial.
2. El segundo anuncio: hacia una reforma eclesial. Don Pedro comunicó también que, “con esperanzada confianza” y con “un profundo anhelo de auténtica comunidad”, donaba el solar del Orco Huasi para “la organización de un centro [...] comunitario de retiro y descanso” para los sacerdotes y el seminario de la Arquidiócesis.³⁷ Lejos estaba de realizar un gesto clerical y selectivo; todo lo contrario, planteó un verdadero desafío cultural, inclusivo y ejemplar:

Levantar este símbolo aquí para decirle a Salta y a la República: los hermanos profesionales pueden vivir en comunidad, pueden hacer familia, pueden dar un ejemplo en donde se acumule y se dialogue la experiencia antigua y la sabiduría moderna. [...] Y quiero que estén también los laicos, los profesionales, los maestros; que vengan a tocar y a ver cómo se pueden hacer un montón de estas creaciones para reparo, descanso, serenidad y encuentro. ¡Porque es necesario cesar, es necesario cesar! La Biblia dice que Dios trabajó seis días y el séptimo cesó, descansó. Es imperioso cesar para poder crear.³⁸

Se puede proyectar entonces un taller para ensayar iniciativas superadoras y reformas en favor de una Iglesia con futuro, una “koinonía” ícono de la Trinidad (B. Forte).³⁹ Por ejemplo: a) superación del aislamiento celibatario de los pastores desde el empeño comunitario “de hacer familia” en el sentido de la “nueva familia de Jesús” (cf. Mc 3,31-35). Esto implica la victoria sobre el estilo mezquino de una economía sin comunidad. El modelo de la comunidad apostólica debe ser principio de una nueva convivencia (cf. Hch 2,42-47.4,32-37). “No había pobres entre los cristianos. ¿Cómo era que hacían? ¡Todos eran donantes! Porque el Señor Jesús nos enseñó que la felicidad está más en dar que en

³⁵ *Ibidem*, 164.

³⁶ *Ibidem*, 82.

³⁷ Cf. “Carta a los beneméritos pastores de la Arquidiócesis de Salta”, en *ibidem*, 159.

³⁸ Pagano, *Volver del desierto*, 165s. Cf. Gn 2,3.

³⁹ Cf. *supra* nota 6.

recibir: Hechos 20,35”.⁴⁰ b) Superación de las formas autoritarias en la praxis pastoral y transformación de los ministerios a partir de la igualdad fundamental de los bautizados en la Iglesia (cf. LG 9,32). Visualizar una suerte de “democracia *sui generis*” en el Pueblo de Dios, en una Iglesia fraterna y sinodal, permitiría dejar atrás formas supervivientes de la “monarquía *sui generis*” vigente en la *Societas perfecta*.⁴¹ c) Superación de la configuración centralista de la parroquia por las nuevas formas de comunidad que el Espíritu suscita en América Latina, ejemplarmente las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). En este punto, don Pedro se pronunciaba contra un dominio “desde arriba” sobre las CEB y sus animadores, muy a tono con la indicación de Medellín cuando afirma que “la madurez espiritual y moral [de los líderes] depende en gran medida de la asunción de responsabilidades en un clima de autonomía”.⁴² Lógicamente, un “pastor pensante” no podía sino promover un “rebaño pensante”, lo cual fue su preocupación constante.

Al concluir este intento de perfilar la personalidad de don Pedro R. Lira, se han señalado algunos de los tópicos teológicos y pastorales que signaron su itinerario de obispo y de teólogo y que hoy, a cincuenta años de Medellín, lo muestran como una de las figuras destacadas que aportaron al pensamiento liberador de la Iglesia latinoamericana. Es preciso reconocer que una investigación sistemática de su figura y de su pensamiento, aquí apenas esbozados, se presenta como un gran desafío interdisciplinario para el futuro: existen suficientes motivos para continuar “caminando en esperanza”.

⁴⁰ Pagano, *Volver del desierto*, 165.

⁴¹ Cf. supra nota 7.

⁴² Cf. “Documento XV: Pastoral de conjunto, 3.1.1. Comunidades cristianas de base”, en II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, 186: aquí el documento remite a GS 55.

EDUCACIÓN Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN CON EL PUEBLO PURUHÁ, DIÓCESIS DE LEONIDAS PROAÑO

Gerardo Chacón Padilla

[Los hombres] que componen las inmensas masas populares [...] están interrogando a la Iglesia, desde el punto de vista de una mayor justicia social, desde el punto de vista de su derecho a la cultura, desde el punto de vista de su derecho a una auténtica vida cristiana.

LEONIDAS PROAÑO

Mundos contrapuestos

Geopolítica de la pobreza

Ecuador es un país sudamericano ubicado en la zona andina. Sus 240 000 kilómetros cuadrados se distribuyen en una región insular, otra a las costas del Pacífico, seguida de una región montañosa que alcanza al Chimborazo, el punto más alto del planeta medido desde su centro (6268 metros); finalmente, hacia el oriente se extiende la verde región selvática donde nacen muchos afluentes del Amazonas. Este territorio estuvo habitado desde más de 12 000 años por pueblos originarios, algunos de los cuales sobreviven hasta hoy distribuidos en 13 nacionalidades y 27 pueblos. Es un país con una gran diversidad cultural y biológica. Actualmente, aún persisten 13 lenguas propias además del castellano, idioma oficial y hablado por la mayoría mestiza. También son idiomas oficiales el quichua, implantado por los conquistadores incas especialmente en la serranía, y el shuar, lengua de la otra minoría importante en la región oriental.

En el centro del Ecuador se ubica la provincia de Chimborazo, que debe su nombre al coloso de los Andes. En el territorio chimboracense antes de la conquista inca habitaban los puruhaes, formando muchos pueblos o “ayllus” que actualmente forman parte de la nacionalidad quichua. Según el último censo (2010) habitan en la provincia de Chimborazo 458 581 personas, de las cuales un 38 % se auto-definen como indígenas. La provincia de Chimborazo está constituida por 10 cantones, de las cuales se derivan sus respectivas parroquias urbanas y rurales. Por ser un punto medio entre la costa y la

Amazonía, desde tiempo ancestral se constituyó como una zona de encuentro de culturas, comerciantes y acontecimientos de connotación religiosa relevantes.

La independencia significó un avance importante en la soberanía de la nación, especialmente de sus grupos dirigentes mestizos; pero las condiciones de explotación y marginación de los pueblos originarios no variaron, a pesar de constituir una minoría demográficamente importante.¹

La realidad de los vencidos

Los escritores del siglo XIX Juan León Mera y Juan Montalvo denunciaron, en su tiempo, la realidad indígena.

No escribiría yo en conciencia –dice Montalvo– si me pusiese a sincerar a los hispano-americanos del modo como todavía tratan a los indios. Los indios son libertos de la ley, pero ¿cómo lo he de negar?, son esclavos del abuso y la costumbre [...]. El soldado le coge, para hacerle barrer el cuartel y arrear las inmundicias: el alcalde le coge, para mandarle con carta a veinte leguas: el cura le coge, para que cargue las andas de los santos en las procesiones: la criada del cura le coge, para que vaya por agua al río; y todo de balde [...]. Y el indio vuelve, porque esta es su condición, que cuando le dan látigo, temblando en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo: ‘Diu su lupagui, amu’, dice: ‘Dios se lo pague, amo’. [...]. Si mi pluma tuviese don de lágrimas, yo escribiría un libro titulado ‘El Indio’, y haría llorar al mundo [...]. Las razas oprimidas y envilecidas durante trescientos años, necesitan ochocientos para volver en sí y reconocer su derecho de igualdad ante Dios y la justicia. [...] decirle a un indio: ‘Eres libre’, y seguir oprimiéndolo, es burlarse del cielo y de la tierra”.²

Desde 1830 hasta 1962 se afianzó el sistema del latifundio, situación particularmente evidente en Chimborazo, donde las grandes haciendas se encontraban en manos de connotadas familias y de la Iglesia. Por supuesto, el sistema implonaba de vez en cuando con sangrientos levantamientos y sublevaciones indígenas.³

El pueblo de Dios en Riobamba

Como se señaló antes, la provincia y en particular su capital, Riobamba, tienen una importancia singular para la historia del Ecuador, incluyendo la historia de la Iglesia católica de este país. Al conquistar el norte del Tahuantinsuyo, los españoles fundaron en 1536 en esta localidad la capital hispana a la que denominaron Santiago de Quito, en alusión al pronto reemplazo de la capital de Atahualpa. Consecuentemente construyeron también el primer templo católico del actual Ecuador en el sector llamado Balbanera. En 1797, tras un fuerte terremoto que destruyó en gran parte dicha

¹ Según la Cepal, actualmente aproximadamente un millón de personas (7% a nivel nacional). Cepal, 2014, en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2014/09/22/nota/4019821/7-poblacion-ecuador-es-indigena-segun-cepal> (18.03.19).

² Juan Montalvo, nacido en 1832, en “Antología del pensamiento hispánico”, en: <https://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/montalvo/montalvo1.htm> (30.03.2019).

³ Cf. Segundo Moreno, “Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, PUCE, Quito 1977”, en: <https://searchworks.stanford.edu/view/3416906> (18.03.2019); ver también: *Obras varias* de Alfredo Costales Samaniego.

ciudad, trasladaron las nacientes instituciones y población un poco al norte, a las llanuras de Tapi, rebautizándola con el nombre de San Pedro de Riobamba.⁴

La labor de los religiosos y sacerdotes durante la Colonia y los primeros años de República está marcada por eventos importantes. Vale resaltar algunos: trascendente es, por ejemplo, la llegada de los padres jesuitas a la provincia en 1689, en cuyo seno surgirán notables personajes como el historiador P. Juan de Velasco, el poeta Juan Bautista Aguirre y otros célebres naturalistas y educadores.

Otro hecho: entre 1786 y 1787 surgió un conflicto entre los notables de la ciudad y los párrocos de Riobamba. Aquellos acusaron a los sacerdotes de ser los incitadores de los indígenas a rebelarse y no pagar impuestos.

Eugenio Espejo (1747-1795), médico, periodista y filósofo connotado en la Colonia, actuó como abogado de “los curas de Riobamba”. Sus textos revelan su pensamiento ilustrado, pero también la visión progresista de los religiosos de esta comarca.

En 1895 se produjo el levantamiento del general Eloy Alfaro, un militar liberal opuesto al gobierno conservador instaurado en la joven república. La revolución de Alfaro triunfó gracias al apoyo de los indígenas de Chimborazo, quienes combatieron con el general en la decisiva batalla de Gatazo, muy cerca de Riobamba. La Iglesia y, en particular, la Compañía de Jesús se vieron envueltas en estos dolorosos conflictos, produciéndose el 4 de mayo de 1897 el asesinato del P. Emilio Moscoso y el sacrilegio contra la Eucaristía en la capilla del Colegio San Felipe Neri. Tales acciones fueron atribuidas a las tropas de Alfaro, pero aún existe controversia. En todo caso, el P. Emilio Moscoso será declarado santo muy pronto. Riobamba y la comunidad cristiana del país esperan tan gran acontecimiento.

Este panorama contradictorio de progresismo y conservadurismo de la Iglesia durante la Colonia y los primeros años de la República se inclinaba mayoritariamente hacia la transmisión de doctrinas que favorecían las estructuras económicas, las jerarquías sociales y las relaciones de autoridad, haciéndolas parecer inmutables y divinas, en parte por sus propios intereses patrimoniales.⁵

En 1954 es nombrado Leonidas Proaño obispo de las provincias de Chimborazo y Bolívar. A su arribo habitaban en Chimborazo 370 000 personas, de las cuales aproximadamente el 38 % eran indígenas, es decir, 180 000 habitantes.⁶

El clero tradicional y los hacendados habían escuchado ya informaciones sobre su actividad en la provincia de Imbabura, por lo que la cautela sobre su venida es grande. La otra parte de la sociedad, los campesinos, indígenas y pobres, según Estuardo Gallegos, tenían algunos pastores que les infundían esperanza de salir de esa situación injusta y conmovedora; pero en general la Iglesia era parte del sistema. A pesar de ello, se cuenta que cuando llegó el obispo, un indígena se acercó diciéndole: “Al fin has llegado, taita amito”. Una frase quizá premonitoria del trabajo a realizar.⁷ Una frase también de bienvenida y de esperanza en la Iglesia y su pastor.

Proaño inició su trabajo sin demora; se vistió de poncho y salió a conocer a la gente de los pueblos y comunidades.

La primera visión lo golpea. Él mismo califica las condiciones de vida de los pobres, especialmente de los indígenas, de “infrahumanas”.⁸

⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), autor de *Nueva Corónica y buen Gobierno*, obra encontrada en Copenhague recién en 1908.

⁵ Cf. Susana Andrade, *Protestantismo indígena*, Abya Yala, Quito 2004.

⁶ Cf. Leonidas Proaño, *Por una Iglesia Liberadora*, Silva, Quito 2010.

⁷ Cf. <https://www.nodal.am/2017/10/ecuador-leonidas-proano-legado-dentro-del-mundo-indigena/> (30.03.2019), y me refiero también a entrevista personal con P. Estuardo Gallegos, uno de los jóvenes sacerdotes de ese tiempo, actualmente depositario de una fundación para la difusión del pensamiento del “obispo de los indios”.

⁸ Leonidas Proaño, *Para una educación liberadora*, Silva, Quito 2010, 58. Reiteradamente se refiere Proaño al tema del alto analfabetismo (52 %) como un signo de la exclusión histórica del sector indígena; condición que les impedía en ese tiempo ser considerados como ciudadanos con derecho al voto y otros derechos civiles y políticos.

Durante los primeros años me dediqué a conocer la Diócesis un poco a fondo siempre inquieto y descontento de las realidades que iba descubriendo, empecé a buscar caminos de respuesta a los grandes problemas de la gente, particularmente de los campesinos.⁹

Un colaborador cercano, Modesto Arrieta, señala:

Proaño es impactado por la pobreza y el analfabetismo de los indígenas que representaban el 47% de la población regional. La provincia de Chimborazo, en ese entonces, era la región con mayor concentración de la propiedad. La Iglesia Católica, la Asistencia Pública y veinte familias aristocráticas de Riobamba eran dueñas de más del 80% de tierras cultivables de la provincia. La Iglesia era una de las más grandes terratenientes. Solo dos haciendas de la Curia: Zula y Monjas Corral/Tepeyac sumaban 23 000 ha.¹⁰

El obispo, consternado, concluyó: “Somos una Iglesia beneficiaria de este ‘desorden establecido’ y los más asiduos defensores de su estructura de usurpación y de dominio”.¹¹

Sin embargo, las vivencias en las comunidades puruhaes y guarangas, a más de mostrarle la situación de opresión y de pobreza en la que vivían, le revelaron otra cara, en ese entonces más que ahora invisible, la sabiduría y religiosidad intrínseca de ese pluriverso étnico, lingüístico, histórico y cultural andino.

Esta primera etapa pastoral de Proaño se plasma en cuatro aportes principales al proceso de liberación de los indígenas de Chimborazo:

- desarrollo de una metodología de concientización popular,
- creación de la escuela de formación y producción de Tepeyac,
- fundación del Centro de Estudios de Acción Social (CEAS) y
- fundación de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE).

Educación para la liberación

La metodología de concientización

La metodología que aplicó fue la que había asimilado en sus años de trabajo con la JOC (Juventud Obrera Católica): ver-juzgar-actuar (a la luz del Evangelio). Más tarde la complementarí con la pedagogía de Paulo Freire, a la que consideró respetuosa del caminar de los participantes y un valioso aporte de América Latina para la liberación de los pueblos.¹²

Los momentos del método se desarrollaban con una planificación precisa pero flexible para dar posibilidad a intervenciones de especialistas en sociología, antropología, economía o teología y, sobre

⁹ Leonidas Proaño, *Creo en el hombre y la comunidad*, CEN, Quito 2001, 72.

¹⁰ A pocos meses de llegado visitó la hacienda de Zula, donde además de la situación deprimente de injusticias, encontró incluso una cárcel subterránea y cepos para castigar a los indígenas que se los consideraba rebeldes, ladrones u ociosos. Modesto Arrieta, *Mons. Leonidas Proaño. Su personalidad a través de algunos hechos vida*, 2010; Andrade, *Protestantismo indígena*, 121.

¹¹ Leonidas Proaño, *El profeta del pueblo*, Ciudad, Quito 1992, 96.

¹² Proaño, en “Creo en el hombre y la comunidad”, 2001, 157-159, explica cómo se aplicaba este método en la Casa de Santa Cruz, casa de formación pastoral y teológica con importancia en toda América Latina; Cf. Proaño, *El profeta del pueblo*, 159-168, 307-334.

todo, a los participantes, en forma individual o en trabajos de grupos. Al final, el momento del actuar recoge los compromisos de cambio personal y colectivo concretizados en metas y tiempos previstos.¹³ Julio Gortaire anota que Proaño fue un pastor que, a diferencia de otros de ese período, vio la realidad del pueblo de Dios que se le ha confiado.¹⁴

La escuela de formación y producción de Tepeyac

El sistema vigente que produce situaciones de inhumanidad, visto a la luz de la Palabra de Dios, debería ser considerado de pecado y, por lo tanto, su transformación perentoria debería concretarse en realizaciones nuevas y justas. Una de ellas, extremadamente urgente, era la realidad económica. La transformación del mundo del trabajo, de la propiedad de los medios de producción, del conocimiento y de las relaciones laborales, en definitiva, una economía justa, le parecía al obispo prioritaria.

Años antes del Concilio Vaticano II y de la Ley de Reforma Agraria en Ecuador (1964), Leonidas Proaño hizo ya la crítica y la autocrítica a la concentración de tierras y de medios de producción en pocas manos, entre las cuales estaba su propia Iglesia. Pero junto a los aportes para reformas jurídicas y del sustento doctrinario sobre el tema, acorde con su metodología de ver-juzgar-actuar, entregó las haciendas a los indígenas. Una de ellas fue convertida en un centro de transferencia de conocimientos y de producción agropecuaria; es decir, una especie de granja-escuela agrícola. Una experiencia muy rica de economía propia, escuela técnica y de liderazgo del movimiento indígena.

El Centro de Estudios de Acción Social (CEAS)

Un tercer aporte emblemático de esta etapa inicial de Proaño fue la creación de una fundación destinada a ser el laboratorio de proyectos y programas transformadores en la provincia. Profesionales, académicos (especialmente agrónomos), antropólogos, sociólogos y compañeros de las comunidades eran miembros del equipo o invitados a talleres y programas de análisis y propuestas de mejoramiento de las condiciones de vida de los más pobres.

Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE)¹⁵

En 1962, con el objetivo de fortalecer y democratizar el acceso al conocimiento, a la reflexión y a la evangelización, crea las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), medio de comunicación que sigue siendo hasta hoy una herramienta para la educación, la información, la evangelización y la alfabetización rural. Lo que no significa que haya superado sus profundas crisis de identidad y misión.

¹³ En un artículo de 1969, Leonidas Proaño escribe: "Es menester descender al campo, estudiar concienzudamente las realidades, planificar la acción a la medida de las realidades y problemas descubiertos, a corto y a largo plazo, señalarse objetivos concretos y metas que conduzcan al objetivo, y arriesgarse luego a la acción que en muchos casos debe empezar humildemente. La acción debe revisarse periódicamente, para comprobar si se está o no caminando hacia el objetivo, si hay o no un avance positivo, si hay o no que introducir correcciones en el planeamiento y en el uso de los medios". Cf. Darío Burbano, *La conversión théologique de Mgr. Leonidas Proaño, évêque au poncho, comme prince de son action pastorale à Riobamba Equateur*, tesis doctoral, Institut Catholique, Paris 2013.

¹⁴ Entrevista de Gerardo Chacón a Julio Gortaire, 17 de agosto de 2018.

¹⁵ Cf. María Ávalos, *Comunicación contrahegemónica, ventriloquía y lenguajes de contienda en Escuelas radiofónicas Populares del Ecuador y Movimiento indígena de Chimborazo 1960-1990*, Flasco, Quito 2017.

El Concilio Vaticano II y el Pacto de las Catacumbas

Algunos críticos consideran que la primera etapa tiene un acento paternalista frente al sector indígena,¹⁶ similar al modo caritativo de la pastoral tradicional. Quizá más comprometido, más radical y práctico, pero no propiamente liberador. Sin embargo, aun así, no fue bien recibido. Gran parte del clero de la diócesis, como los seglares prestantes de la Iglesia local y nacional, se agrupó en un sector radicalmente opuesto. En varios escritos Proaño ha señalado las grandes dificultades internas y externas que comenzó a enfrentar el obispo.¹⁷ Gracias a Dios, la Iglesia vivía un tiempo especial. Julio Gortaire señala:

Un sector de la Iglesia de África y América Latina, podía llamarse de avanzada, aunque, su mensaje es parte de la doctrina de San Agustín, que Dios había sembrado las semillas del Verbo en todas las gentes y en todas las culturas. El papa Juan XXIII (desde 1958 a 1963) y posteriormente Pablo VI, estaban profundamente preocupados por las asimetrías inhumanas en el desarrollo de los pueblos y las consecuencias de la injusticia en la vida de las personas.

La Iglesia latinoamericana, por su parte había fundado en 1955 el CELAM en Río de Janeiro y se convertía en actora y mensajera de la opción preferencial por los pobres. Monseñor Proaño fue delegado de Ecuador a dicha Conferencia (1960) y compartió con Helder Cámara, Manuel Larraín y otros el cuestionamiento de las injusticias estructurales, la necesidad de su transformación, el papel de la fe y de la Iglesia.¹⁸

“Monseñor Proaño creyó en el Dios de los pobres”, dice Gallegos. Y sería a partir de la experiencia del Concilio que su fe se haría más profunda y clara.

El Concilio Ecuménico Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII, inició el 11 de octubre de 1962. Tras su fallecimiento el sucesor, Pablo VI, continuó con la gran asamblea integrada por 2450 obispos de diversas lenguas y etnias. Varios documentos fueron redactados con base en los aportes del Celam.¹⁹

Pedro Zamora considera que el Concilio Vaticano II es el acontecimiento cristiano más importante del siglo XX: “La Iglesia necesitaba una doble reforma para resolver dos problemas que tenía planteados desde hacía algunos siglos: con el mundo moderno y con las iglesias protestantes”.²⁰

Una expresión conciliar muy importante fue la de aprender a leer los “signos de los tiempos”, que involucra estar con el corazón abierto para reconocerlos e interpretarlos en el “aquí y ahora” de las llamadas de Dios en las realidades sociales.

Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la futura, y sobre la mutua

¹⁶ Hay cierta razón en las críticas a Proaño al señalar que su posición era bastante paternalista en estos primeros años. Eso se desprende de la carta “Yo quisiera dar al indio”, del 10 de octubre de 1954, o del “proyecto de una labor de incorporación del indio a la vida civilizada” de 1959. Cf. Leonidas Proaño, *Abriendo surcos indígenas*, tomos 1 y 2, Silva, Quito 2011, 22.

¹⁷ En la diócesis de Riobamba, 34 de 76 sacerdotes habían abandonado el sacerdocio a fines de los años 60. De los restantes, la mitad no era partidaria de la renovación. Las élites acomodadas maldecían su persona y su trabajo y lo hostigaban constantemente con acusaciones ante el Gobierno y las autoridades de la Iglesia.

¹⁸ Confiesa Proaño que ellos y otros fueron inspiradores de sus planes pastorales en Chimborazo. Proaño, “Creo en el hombre y la comunidad”, 2001.

¹⁹ Cf. Emil Stehle (ed.), *Sie verteidigten die Menschenwürde. Zeugen des Glaubens in Lateinamerika*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1982.

²⁰ Pedro Zamora, *Vaticano II, cambio de modelo teológico y su influjo en la revisión del estatuto epistemológico*, Javeriana, Bogotá 2010, 91-93.

relación entre ambas. Es necesario por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza. (GS 4)²¹

De ahí surge una postura radical de enmendar el colonialismo y el etnocentrismo de la evangelización mediante lo que denominan la inculturación, pues “una Iglesia por encima de las culturas sería una iglesia desencarnada [...], etnocéntrica, autoritaria y etnocida”.²²

Al finalizar el Concilio, en 1965, varios obispos de diferentes partes del mundo, entre ellos Leonidas Proaño, celebraron una Eucaristía en una de las Catacumbas de Roma y firmaron el Pacto de las Catacumbas: más que un documento, una profesión de compromiso con la opción preferencial por los pobres.²³

Según Gortaire, Proaño experimentó una transformación poderosa durante el Concilio. Regresó al país entusiasmado por continuar el proceso, pero con una lucidez evangélica más profunda sobre la misión de combatir las estructuras de pecado del sistema social, económico y político. Denunciar las injusticias y luchar por la justicia, denunciar el odio y la muerte y anunciar el amor, la vida, el Reino de Dios.

Trabajando, como siempre, en equipo, convocó a una reunión del clero de la provincia y tras reflexionar, con el método de siempre, redactaron las conclusiones: un programa pastoral conocido como “la carta roja” no porque tuviese una tendencia marxista, sino porque la tinta era roja. Posteriormente se aludirá simbólicamente a la tendencia como si la opción preferencial por los pobres perteneciese a un partido ideológico. Proaño recalcaría siempre que su labor pastoral se enmarcaba en la doctrina del Vaticano II, que, por su parte, solo había leído en los signos de los tiempos la necesidad de renovar el envío de Jesús a anunciar la Buena Nueva a todos.

La Ley de Reforma Agraria ya vigente le permite entregar más tierras de la Curia a los que consideran sus legítimos propietarios. Así pasan, entre otras, las haciendas de Zula a los indígenas de Alausí. Importante es señalar que, junto a la entrega de la tierra, Proaño tiene clara la necesidad de otros instrumentos de progreso como capacitación, crédito, asesoría, etc. En 1967 el cardenal Julius Döpfner, arzobispo de München, visita Riobamba para ofrecer su ayuda en la realización de estos proyectos.²⁴

La Conferencia de Medellín

Una consecuencia inmediata del Concilio fue la necesidad de reuniones de las Conferencias episcopales de todos los continentes para actualizar la línea teológica y pastoral a aplicar en sus propios contextos. En el caso de América Latina, Mons. Manuel Larraín propuso convocar a una II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano para analizar la renovación de la Iglesia ante las lacerantes realidades de los pueblos latinoamericanos, especialmente de los pobres. La idea fue bien acogida y animada por el papa Pablo VI.

²¹ Citado por Antoncich Ricardo, S. J., en “La enseñanza social de la Iglesia desde Medellín hasta nuestros días”, *paper* del V Seminario Interdisciplinar de Icala, 1989, 29.

²² Andrade, *Protestantismo indígena*.

²³ “El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia”, en Verbo Divino (ed.), en: <http://www.verbodivino.es/hojear/4209/el-pacto-de-las-catacumbas.pdf> (18.03.2019).

²⁴ Darío Burbano, *La conversión théologique de Mgr. Leonidas Proaño*.

Inicialmente se organizaron encuentros preparatorios para desarrollar la agenda y los temas centrales. El primero tuvo lugar en Ecuador, en la ciudad de Baños, cerca de Riobamba, del 5 al 8 de junio de 1966. El 24 de agosto de 1968 se dio inicio a la II Conferencia del Celam en Medellín, con las palabras de inauguración del papa Pablo VI.

Entre los 247 asistentes, Mons. Pablo Muñoz Vega, arzobispo de Quito y primer vicepresidente del Celam, y Leonidas Proaño, obispo de Chimborazo y presidente del departamento de Pastoral del Celam, participaron con ponencias para las mesas de trabajo.

Entre los documentos que se discutieron y que contienen gérmenes especiales de la renovación de la Iglesia en Latinoamérica, podemos citar:

- Método pastoral sugerido en *Gaudium et Spes* n.º 4
- Incorporación de la temática del “desarrollo” y la “dependencia” en el análisis de la realidad.
- Preocupación por una pastoral que respondiera a esos peculiares “signos de los tiempos” del subcontinente.

En la declaración final de la conferencia se ratifica:

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”. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal.²⁵

La luz de Medellín en Riobamba

Medellín denuncia las estructuras económicas injustas, las tensiones entre clases sociales y entre países dominantes y dominados. El clamor de los pobres del mundo había llegado a oídos de los pastores:

No podemos, en efecto, los cristianos, dejar de presentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo [...]. Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor.²⁶

Medellín decía claramente:

La paz es ante todo obra de la justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo, en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad garantizada.²⁷

²⁵ Cf. José Luis Gómez-Martínez, “Proyecto Ensayo Hispánico, Documentos finales de Medellín. Mensaje de los pueblos de América Latina”, en: <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/medellin1.html> (18.03.2019).

²⁶ Celam, Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, “Documentos finales de Medellín. Mensaje de los pueblos de América Latina, 1968”, en: http://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (25.03.2019).

²⁷ II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Medellín 1968, en: www.cenacat.org/uploads/documento_de_medellin.pdf (25.03.2019).

Monseñor Proaño, el que desde el inicio creyó en el Dios de los pobres, vio fortalecida su fe y garantizada su opción. Gallegos dice: “[Los pobres] fueron sus maestros en la fe, él mismo confiesa que fue evangelizado por los valores positivos que encontraba en ellos; en los ‘crucificados de la historia’, en especial en los indígenas”.²⁸

Con las directrices de Medellín en Chimborazo se multiplicaban las comunidades eclesiales; en comunidades y barrios los pobres reunidos a la luz de la Palabra analizaban las realidades locales, nacionales y mundiales. Lo más importante de las reuniones semanales era, precisamente, la Eucaristía con un nuevo canon participativo que conducía a una interpelación personal de vida y un compromiso con esa Palabra para la construcción de una sociedad más cristiana. Ciertamente, para un análisis profundo y un compromiso viable se vio necesario anclar las reflexiones en teorías de las ciencias especialmente sociales. De ahí la presencia en los documentos y talleres de la Iglesia de Riobamba de conceptos provenientes de la teoría de la dependencia, de la educación liberadora, etc. Era indispensable comprender a fondo los procesos históricos y políticos causantes de ese estado de “pecado social”.²⁹

Se constató cómo el pecado personal y el pecado social forman una unidad estructurada, sistematizada, de la maldad en el mundo. Vencerla debe ser la tarea del cristiano; eso implica una transformación del todo, de la persona y del sistema contra el egoísmo, la acumulación y el capitalismo, y el establecimiento de un nuevo sistema solidario donde reine la Caridad que trasciende lo sentimental hacia la conciencia y el espíritu.³⁰

Proaño no predicó violencia de clases ni condena a los ricos y poderosos. Pero atacó el corazón del poder material y político, despertando en todos la conciencia de los derechos en la dignidad de hijos de Dios. Ayudó a los desposeídos a que se unan, formen comisiones, reclamen tierra, compren los páramos de las haciendas, demanden salarios y ganen juicios de afectación a las grandes propiedades.³¹

Obviamente, el obispo Proaño insistentemente señalaba que la liberación de los oprimidos significaba, al mismo tiempo, la liberación de su pecado para los opresores de los pobres.

Avances pedagógicos para la liberación

“Lo más revolucionario de Proaño es la pedagogía”, dice Patricio del Salto.³² En el Concilio Vaticano habló precisamente de la educación en América Latina, denunciando la terrible desigualdad en el acceso al saber y al conocimiento, algo inaceptable en un continente católico. Criticó también la metodología imperante: dijo que no podía ser liberadora, ya que el conocimiento solo puede serlo cuando la verdad sale a la luz desde dentro de las personas.³³

²⁸ Estuardo Gallegos, *Monseñor Proaño. Reflexiones sobre sus enseñanzas. Conferencia en la conmemoración de 20 años de la muerte*, UPS, Cuenca 2008.

²⁹ François Houtart, “El Ecuador de hoy a la luz del pensamiento de Monseñor Proaño el obispo de los indios”, ponencia en el encuentro internacional en homenaje al pensamiento y acción de Monseñor Proaño, Riobamba, 21 de octubre de 2010.

³⁰ Cf. Leonidas Proaño, “Teología de la solidaridad”, en Burbano, *La conversión théologique*, 67.

³¹ Un catequista de una comunidad a casi 4000 metros sobre el nivel del mar resumía este proceso con estas palabras: “La concientización habla de opresión de pueblos, de que hemos vivido humillados, de los de abajo y los de arriba y para sentirse liberado ha servido la religión, la devoción, se ha creído en taita Dios y mamita Virgen, en las imágenes con una devoción de culto, pero en la vida diaria estamos humillados” (catequista de Achupallas).

³² Patricio del Salto en Colectivo Infrarojo, *Aportes al debate sobre el socialismo del siglo XXI, el Pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño y Fernando Velasco*, Ciudad, Quito 2007, 33-43.

³³ Cf. Darío Burbano, *La conversión théologique de Mgr. Leonidas Proaño*.

Los que conocíamos a Monseñor Proaño y le veíamos dar un taller, podemos decir que no era de los que empezaba a dar tremendas Conferencias sobre un tema específico. Él era el artista de la pregunta adecuada. Pues le preguntaba al pueblo; puede ser la persona más humilde pero le preguntaba y repreguntaba y cuando no contestaban, no sacaba la conclusión que eran ignorantes por no contestar, sino porque está mal hecha la pregunta, así el ignorante resulta ser el que elabora mal la pregunta [...]. Él era un artista de la pregunta, luego era un sistematizador de lo que decía la gente y al último daba el aporte, en resumen con Monseñor tenemos: la pregunta adecuada, la sistematización precisa y el aporte oportuno.

En la etapa posterior a Medellín, encontramos, entonces, resultados de un nivel cualitativo liberador mayor a los citados en su etapa inicial. Y en ellos cuentan la teología como maestra y la pedagogía como herramienta de liberación. Como avances de esta segunda fase podríamos destacar:

- la Casa Hogar de Santa Cruz,
- la organización indígena y
- los testigos y mártires.

Teología para la liberación

La Casa Hogar de Santa Cruz

La visión teológica y antropológica de un Dios encarnado y un hombre constituido a su imagen y semejanza también como un espíritu encarnado lleva en la Casa Hogar Santa Cruz a una expresión y aspiración muy alta. Se trata de una comunidad eclesial de base que busca ser el modelo evangélico para toda la Iglesia de Chimborazo. Reúne en su seno la comunión diaria del Equipo y, al mismo tiempo, la itinerancia del mensajero que lleva el Evangelio por los caminos de la diócesis o fuera de ella, tras una ardua preparación doctrinal y científica para hacerlo a cabalidad.³⁴ Finalmente, sería incluso un seminario de vocaciones indígenas.

Varios obispos de América Latina se reunieron muchas veces en esta casa donde se debatían los temas más profundos de la teología y de la pastoral, así como intelectuales y actores culturales y sociales interesados en dilucidar los caminos de liberación del colonialismo cultural y de la educación oficial, bancaria y dirigida por la doctrina de la seguridad nacional. Pero más allá del saber estaba la vivencia y el testimonio de la Iglesia como Reino de Dios.

La organización indígena

Proaño comenzaría a ser llamado el “obispo de los indios”.³⁵ Se lo debe a su labor encarnada e inculturada en medio de ellos, pero su *a priori* categórico es que ellos deben tomar su historia en sus manos. Julio Gortaire cuenta que prohibió expresamente a los sacerdotes incidir en las decisiones que

³⁴ El Hogar Santa Cruz, al otro lado del río Chibunga, debajo de la colina legendaria de Cacha, en Riobamba, fue inaugurado en 1968.

³⁵ Juan Pablo II lo confirmó con este vocativo en su visita a Ecuador en 1985, aunque así fue considerado desde mucho antes por los campesinos e indígenas.

tomaran las comunidades y nacientes organizaciones. Esta es, quizá, una diferencia cualitativa entre la etapa preconiliar y la posterior a la Conferencia de Medellín. En la primera etapa se aplicó una educación concientizadora; actualmente se busca dar paso a un proceso liberador. Como fruto perdurable hasta hoy, en 1972 nace, en Tepeyac, la Ecuarunari, organización base de la futura Conaie. A nivel cantonal y provincial surgen también en esos años las organizaciones Jatun Ayllu en Guamote y Mich en la provincia.

Testigos y mártires

El intenso trabajo de la Iglesia y sus equipos pastorales territoriales daba sus frutos, pero no sin dolor y sangre. Ecuador se encontraba bajo una dictadura militar como varios países de América Latina. En Chimborazo los hacendados, potentados y autoridades solicitaron al Vaticano el retiro del obispo de la diócesis. La Santa Sede envió en 1973 un visitador apostólico. Su informe final nunca se dio a conocer. Extraoficialmente circuló la noticia de que el papa Pablo VI habría considerado que Proaño solo cumplía con el mandato postconciliar.

Pero los procesos de liberación tienen sus testigos y sus mártires. Más aún cuando las estructuras de siglos tienen férreas cadenas. Conmovedor es el caso de Lázaro Condo, un agente de pastoral del equipo de Proaño que se involucra en los problemas de tierras de una comunidad a la que ni pertenecía, pero a cuyos hermanos les ayudaba a dilucidar los caminos de liberación, llegando a ser asesinado por los hacendados en Toctezinin (cantón Chunchi) en 1974.³⁶

Otro evento persecutorio fue el apresamiento en 1976 de 16 obispos de América Latina que se habían dado cita en Santa Cruz a reflexionar, junto con Proaño, los nuevos retos latinoamericanos para una Iglesia comprometida con los padecimientos de las mayorías reprimidas y atemorizadas por dictaduras militares.

Proaño y sus hermanos obispos fueron a la cárcel. Las gestiones diplomáticas lograron la pronta libertad de los detenidos. La prensa y los medios trataron de justificar el acto. Proaño fue, una vez más, el profeta que habla en el desierto. Rebató las acusaciones absurdas de que Santa Cruz fuese un centro de entrenamiento de guerrillas o que él mismo fuese comunista.³⁷

Otros testimonios de persecución se narran en el acápite sobre Guamote, el cantón más pobre del Ecuador, donde en forma particular se desarrolló una educación y teología liberadoras por parte del sacerdote jesuita Julio Gortaire.

Estos hechos tristes pero previsibles no lo amilanaron. Al contrario, las redes de organización y fraternidad se ampliaron a nivel mundial. Nació el Frente de Solidaridad de Chimborazo para apoyar luchas de los pobres en otros países.

Finalmente, en 1985 fue relevado del cargo por el papa Juan Pablo II aduciendo el límite de edad, pero continuó sirviendo a la Iglesia como presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la

³⁶ La agrupación integrada por 14 líderes se dedicaba a difundir los derechos de la gente, los principios de igualdad y equidad que promovía la Iglesia progresista. "Caminábamos tres o cuatro días para llegar hasta las comunidades más distantes, con la misión de decirle a la gente que no podíamos seguir aguantando maltratos y que la tierra es de quien la trabaja", cuenta Valeria Anaguarqui, otra integrante del grupo que Proaño denominó 'El equipo volante de Sicalpa'. Este contenido ha sido publicado originalmente por el diario *El Comercio* en la siguiente dirección: <http://www.elcomercio.com/actualidad/lazaro-condo-memoria-heroe-indigena.html> (18.03.2019).

³⁷ A Mons. Leonidas Proaño lo escuché de niño a través de las ondas de Radiofónicas Populares al sintonizar los domingos su misa de la noche, dos provincias al sur de Chimborazo. Lo conocí posteriormente cuando fui a invitarlo personalmente en la Curia de Riobamba para que nos diera una charla en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica. También soy testigo del odio que manifestaban los terratenientes y sus huasicamas (cuidadores) cuando viajando en bus desde Riobamba hasta el pueblo de Columbe, parroquia de gran población indígena y levantamientos históricos, escuché la enconada conversación de dos mestizos. Ver también "Leonidas Proaño: de la teología a la subversividad", en: www.revistacrisis.com/debate/leonidas-proano-de-la-teologia-la-subversividad (30.03.2019).

Conferencia Episcopal Ecuatoriana. En sus últimos años recibió algunos reconocimientos: en 1986 fue nominado al Premio Nobel de la Paz y en 1987 recibió un doctorado *honoris causa* por la Universidad de Saarland de Alemania.

En 1988, a pesar de encontrarse enfermo, impulsó con la Conaie la campaña de Resistencia India por los 500 años de la conquista y colonización de América.

Finalmente descansó en el Señor el 31 de agosto de 1988. Su tumba está ubicada en el mismo lugar donde funciona la Fundación Pueblo Indio, que se ocupa entre otras actividades de la formación de religiosas indígenas, uno de los sueños del “obispo de los indios”.

El camino de Guamote

Para los párrocos de Chimborazo, la opción preferencial por los pobres era un cuestionamiento constante. Las órdenes religiosas, cualesquiera fuese el carisma de su fundación, tampoco se podían inhibir de la misma interrogante.

Los jesuitas Julio y Alfonso Gortaire, hermanos de Orden y de sangre, tomaron la decisión de dedicar su vida al sector más marginado de la sociedad, los indígenas. Por ello se trasladaron en 1970 a un cantón de Chimborazo, Guamote.

Las comunidades de Guamote tienen un paisaje agreste, pedregoso, frío pajonal y greba negra poblada de chozas de paja. Entre la niebla helada o las columnas de tierra aparece la figura humana sufriente pero indoblegable del Puruhá. Su fortaleza radica en la comunidad y en los saberes de sus antepasados. Fueron conquistados y colonizados. Se les enajenaron sus tierras, sus creencias, su cultura; pero no perdieron la fe. Sus montañas inalterables, consideradas padre y madre de su pueblo, les enseñan a ser invencibles en el paso de los siglos.

En Diciembre del año 1970, entramos a Guamote –dice Alfonso– para sentarnos ahí e iniciar la labor misionera. El Concilio Vaticano II ya se había pronunciado y nosotros tratábamos de aprender y poner en práctica sus enseñanzas a partir de la iluminación que entonces era ya una Luz resplandeciente.³⁸

Según el Vaticano II, la catolicidad de la Iglesia se expresaría cuando la liturgia se celebrara en lenguas de los pueblos, según sus tradiciones, o cuando el pueblo madurara hasta expresar una espiritualidad propia.³⁹

“Escogimos Guamote –señala Julio Gortaire– por ser el cantón más deprimido de todo el Ecuador”; pero “pesó también en la decisión el deseo de colaborar en la diócesis que dirigía Monseñor Proaño y que esperábamos, como así sucedió, que nos entendiera y apoyara más fácilmente”.⁴⁰

Proaño les pidió que se acoplaran al trabajo de concientización que llevaba la diócesis. Le insistieron en que se quería hacer un acercamiento, una investigación más a fondo que lo que hacía la diócesis, y les aceptó. Señala Julio Gortaire:

Dos o tres años después, nos pidió que ayudáramos a los agentes de pastoral diocesanos, a profundizar en la investigación y en la cercanía con el pueblo indígena. Me nombró parte del equipo de

³⁸ Julio Gortaire, *Guamote en camino de liberación*, Silva, Quito 2017, 38.

³⁹ Cf. “Prólogo Clodomiro L. Siller”, en Leonidas Proaño, *Abriendo surcos indígenas*, Silva, Quito 2011, 12.

⁴⁰ Gortaire, *Guamote en camino de liberación*, Silva, Quito 2017, 64.

Unificación, junto con otro sacerdote y dos laicos. Desde ese momento siempre hemos caminado juntos en todo lo diocesano.⁴¹

Alfonso Gortaire había estudiado y participado en varios países de América Latina profundizando una metodología que permitiese ayudar a la liberación de los pueblos sin violencias ni imposiciones. Estaban convencidos de que el Plan de Dios en la historia, como sostenía otro jesuita, Teilhard de Chardin, era un proceso largo y complejo de hominización que terminaría cuando toda la creación volviese al espíritu del Creador.

Había que “descubrir con alegría y respeto las semillas del Verbo, ocultas en las tradiciones nacionales y religiosas de los pueblos”.⁴²

Un dato⁴³ que tiene significación es que la obra de Guamote comenzó, según refiere Alfonso, bajo el amparo de la “Madre india morena de Guadalupe”, la patrona de América. Descubrir las semillas del Verbo en la cultura indígena de los puruhaes no era una tarea fácil. Estaban frente a un pueblo muy pobre que hablaba una lengua propia, silenciado violentamente desde hace siglos.⁴⁴ Había que llegar al hombre o mujer real en su cultura, en su medio ecológico, en su situación humana, y buscar las huellas de Dios.

Julio Gortaire resume 43 años de este trabajo de evangelización y promoción humana en ese cantón agreste, de tierra erosionada y duros páramos de la Provincia de Chimborazo.⁴⁵ A la pregunta sobre la diferencia de método en la labor de Proaño y el de los jesuitas de Guamote, anota el acento sociológico en el análisis de los equipos pastorales de Proaño frente al enfoque antropológico cristiano de los jesuitas: “Poco a poco nos hicieron entender cuál era su modo de encontrarse con Pachacamac (Dios), con la pachamama, con los prójimos, etc.”.⁴⁶

Julio Gortaire cuenta su experiencia en Chismaute con taita Apulema, el Amauta mayor de la comunidad. El recelo ante el extraño se disuelve poco a poco con el encuentro dialógico. Brota la acogida, su donación se evidencia tierna y alegre en la ofrenda de su comida y bebida. Y en el proceso de apertura, en el paisaje impresionante e infinito de esas alturas, comienza el interlocutor a escuchar saberes de milenios. En una unidad diversa de persona y naturaleza se detecta las semillas del Verbo, el Antiguo Testamento puruha. Suficientes verdades reveladas por Dios a este pueblo: el runa, la persona, convive; es comunidad. Es una sola cabeza, una sola boca y un solo corazón.

Los jesuitas descubrieron estas semillas del Verbo, las cultivaron para sí mismos y solo compartieron sus reflexiones con los comuneros cuando ellos mismos lo solicitaron. Y, obviamente, con los temas y tiempos que ellos planteaban.

Por eso ocupan su labor pastoral cuestiones tan concretas y, a la vez, complicadas como el de la propiedad, el uso y la usurpación de la tierra, la enseñanza cristiana del amor fraterno y la dignidad de todos como hijos del mismo Padre. Se inician con temas generadores. Inicialmente el más fuerte, casi feroz, fue el de la vivencia y supervivencia del pueblo sin su madre tierra. No se trata meramente de un reclamo de la propiedad de un medio de producción, sino de la orfandad actual del ser humano en un cosmos donde reinaba el taita Inti, el padre sol y la pachamama les regalaba tan amorosamente el buen vivir. De las conversaciones sobre esto surgían más preguntas sobre el sentido de esta historia

⁴¹ *Ibidem*, 193.

⁴² *Ibidem*, 65.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Famosa metáfora de Dolores Cacungo, lideresa indígena del pueblo de los cayambis: “Somos como la paja del páramo que se arranca y vuelve a crecer”.

⁴⁵ Gortaire, *Guamote en camino de liberación*.

⁴⁶ *Ibidem*, 82.

de despojo y coloniaje y del tremendo desprecio de los cristianos para su pueblo y su cultura. Por parte del sacerdote la oración del Padre Nuestro fue una fuente inagotable no solo de reflexión sino de acción. Cuatro años duró en Chismaute, Gramapamba y Jatunpamba la reflexión teológica, antropológica y comunitaria sobre el sentido y alcance de la tesis de Dios Padre. Si Él es nuestro padre, se preguntaban, nosotros somos hermanos; pero ¿y los hacendados que nos han hecho tanto daño?”.⁴⁷

Poco a poco este tipo de reflexión se extendió por todo Chimborazo. “Ellos nos demostraron que la liberación se conquista. El ejemplo paradigmático será la lucha, sin violencia de su parte, por recuperar su tierra”, dice Gortaire.⁴⁸

Chismaute mismo fue una de las primeras comunidades en delimitar su propiedad comunitaria aprovechando la nueva Ley de Reforma Agraria de 1973. Posteriormente siguieron el ejemplo muchas otras. Pero la lucha no fue fácil. La organización fue la base para esta reconquista.⁴⁹

Se fundaron algunas organizaciones: la primera, Jatun Ayllu, Gran Familia, una asociación de 21 comunidades que se propuso constituir una Iglesia con una cultura propia, una economía propia y una política propia; “una Iglesia viva”, decían.⁵⁰ Para ello era inevitable luchar por su medio de vida, la tierra. A partir de este logro, vino un mejoramiento del nivel de vida de sus miembros, al anhelado Alli Kawsay, especialmente porque la organización fue capaz, con apoyo de la Iglesia, de contar con crédito y asesoría técnica de la misma Iglesia y del Estado.

Como Proaño, los sacerdotes de Guamote fueron también perseguidos. Los hacendados atentaron contra la vida de Julio Gortaire en dos ocasiones. También los habitantes del centro poblado, al constatar alteraciones en la estructura de explotación económica, especialmente del consumo de alcohol y del sistema de chulco, formaron un Comité Prodefensa de los Intereses de Guamote⁵¹ para exigir la expulsión del Equipo Pastoral del Cantón. Monseñor Proaño se mantuvo firme en su defensa, sancionando incluso a un sacerdote del clero diocesano que fungía de párroco cismático, pero pidió que trasladaran su casa a una comunidad cercana.

Dicha casa más tarde fue allanada. El P. Luis Vera, miembro de la congregación, fue detenido y encarcelado en Riobamba. La Iglesia ecuatoriana a través del cardenal Muñoz Vega les confortó confirmándoles que su obra era acorde al Magisterio de la Iglesia.

Actualmente continúan su labor en dicho cantón. El camino sigue cuesta arriba. Los tropiezos son otros pero, según el testimonio de Gortaire, Guamote va en camino.

Repercusión de la obra de Proaño y de los jesuitas de Guamote

Es difícil sintetizar la repercusión histórica de 30 años de labor comprometida, profética y, en mi criterio, admirable y santa, tanto del obispo Proaño como de los jesuitas entre los indígenas puruhaes

⁴⁷ Ibidem, 83.

⁴⁸ Ibidem, 90.

⁴⁹ Luis Alberto Tuaza señala: “En el caso de los indígenas de Chismaute y Gualipite, estos solicitaron también el apoyo de la Acción Integral Guamote, representada por el padre jesuita Julio Gortaire. Esta fundación otorgó la asesoría jurídica, el acompañamiento a las comunidades, la búsqueda de nuevos contactos y las gestiones en las oficinas públicas. Con estas acciones se aceleró la adjudicación de la hacienda al Ierac y la posterior venta a los indígenas (Foi jag, 2007, 30-33). Formar la comunidad indígena y elegir a las autoridades comunitarias fue una tarea difícil. Los intentos de formación comunitaria fueron frustrados por el temor que sentían los indígenas frente al hacendado y sus aliados mestizos”. Cf. L. Tuaza, “Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador: permanencia de la sombra del régimen de hacienda”, *Anthropologica* 32 (2014).

⁵⁰ Cf. Gortaire, *Guamote en camino de liberación*.

⁵¹ Ibidem, 137-160.

de Chimborazo. Pero es importante señalar que apenas me referiré a tres aspectos que he remarcado en el desarrollo del trabajo:

Empoderamiento social y organizativo

Los indígenas de Chimborazo y los cristianos comprometidos reconocen el trabajo y el mensaje de su obispo, comparándolos con árboles que dan frutos. En 1992 y 1993 el Movimiento Indígena se convirtió en un potente actor político nacional. Bajo el lema de “no solo para los indios”, se levantaron exigiendo derechos conculcados durante 500 años. Posteriormente fundaron el movimiento político Pachakutik Nuevo País (“tiempo de ruptura” Nuevo País). Un poco más tarde, los indígenas evangélicos también crearon el Movimiento Amauta Yuyai (“pensamiento sabio”). Se inició así un proceso de empoderamiento indígena llegando a obtener cargos de elección popular en diferentes niveles y a lograr forzar a la institucionalidad democrática a concesiones impensables antes.

Un momento importante acontece en 2006 cuando apoyan la llegada al poder de Rafael Correa. Durante este gobierno se reconoce la obra y el pensamiento de monseñor Proaño como Patrimonio Cultural Nacional, denominan con su nombre la Campaña Nacional de Alfabetización y se impulsan varias demandas históricas del sector indígena, entre ellas el carácter pluricultural del país y la meta del Buen Vivir (Sumak Kawsay), que se incluyen en la Constitución del 2008.

Lamentablemente se produce una ruptura irreconciliable determinada en parte por desencuentros programáticos y también ideológicos. Hay incompreensión sobre asuntos trascendentes como el concepto de plurinacionalidad de los pueblos originarios, sobre el alcance de los derechos de la naturaleza, reconocidos en la Constitución, sobre los saberes y la cultura ancestral, pero también sobre cuestiones de intereses particulares de participación en el Gobierno o el manejo de parcelas de poder concesionadas anteriormente por gobiernos reformistas e incluso de derechas, pero que las consideran conquistas inalienables.

El Gobierno, bajo el esquema del llamado socialismo del siglo XXI, preconiza una sociedad con un tejido ciudadano homogéneo bajo el criterio de igualdad y eliminación de diferencias.⁵²

A partir de ahí, los discursos cargados de adjetivaciones y falta de respeto a los dirigentes condujeron a fuertes enfrentamientos con la Conaie, que se convirtió en opositora a la llamada “revolución ciudadana”, apoyando actualmente el llamado “proceso de descorreización”.

La educación liberadora

Sus principales creaciones educativas actualmente no funcionan o han perdido su carisma. Tepeyac, la granja-escuela, y la casa indígena de Riobamba, que fueron en su momento claustros renombrados de formación de líderes indígenas, fermento de equidad de género y despertar de emprendimientos para un mejor vivir, desaparecieron en medio de conflictos personalistas de grupos y dirigentes.

La Casa de Santa Cruz, que fue, como se dijo, el esfuerzo espiritual mayor de Proaño, ha perdido esa esencia. No queda la comunidad ni el teologado indígena. Funciona una residencia de seminaristas

⁵² Patricio del Salto anticipaba en 2007: “Ojalá no se les ocurra llevar al Socialismo del Siglo XXI a situaciones que en verdad no cambien la estructura [...]; ¿cómo es que se hace la revolución solo con ciudadanos? [...]. La fuerza del movimiento indígena tiene que reconstruirse a partir de nuestro propio proceso, por eso no queremos cargos ni puestitos [...], queremos ver la revolución [...], queremos el pachakutic”, en *Colectivo infrarrojo* 43 (2007).

y hay talleres o foros ocasionales para el clero de la diócesis, pero ya no bulle la inquietud por las injusticias que prevalecen en la provincia más pobre del país.

La ERPE, por su parte, convertida en una fundación privada, sufrió ya en vida de Proaño una crisis de intereses. Actualmente es una radio comunitaria que da voz especialmente a dirigentes y comunidades ligados a líneas políticas afines a los responsables de los programas.

Las empresas productivas cayeron también en los intereses particulares de los responsables, terminando por desaparecer. Tal es el caso de las tiendas comunitarias, las haciendas y otras iniciativas.

Las iglesias en Chimborazo

Para la diócesis y las parroquias católicas de Chimborazo un tema doloroso es, por cierto, el avance de otras iglesias cristianas en la Provincia.

Estuardo Gallegos recuerda que en la época de Proaño los gobiernos fueron de derecha. Los presidentes Galo Plaza Lasso, Camilo Ponce Enríquez, León Febres Cordero y Sixto Durán Ballén y la dictadura militar pertenecían a las clases terratenientes o exportadora. Todos ellos, aliados y admiradores de las potencias mundiales, especialmente Estados Unidos, y firmes ejecutores de la doctrina de la seguridad nacional y del anticomunismo.

Para fortalecer esta tendencia en 1969 Nelson Rockefeller, prestante paradigma del capitalismo, realizó un viaje por América Latina. Una de sus preocupaciones habría sido precisamente lo que consideraba la radicalización de la Iglesia católica en el subcontinente.

Susana Andrade señala como variables explicativas del avance del evangelismo en la provincia el descontento con la religión católica, que les condujo a aceptar como valor el individualismo ajeno a su cultura. También indica que el indígena es tradicionalmente religioso y, por lo tanto, prescindir de ello le es imposible, pero no cambiarlo. En mi criterio, me parece también una causa importante para la aceptación de la nueva forma de religiosidad, el patriarcalismo, que generalmente impone en la comunidad la opinión o decisión de los líderes y dirigentes. El resultado es una abrupta contradicción teórica pero de gran éxito práctico: la proliferación de iglesias que sostienen un principio individualista de fe, pero que se agrupan gregariamente alrededor de pastores con su propia marca doctrinal.⁵³

En cuanto al catolicismo, la división existente a nivel nacional entre una Iglesia renovadora y otra conservadora se produjo con mayor fuerza en Chimborazo. Transcurridos 30 años de la muerte de Proaño, quedan pocos testigos del tiempo de siembra de esos árboles otrora fecundos y ahora aparentemente en estío. Claro que se habla de su obra y se rememora su muerte como su día de resurrección. Se recuerda a los que con él trabajaron o dieron su vida por este proceso.⁵⁴ Se recuerda y comprende el significado de sus frases de Iglesia y Dios de la vida.⁵⁵ Pero no son tiempos óptimos para esa fe en la política, son más bien tiempos de política a través de las iglesias.

⁵³ Este debate no ha sido muy profundo. Sin embargo, algunos evangélicos reconocen que fueron parte de una estrategia o trampa para desarticular el trabajo de Mons. Proaño. Cf. Colectivo Infrarojo, 2007; Andrade, "Protestantismo indígena".

⁵⁴ En el movimiento Pachakutik fuimos testigos del sacrificio de Manolo Barreno, un teólogo ecuménico, militante en eventos simbólicos como la toma de la Iglesia de Santo Domingo y el encadenamiento en la Plaza de la Independencia en Quito, y que murió prematuramente de tuberculosis a causa, se decía, de su vida demasiado austera.

⁵⁵ "Si retomamos las enseñanzas de Jesús como las dejé, si retomamos el camino del Vaticano II, de Medellín, de Puebla, pienso que nos encontraremos en Ecuador, en Latinoamérica, con otros grupos, con otros espacios que siguen trabajando de forma humilde. Decir que esto se ha acabado, ¡no!, hay un resurgir, en la medida que retomemos testimonios como el de Proaño, en esa medida podremos seguir adelante a pesar de la institucionalidad que pesa mucho". Colectivo Infrarojo, 2007, 53.

Conclusión

Indudablemente, el legado del obispo Proaño permanece en la iglesia de Riobamba. Algunos excolaboradores de sus equipos pastorales aún trabajan en las parroquias. Hay un fondo documental abundante desperdigado en manos de la diócesis, de sacerdotes cercanos y otros; su nombre se liga a todo tipo de causas, sobre todo en las conmemoraciones de su nacimiento o de su muerte. El gobierno de Rafael Correa en 2008 reconoció su pensamiento y obra como Patrimonio Nacional. Parte de la población indígena y de los pobres han superado parcialmente sus condiciones, han accedido a estudios medios y superiores, y hay una generación de líderes y profesionales que tienen claro el pasado y vislumbran el futuro de otro modo. Ya no existen latifundios ni hacendados, pero la liberación parece aún lejana; la miseria y la pobreza continúan engullendo nuevas generaciones. Tres actores que estuvieron cerca de este proceso en Chimborazo concuerdan en que las obras de Proaño y de los jesuitas son, sin duda, eslabones fundamentales de una educación y una teología para la liberación no solo de los puruhaes, sino de los pobres e indígenas de América.

Nidia Arrobo, directora de la Fundación Pueblo Indio de Ecuador, fundada por Proaño, afirma que

su trabajo dio frutos. Se cambiaron las relaciones feudales en el campo ecuatoriano, los indígenas se liberaron de una situación de oprobio, se organizaron, son propositivos y se movilizan. Hoy han logrado una presencia en la vida nacional, como fuerza política y social incontestable.⁵⁶

Estuardo Gallegos, por su parte, considera que el dilema del Reino de Dios en este mundo o más allá de la historia sigue vigente. Proaño pensaba, dice, que la Encarnación de Jesús se da en la inmanencia del tiempo y del espacio para, desde ese presente, trascenderlos por la gracia de Dios. Y por eso hay unos tiempos fecundos y otros en los que los árboles parecen languidecer. La obra de Proaño fue una lucha permanente contra el sistema capitalista por su materialismo, por el egoísmo que Jesús condenó. Él hablaba de la necesidad de una permanente conversión, hablaba de la vivencia de la caridad.⁵⁷ Esta lucha, añade, no ha concluido, pero es difícil sostenerla si no hay un constante trabajo pastoral y un pastor que guíe. Los mismos sacerdotes terminan por preferir la riqueza antes que la caridad y no apoyan la redistribución justa e igualitaria de los bienes de este mundo. Por eso, considera él, los logros del obispo Proaño, como el potente movimiento indígena, sus dirigentes formados, los proyectos de economía solidaria, la misma radio, han sido absorbidos por las estructuras tradicionales del mercado y la dominación. Chimborazo y Guamote dieron algún paso en la liberación frente al sistema hacendatario de los años 50, pero se consolidan cada vez más las estructuras de desigualdad capitalista también entre los indígenas. En cuanto a la Curia actual de la provincia y a la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, podemos indicar, concluye, que observa sin duda el escenario de dolores e injusticias en el pueblo no muy diferentes a las de hace 50 años, pero se concentra más en la administración sacramental y en la espiritualidad individual.⁵⁸ Sería necesario despertar nuevamente el espíritu de Medellín.

⁵⁶ Nidia Arrobo, Conferencia 8 de setiembre, Madrid 2010, en: http://www.fundacionpuebloindio.org/attachments/article/81/o81_Mons%20%20Proa%C3%Bl%20%20Nidia%20 (18.03.2019).

⁵⁷ Conferencia en Bogotá de 1965 con motivo del II Congreso de Cáritas.

⁵⁸ En el último sermón Proaño resumió su obra y su esperanza de la Iglesia que dejaba en Riobamba: “Esa palabra de Dios con todo el chorro de luz que descarga, que derrama sobre cada uno de nosotros, cuando la tomamos en serio, ha contribuido a que el oprimido que ha vivido en la provincia del Chimborazo haya tomado consciencia de sí mismo, haya tomado consciencia de sus valores, haya tomado consciencia de sus capacidades, haya tomado consciencia de sus aspiraciones, haya tomado consciencia de sus derechos y se haya puesto en pie para caminar, para constituirse en ese pueblo de Dios que camina itinerante a través del espacio, a través del tiempo, en busca de la realización de esa utopía cristiana que es el Reino de Dios”.

Julio Gortaire, el otro protagonista, se mantiene fiel a su tesis teológica y antropológica según la cual Dios siempre presente en la historia de los pueblos vela para que en el tiempo oportuno, aun si los árboles pierden sus hojas, rebroten en el suelo fértil de las culturas. Cuando lo entrevisto y planteo mi escepticismo sobre las posibilidades de alcanzar la anhelada meta de la liberación y la superación de la pobreza del amado cantón Guamote y de la provincia de Chimborazo, me devuelve una mirada de confianza absoluta y me dice: Dios no abandona jamás a su gente. Las semillas están plantadas. El camino de la lucha está en la conciencia. La liberación no es un dato contingente, es el Plan de Dios.

LUCIO GERA: ¿UN “MAESTRO EN TEOLOGÍA” SEGÚN FRANCISCO? UNA FIGURA TEOLÓGICA LATINOAMERICANA

Virginia Azcuy

Uno de los principales protagonistas intelectuales, si no el principal, que se esforzó para que la Iglesia en la Argentina realizara el proceso de renovación conciliar fue Lucio Gera.¹ Italiano de origen y argentino por elección, antes que el iniciador de una corriente teológica latinoamericana fue un teólogo pionero en muchos sentidos; aunque ciertamente, por lo general, se lo reconoce como principal exponente de la teología del pueblo.² El suyo fue un aporte generacional que tuvo un lugar decisivo en la Iglesia argentina desde el inmediato postconcilio y en América Latina, sobre todo en las Conferencias Generales del Episcopado en Medellín y Puebla.

La génesis y los núcleos inspiradores de la teología del pueblo resultan incomprensibles sin el contexto secular y eclesial argentino de la segunda mitad del siglo XX.³ Ante todo, cabe mencionar el fenómeno del peronismo con su arraigo popular, su proscripción política y los fuertes antagonismos que produjo en el país, pero también con su “emergencia de lo popular” percibida por los representantes de la visión teológico-pastoral naciente. De hecho, una de las preocupaciones centrales de fines de la década del cincuenta era la identidad del catolicismo argentino, sobre todo a partir del trauma que significó el conflicto de la Iglesia con el peronismo.⁴ Una segunda característica de estos años fue la preocupación preconiliar por una renovación teológica y pastoral, cuya vanguardia estuvo representada por los asesores jocistas y diversos encuentros sacerdotales que dieron comienzo a una “teología

¹ Cf. Gerardo Farrell, “Lucio Gera y la recepción pastoral del Concilio Vaticano II en la Argentina”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, eds. Ricardo Ferrara y Carlos Galli, Buenos Aires 1997, 107. Para una consideración más amplia del autor: Virginia Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires 2006; Virginia Azcuy, José C. Caamaño y Carlos Galli (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires 2007 (en adelante, *Escritos Teológico-Pastorales 1 o 2*); Virginia Azcuy, “Génesis y fundamentos de la teología argentina del pueblo”, en *Teología argentina del pueblo*, ed. Lucio Gera, edición de Virginia Azcuy, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2015, 9-49.

² Cf. Virginia Azcuy, “Una biografía teológica de Lucio Gera”, en Virginia Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 1*, 24.

³ Cf. Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio de Padua, Buenos Aires 1992; Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba 2005.

⁴ Cf. Lucio Gera, “Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 103-112.

que brota de la pastoral”.⁵ En tercer lugar, se debe considerar la situación de la jerarquía de la Iglesia argentina en la transición hacia el Concilio, de la cual una parte significativa añoraba la línea de Pío XII y una minoría de obispos –y mucho clero joven– participaba en la aspiración a la renovación.⁶ Esta realidad planteó un escenario complejo y tenso en el cual se fue abriendo paso lentamente una recepción conciliar original.

En esta presentación no se desarrollan los aspectos concernientes a la génesis de la teología argentina del pueblo (1966-1969),⁷ sino a su explicitación fundamental, según Lucio Gera, en dos ciclos en torno a *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1974-1975) y al Documento de Puebla (1976-1979). A partir del primer ciclo presento la relación de esta teología con las teologías de la liberación y de la secularización; con respecto al segundo ciclo, me propongo problematizar sobre las principales categorías analíticas de la teología del pueblo: pueblo/pobres, religión del pueblo, Iglesia y cultura. Finalmente, considero el influjo de la teología argentina del pueblo en el pensamiento de Francisco, en diálogo con la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*.

El ciclo 1974-1975: liberación o dependencia

A partir del fin de la Coepal en 1973, atribuido a cambios en la conducción episcopal, siguieron todavía unos años las reuniones del equipo de peritos, lo cual permitió realizar algunas síntesis. Con el título *El pueblo, ¿dónde está?*, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo publicó la reflexión de un seminario de 1974 sobre el tema del pueblo.⁸ Otro fruto del trabajo de uno de aquellos seminarios fue la publicación redactada por Fernando Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?* (Buenos Aires 1974), que vinculaba la teología del pueblo con los signos de los tiempos y con una acción pastoral desde su discernimiento. La pastoral eclesial trataba de discernir dónde transita la acción salvadora de Dios en la historia de los seres humanos y de los pueblos y cuál es el designio de Dios que inscribe su salvación en la historia.⁹

Lo que se expresa con la fórmula “pastoral popular” es la relación Iglesia-pueblo, como lo resume de algún modo F. Boasso en esta expresión: “Los pueblos hacen a la iglesia –aportando sus riquezas culturales, por ejemplo– y la iglesia hace a los pueblos más pueblos, al ingresarlos en el único pueblo de Dios”.¹⁰ Porque la misión de la Iglesia en orden a la salvación no apunta solo a los individuos, sino que es también una misión dirigida a los pueblos. Así, el discernimiento de los signos de los tiempos, como interpretación de la historia concreta de un pueblo, intenta percibir los indicios de sentido salvífico en la historia de los pueblos y está al servicio de una pastoral que, por inspirarse y dirigirse a los pueblos, se entiende como “pastoral popular”.¹¹

⁵ Cf. Virginia Azcuy, “La teología y la Iglesia en Argentina. Entrevista a Lucio Gera, Buenos Aires”, *Teología* 114 (2015): 157-180, 160.

⁶ Cf. Fernando Boasso, “Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 175s.

⁷ La trayectoria de la Comisión Episcopal para la Pastoral (Coepal) puede caracterizarse con razón como una experiencia fundadora. Cf. Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, 12.

⁸ Cf. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo –Capital Federal–, *El pueblo, ¿dónde está?*, Buenos Aires 1976; José P. Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires 1992; “Entrevista a Lucio Gera”, en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Buenos Aires 2013, 116-136.

⁹ Fernando Boasso, “¿Qué es la pastoral popular?”, en Seladoc, *Religiosidad Popular*, Salamanca 1976, 91-92.

¹⁰ *Ibidem*, 92.

¹¹ Cf. Lucio Gera, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 1974, 608ss.

¿Una vertiente de la teología de la liberación?

En el año 1974, el Sínodo sobre Evangelización introdujo una nueva clave de reflexión, que se desplegaría mediante *Evangelii Nuntiandi* en 1975, su recepción y la posterior preparación y realización de la III Conferencia de Puebla, en la cual Gera participó por segunda vez como experto. Se comenzó a pensar más el tema de la dependencia y se inició un contrapunto con algunos aspectos de la teología de la liberación. En esos años, J. C. Scannone caracterizó las semejanzas y diferencias entre la teología de la liberación y la teología del pueblo, sin oponerlas. En un artículo de 1974, el filósofo argentino habla de dos líneas-fuerza de la teología latinoamericana:

Una de esas líneas tendió –en el post-Medellín– a ir adoptando cada vez más conscientemente las categorías o el método marxista de análisis y transformación de la realidad, dentro del discurso teológico. Otra de esas líneas se dirigió más bien a la asunción, por la teología, de la cultura y religiosidad populares latinoamericanas. Entre los teólogos de la pastoral popular se encuentra sobre todo L. Gera.¹²

Ese mismo año Gera publicó *La Iglesia frente a la situación de dependencia* (1974) y dialogó de forma crítica con la teología de la liberación y sus presupuestos, particularmente en relación con el lenguaje sobre “salvación” utilizado por esta visión teológica.¹³ Ciertamente, la diferencia de la mirada argentina se relaciona con la experiencia histórica peculiar del pueblo argentino y la valoración sobre el significado de los movimientos nacionales y populares latinoamericanos en el proceso de liberación. Un elemento decisivo en la configuración de estas dos líneas teológicas propuestas por Scannone es el uso de las mediaciones para leer la praxis: para la teología de la liberación son las ciencias sociales y para la teología del pueblo, en cambio, la historia.¹⁴

El uso de la mediación histórica y la particular perspectiva del pueblo se ve en el mencionado artículo escrito por Gera. En él se muestra el valor de un conocimiento teológico-sapiencial de la realidad, previo al conocimiento científico y ligado a la comprensión del pueblo como sujeto histórico capaz de percibir el curso del proceso histórico de liberación, según el cual propone otra manera de comprender la situación de dependencia. En este sentido, valiéndose de la polaridad conceptual pueblo-imperio, el teólogo plantea que –en el proceso de autoconciencia de sí– los pueblos descubren su conciencia antagónica, que no es solo conciencia de dependencia y dominación, sino al mismo tiempo la de su aspiración de liberación y por lo tanto de lucha. Propone una visión superadora de la dialéctica y valorativa del sujeto histórico:

Configurada su conciencia de la dependencia, como conciencia de la liberación posible, no les queda más que decretar su liberación; decretar en su fuero íntimo, que lo posible sea realizado. Así, finalmente deciden; toman posición –el momento culminante de su conciencia– en pro de su liberación.¹⁵

Dadas las diferencias entre ambas líneas, ¿puede decirse que la teología del pueblo sea una corriente de la teología de la liberación? Así lo ha propuesto Scannone haciéndose eco de Gustavo Gutiérrez, quien la considera “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”, y de Karl Lehmann, que la entiende como “una forma independiente y muy valiosa de la teología de la

¹² Juan Carlos Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, en Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976, 66.

¹³ Lucio Gera, “La Iglesia ante la situación de dependencia”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 1974, 661-716.

¹⁴ Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 70-71.

¹⁵ Gera, “La Iglesia ante la situación de dependencia”, 673.

liberación”.¹⁶ Sin embargo, parece que esta propuesta argentina de lectura –por diversos motivos– no siempre ha sido asimilada en el contexto latinoamericano. Entre las posibles opciones, creo que ante todo sería justo reconocer una pluralidad de corrientes teológicas en América Latina y el Caribe bajo la designación de “teologías latinoamericanas”, incluyendo la teología de la liberación y la teología del pueblo, junto a otras que fueron surgiendo posteriormente, como la teología feminista y la teología indígena, por nombrar algunas; a su vez, cada una de estas corrientes admite una diversidad de vertientes y posiciones. En cuanto a la posibilidad de hablar de teologías de la liberación “en plural”, distinguiendo corrientes –como sugiere Scannone– y, de este modo, entendiendo a la teología del pueblo como vertiente particular dentro del movimiento teológico que nace en torno a Medellín, prefiero dejar abierta la cuestión en esta presentación. Porque –como he señalado– esta lectura no ha alcanzado de hecho un amplio consenso en nuestra región –quizás, en parte, por la crítica que la teología del pueblo ha recibido de la teología de la liberación o por el debate suscitado con esta por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y algunas vertientes de la teología de la liberación–.¹⁷

Recepción crítica de la teología de la secularización

Para comprender mejor la relación que establece la teología del pueblo con la teología de la secularización –en especial la proveniente de EE. UU. y del ámbito anglosajón–,¹⁸ conviene recordar los aportes sobre la cultura popular de otro de los principales referentes de la Coepal cuyo nombre es Rafael Tello. Sobre él se afirma que fue una de las grandes figuras de la teología de la pastoral popular, que nadie como él se acercó teológicamente al pobre y que reorientó la pastoral argentina.¹⁹ La posición de revalorización de la cultura con su entraña religiosa fue representada en el ámbito latinoamericano por Lucio Gera, quien –en nombre de una visión argentina– no vaciló en sostener el rechazo de las tesis secularistas sobre incompatibilidad radical entre la fe y la religión.²⁰ Se trataba de una reacción consciente frente a la tendencia de lectura secularista sobre los pueblos latinoamericanos; pero, además, de una búsqueda de visión integradora ante la mayor disociación heredada por el teólogo y su generación: la de Dios-mundo –que contiene otras como teología-pastoral y teología-espiritualidad–. En su escrito “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (1974), Gera expone, de manera lúcida y precisa, tanto los aportes de la visión sacralizadora como los pertenecientes a la visión secularizadora, proponiendo superar las alternativas secularidad-sacralidad, fe-religión, como tarea teológica principal.

La validez de la religión, como punto de inserción de la fe; la percepción de que la historia no es solo realizada a través de la vivencia interior de valores y de la expresión testimonial y carismática, sino también en base al poder que concentran las instituciones; la honda coherencia de la praxis ritual con la condición humana, etc., nos parecen elementos que han de ser rescatados más allá de la desmesura con que son afirmados por una concepción sacralista. Y más allá de la exageración y parcialización

¹⁶ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1988, 317; Karl Lehmann, *Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación*, Comisión Teológica Internacional, Teología de la Liberación, Madrid 1978, 42.

¹⁷ Entre las primeras críticas desde la teología de la liberación, hay que mencionar a Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975, 207-232.

¹⁸ El autor identifica a Robinson y Harvey Cox, *The Secular City*, London 1965.

¹⁹ Cf. Víctor Manuel Fernández, “Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello”, en *Semillas del siglo XX*, ed. Virginia Azcuy, 187; Fundación Saracho (en colaboración), *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires 2013, 9. Ver “La unidad de Medellín en la línea popular de la Patria Grande según Rafael Tello”, de Fabricio Forcat, en este libro.

²⁰ Cf. Celam, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, 279. Como exponente de tales tesis, Gera menciona a Karl Barth y enuncia el desafío de ver “cómo lo religioso está implantado en lo secular”. Entrevista a Azcuy 1999, 169.

con que son proclamados por la teología de la secularización, creemos que de esta corriente han de ser recogidos aspectos altamente válidos, como son la trascendencia de la fe sobre la religión, la traducción de la fe a una ética de liberación, la necesidad que el carisma sea francamente aceptado por la institución eclesiástica y sobre todo el respeto de la Iglesia por la autonomía de los pueblos, creadores de su propio destino histórico.²¹

Si bien la visión sacralizadora exagera su valoración de lo institucional y corre el riesgo de relegar el Pueblo de Dios y el *Sensus fidei*, ella también contribuye por su parte a enfatizar la encarnación de la fe en la religión y en esto puede ser aprovechada. En esta línea, Scannone explicita un posible límite de algunos autores de la teología de la liberación desde la praxis histórica que “continuando líneas de la teología de la secularización comprenden en forma demasiado corta lo específicamente cristiano de la praxis y el valor religioso del cristianismo”.²² Asimismo, aunque la visión secularizadora merece ser criticada para dar paso a una profunda valoración de la religiosidad popular, de ella también pueden asumirse el primado de la fe y la importancia de la palabra y el carisma para la praxis de liberación. Ante la influencia de la teología de la secularización en América Latina, los representantes de la teología del pueblo perciben que en ambas visiones, *Sacraly secular*, lo que se devalúa es la mediación de la cultura, el proyecto político del pueblo, por eso los aportes de esta etapa se orientan en este sentido. Una clave fundamental de esta teología está en el discernimiento de por dónde pasa históricamente la salvación, un discernimiento cuyo lugar hermenéutico es la cultura popular, el pueblo concretado en su cultura popular y comprendido por los intérpretes en quienes él se reconoce.²³

Demarcándose de la teología de la liberación y más críticamente de la teología de la secularización, la teología del pueblo según Lucio Gera revalorizó la experiencia cultural y religiosa del pueblo y descubrió, en ella, la fe cristiana para promoverla siempre más. Esta corriente teológica puede reconocerse como “contextual” porque facilita que las experiencias del pasado se comprometan con el contexto actual. En su análisis sobre modelos de teología contextual, Stephen Bevans cita al teólogo filipino Leonardo Mercado, quien sostiene que “el pueblo es el mejor contextualizador” y que por lo tanto el rol del teólogo es “funcionar como una partera del pueblo que quiere dar a luz una teología que está realmente enraizada en una cultura y en un momento de la historia”.²⁴ El autor señala una dificultad: si bien se puede reconocer que la identidad cultural es el primer *locus* para una teología contextual, el romanticismo cultural se presenta como riesgo posible al intentar fijar la cultura, fosilizándola, mientras que ella es siempre dinámica.²⁵ Lo señalado por Bevans debe, sin duda, tenerse en cuenta en relación con una teología del pueblo o la cultura.

El ciclo 1976-1979: evangelización o liberación

También en 1974 comenzó a explicitarse un debate que llegaría hasta la Conferencia de Puebla: ¿evangelización o liberación? La reflexión se nutrió del Sínodo sobre Evangelización y la posterior exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, pero sobre todo también de las discusiones

²¹ Gera, “La Iglesia ante la situación de dependencia”, 716.

²² Juan Carlos Scannone, “Teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, en *ibidem*, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires 1987, 21-80, 58, 61.

²³ Cf. Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 11-13.

²⁴ Stephen Bevans, *Modelos de teología contextual. Edición revisada y aumentada*, Grupo Editorial Verbo Divino/Spiritus, Quito 2004.

²⁵ Cf. *ibidem*, 57.

que se habían iniciado a partir de la Conferencia de Medellín en el proceso de su recepción, que no estuvo exento de dificultades.²⁶ Un ejemplo de la complejidad de estos hechos es el que se expresa en la falsa alternativa entre evangelización y liberación: para quienes el mensaje central de Medellín era la liberación de los pueblos resultará con frecuencia difícil de aceptar que los obispos en Puebla hagan la propuesta pastoral de “evangelización de la cultura”. Otros, en cambio, entenderán que Puebla, con su visión global de la evangelización que incluye las opciones preferenciales por los pobres y los jóvenes, es un momento decisivo de la recepción de Medellín y del magisterio universal en nuestra región. La tensión por la diversidad de miradas parece verse reflejada en la opinión de Gera al concluir Puebla; en ella se adivinan las encrucijadas del momento y la intencionalidad por superar las antinomias presentes:

Se han recogido los temas que vienen dominando desde años atrás en la preocupación pastoral –como son el de la promoción humana, la justicia y liberación de los pobres– y se han planteado otros nuevos como el de la evangelización de la cultura. Todo esto significa una voluntad de reflexión total, en la que los temas se completan y se piensan en el cuadro de una coherencia interna.²⁷

En efecto, en un estudio magistral de relectura, Gera comenta sobre la ampliación de significado y los campos de aplicación del concepto de evangelización que, “mientras en Medellín encabeza una de las tres secciones generales del documento final, en Puebla abarca y orienta los temas múltiples de todos los capítulos”.²⁸ Ahora bien, el teólogo se preguntó por qué en el magisterio pastoral latinoamericano se ha ido imponiendo un planteo en términos de evangelización y responde que las razones se encuentran en las situaciones y los problemas vigentes en América Latina o bien en la interpretación que el magisterio ha ensayado de estas realidades: la evangelización ha sido puesta en relación con la situación específicamente creyente y también con la realidad secular del continente. Desde un punto de vista cronológico, primero surgen los temas relativos a la promoción humana y la liberación y, unos años después, se van abriendo paso las temáticas de la cultura y la evangelización. En la visión de Gera estos aspectos no se oponen, sino que son parte de la totalidad de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Pueblo, religión del pueblo e Iglesia

Sin olvidar el contexto histórico argentino que dio origen a la inquietud teológica acerca del pueblo –el redescubrimiento político del peronismo en su instancia popular²⁹–, se presentan los elementos centrales de la teología del pueblo. La elaboración teológica recibió un aporte fundante de Justino O’Farrell, vinculado a las Cátedras Nacionales de Historia, que se enriqueció por medio de un pensar colectivo y un diálogo con los distintos sectores del Pueblo de Dios:

Esto permite dilucidar el concepto de “pueblos” –y por extensión el de “pueblo”– en cuanto éstos representan una entidad concreta o, más bien, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero. Hay que observar, sin embargo, que en todas las

²⁶ Cf. Mons. Eduardo Francisco Pironio, *En el espíritu de Medellín. Escritos Pastorales Marplatenses II*, Buenos Aires 1976, 45ss.

²⁷ Lucio Gera, “Puebla, un acontecimiento”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 1979, 815.

²⁸ Lucio Gera, “Evangelización y promoción humana”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 2, 1992, 302s.

²⁹ Cf. Boasso, “¿Qué es la pastoral popular?”, 177.

instancias decisivas, los oprimidos, los humildes y marginados de la historia son los que más cabal y ampliamente asumen la resolución política que en última instancia apunta a la eliminación de los esclavos y de los “señores”. Al concepto de pueblos le es inherente la acentuación de una condición concreta. Son “pueblos” con una historia, que se encuentran al borde del fracaso y de la muerte, lo cual determina su clara tendencia a superar su condición de “esclavos”. Ello garantiza, por otra parte, el tránsito a la liberación como forma de justicia y condición de paz, es decir, como paso a una relación válida, duradera y profunda.³⁰

Desde esta visión de pueblo(s) como sujeto histórico que busca liberación, pensar la fe llevó a una reubicación cultural, existencial, creyente e intelectual de los teólogos. Como señala O’Farrell, los pueblos latinoamericanos desde sus orígenes están empeñados en un proceso de transformación y el desafío está en captar las manifestaciones del caminar de los pueblos en su voluntad de afirmarse como sujetos plenos y libres. De esta forma, entendieron los peritos la responsabilidad de realizar el Concilio en el país; también fue esta la tarea afrontada por la Conferencia de Medellín, dando lugar a una lectura de los signos de los tiempos para una renovación eclesial.

Con respecto al par “pueblo-popular” y su comprensión, se trata de una de las diferencias principales de la teología del pueblo con otras vertientes de la teología latinoamericana.³¹ Su significado fue desarrollado por el autor en un texto programático titulado “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia” (1976).³² Una comprensión general de pueblo lo describe como sujeto colectivo, pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común, lo cual lleva a pensar tres relaciones: las del pueblo-nación, pueblo-cultura y pueblo-sector. El pueblo-nación conlleva un carácter político, pero también puede pensarse que la cultura de un pueblo concreta una decisión política; por eso pueblo-nación es un concepto cultural-político, con un *ethos* cultural o estilo de vida y una capacidad de organizarse. Sobre la noción de pueblo-sector –que admite una gran variabilidad– el teólogo argentino piensa que “pueblo” y “popular” califican a algunos sectores poniendo de manifiesto que la realidad de ser pueblo se manifiesta preferentemente en ellos y que ciertas características suyas, como la sencillez y la pobreza, son aptas para desarrollar una solidaridad y una unidad que los constituye como pueblo.

Pueblo-sector: la centralidad de los pobres

Las relaciones pueblo-nación y pueblo-sector son fundamentales para el pueblo teológicamente; en el fondo, se trata de la relación pueblo-pobres y de la articulación entre universalidad y particularidad. La realidad de los pobres y la pobreza pertenece a los años del Concilio. Para Gera,

cuando hablamos de “pobre”, pensamos en el ser humano puesto en una condición social, económica (pero también puede ser de otro tipo), que le hace experimentar su falta de “poder” [...]. El pobre implica, en último término, una condición moral, cuya característica básica es la apertura humilde a otros, a Dios y a los hombres. “Sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”, según palabras de Pablo VI (EN 48). La experiencia de “no poder” lleva al pobre a sentir la necesidad también de otros seres humanos, a pedir, a reclamar y exigir a otros, a los que tienen poder, la justicia y el afecto

³⁰ Justino O’Farrell, *América Latina. ¿Cuáles son tus problemas?*, Buenos Aires 1976, 17.

³¹ Ya en 1974 la teología del pueblo fue distinguida de la teología de la liberación y casi una década después fue presentada como una de las cuatro corrientes de esta teología latinoamericana, con el nombre de “teología desde la praxis de los pueblos”. Cf. Juan Carlos Scannone, “Teología de la liberación. Características, corrientes, etapas”, 62-63.

³² Cf. Lucio Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 1976, 717-744.

que se les debe. La primera condición para pertenecer a un pueblo es la conciencia de necesitar de otros y ésta es, en el pobre, una conciencia viva y herida. Por eso, de sí, es más capaz de ser solidario –dando a otros y esperando de ellos–, más capaz de “ser en un pueblo” [...]. Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos “pueblo” a la multitud de pobres.³³

Si se admite que la conceptualización sobre los pobres y la pobreza está en el centro de la corriente más conocida de la teología de la liberación, la vertiente argentina se caracteriza por pensar estas realidades dentro de la visión más amplia de pueblo: si para la teología de la liberación el *analogatum princeps* de la pobreza es el pobre socioeconómico, para la teología del pueblo este es Cristo hecho pobre (cf. 2 Cor 8,9) y, por tanto, el pobre es comprendido desde el misterio de Cristo: “Mucho antes que una realidad sociológica, económica o ideológica, el pobre es una realidad teológica, profundamente arraigada en la fidelidad al Evangelio de Cristo y en la tradición viva de la catolicidad de la Iglesia”.³⁴

De modo que en cuanto a la relación pueblo-pobres, se puede decir que la opción por el concepto pueblo no es excluyente de la realidad de los pobres; antes, al contrario, se piensa en los pobres como corazón del pueblo y se prefiere el plural “pueblos pobres” al hablar de América Latina: “Llamamos pueblo a la multitud de los pobres”.³⁵ Cabe subrayar una vez más que este uso del concepto pueblo-pobres representa algo más que una situación material y esto se aprecia precisamente en el elemento religioso que acompaña a los pobres de nuestros pueblos: “La religiosidad popular es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo; los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo”.³⁶ De este modo, la opción por el pueblo pobre designa una opción por su liberación, pero ante todo una opción por su religión: frente a una “cultura ilustrada”, de cuño secularista, que representa una amenaza para la situación religiosa de América Latina, la teología del pueblo se destaca por su insistencia en la “cultura popular latinoamericana” y su religiosidad.

Evangelización de los pueblos en sus culturas

A Lucio Gera se lo reconoce como el gran inspirador, recolector y redactor de los números de Puebla dedicados a evangelización de la cultura (DP 385-443).³⁷ Dos ámbitos abonaron su reflexión desde el inmediato postconcilio: ante todo, su docencia en el área de eclesiología en la Facultad de Teología y, además, su participación en el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Celam a lo largo de más de una década. Su visión de Iglesia se inspira en el Vaticano II y surge de una lectura de *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* en relación; ella podría resumirse en el concepto de Pueblo de Dios, no solo en cuanto énfasis en el laicado, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos.³⁸ A partir de estas líneas reflexivas no es difícil comprender que Gera, principal iniciador de la

³³ Ibidem, 730-731. Esta visión se encuentra presente desde los primeros textos escritos del autor: Lucio Gera, “Hay lágrimas en las cosas”, en *Escritos Teológico-Pastorales*, tomo 1, 1957, 113-119.

³⁴ Cf. Virginia Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, eds. Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva, Santiago de Chile 2013, 106ss.; Conferencia Episcopal Argentina, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, Buenos Aires 1990, n.º 32.

³⁵ Cf. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 726s.

³⁶ Cf. ibidem, 731.

³⁷ Joaquín Alliende Luco, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en Ferrara y Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 144.

³⁸ Cf. Carlos Galli, “El Pueblo de Dios encarnado en la cultura del pueblo. Un aspecto de la eclesiología de L. Gera”, *Sedoi* 125 (1994): 50-60.

teología del pueblo y activo representante del Celam en el Sínodo de 1974 sobre evangelización, elaborara una propuesta pastoral en términos de evangelización de los pueblos en sus culturas:

Dada la perspectiva pastoral que anima todas las reflexiones de Gera –aun las más teóricas– y dada la comprensión del pueblo a partir de la cultura –según la ya relectura antropológica de GS 53–, dicha relación Pueblo de Dios-pueblos es planteada por él como evangelización –Iglesia– de los pueblos en sus culturas.³⁹

Así se destaca, una vez más, la dependencia fontal de la teología del pueblo con respecto a las perspectivas abiertas por *Gaudium et Spes*; a la luz de los debates y desarrollos en torno a Puebla, también se insiste en la opción de la evangelización de manera inclusiva con respecto a la liberación: un momento intrínseco de esa evangelización está constituido por la liberación histórica –no solo del pecado, sino también de sus consecuencias sociales y estructurales–, aunque aquella no se reduzca a esta. Scannone considera que la comprensión que tiene Gera de la interrelación entre evangelización-cultura-liberación incide en sus reflexiones eclesiológicas sobre la misión y, por ello, también sobre la identidad de la Iglesia. Algunos teólogos de la liberación han creído ver en la propuesta de Puebla de la evangelización de la cultura una forma de evasión del compromiso histórico planteado en Medellín; sin embargo, desde un punto de vista eclesiológico –más allá de las corrientes teológicas que podrían entrar en pugna por sus diferentes acentos–, la III Conferencia y el aporte argentino en ella intentan expresar de una forma madurada el planteo de Medellín sobre una teología de la misión evangelizadora. Algo semejante –en cuanto a una evolución positiva en el magisterio de América Latina– han reconocido teólogos como José Comblin y Clodovis Boff, con respecto a los avances de la Conferencia de Aparecida.

Junto con las categorías de “pueblo”, “cultura” y “pobre”, en el pensamiento de Gera tiene especial relevancia la de “religiosidad popular” en diálogo con Paul Tillich –aunque con un enfoque distinto–: la religión se entiende como lo central de una cultura, ya que esta se estructura alrededor de la pregunta por el sentido de la vida, la convivencia y la muerte. Esta religiosidad popular ha de ser discernida a la luz de la fe revelada, pero sin oponerse a ambas; corresponde a la pastoral eclesial la tarea de orientar, fortalecer y purificar la religión del pueblo.⁴⁰ En Puebla, la visión sobre la religiosidad se hace más positiva –menos secularista– y a ello ha colaborado también como perito el teólogo argentino, sobre todo al destacar el “potencial evangelizador” de la religiosidad de los pobres: ellos no son solamente destinatarios del anuncio del Evangelio, sino también un sujeto activo en la permanente reevangelización de la misma Iglesia.

La teología argentina del pueblo y el magisterio de Francisco

Tanto el grupo generacional que dio origen a la escuela argentina de teología como sus contemporáneos –entre los cuales se encuentra Jorge M. Bergoglio– son hijos de la historia del país y de su Iglesia particular y regional; de este modo, los vínculos entre Lucio Gera o la teología del pueblo y Francisco han de entenderse en un mismo horizonte común de maduración.

³⁹ Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 133.

⁴⁰ Cf. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 739ss.

Desde la elección de Jorge Mario Bergoglio como papa Francisco ha cobrado creciente interés la teología argentina del pueblo y sus principales referentes. El reconocimiento como “maestro en teología” recibido por Gera a su muerte por parte del entonces arzobispo de Buenos Aires cardenal Jorge M. Bergoglio representa un gesto a ser explorado y este texto puede ser una ocasión para acercarse a este interrogante e intentar una respuesta.

La impronta de la pastoral popular como factor dinamizador de la evangelización

Muchas de las experiencias pastorales más dinámicas y originales del catolicismo argentino remiten a la inspiración de Rafael Tello –uno de los peritos de la Coepal–: inserción de la vida religiosa en medios populares, peregrinación juvenil a Luján, retiros para vagos, galpones, vigiliás de Pentecostés, cooperativas, organizaciones populares y grupos sacerdotales –curas villeros, cofradía de la Virgen– son solo algunas de ellas.⁴¹ Otro tanto podría decirse del aporte de L. Gera en otras iniciativas y de otros y otras que continuaron, desarrollaron y recrearon sus líneas de pensamiento.⁴² Esto quiere decir que la teología del pueblo ha impregnado la pastoral de la Iglesia particular y que sus aportes siguen siendo actuales. Quizás han faltado instancias locales de evaluación y discernimiento común para examinarlo todo y potenciar lo bueno; también hay que admitir que las ocasiones de reflexión teológica sobre la pastoral –en particular la popular– son poco frecuentes y se dan sobre todo en el ámbito del clero. En el ámbito del magisterio, las semillas han sido plantadas en Puebla, fueron regadas en Aparecida y ahora parecen estar floreciendo en *Evangelii Gaudium*; las vinculaciones entre L. Gera y su generación y el papa Francisco se revelan estrechas en lo que se refiere a la religiosidad popular y su potencial teológico para la evangelización.⁴³ Este aspecto puede resumirse muy bien en una idea muy típica presentada por Francisco en su magisterio: “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126).

El criterio del pueblo en el discernimiento de los signos de los tiempos

Una teología de los signos de estos tiempos latinoamericanos necesita revisar y profundizar sus fundamentos de forma permanente para servir con mayor eficacia a su cometido histórico: “hablar de la situación presente a la luz de la fe, desde la Palabra de Dios, desde aquello que nos ha sido revelado en Cristo”.⁴⁴ La teología argentina del pueblo, inspirándose en Medellín, ha propuesto el camino de la pastoral popular como modo de acercamiento al pueblo y su cultura para discernir e interpretar teológicamente los signos de estos tiempos. Uno de los aportes de L. Gera está en haber explicitado que esta noción requiere una actitud pastoral, de apertura a la realidad histórica, que no fuera ni puramente doctrinal ni solamente empírica.⁴⁵ La pregunta teológica podría formularse así: ¿cómo hablar

⁴¹ Cf. Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Educc, Buenos Aires 2004, 84.

⁴² Cf. José C. Caamaño, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010): 101-115.

⁴³ Cf. Victor Manuel Fernández, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodari*, Buenos Aires 2014, 73-84.

⁴⁴ Eduardo Silva, “Introducción”, en Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 11.

⁴⁵ Cf. Gera, “La Iglesia y el mundo”, 311-318; Virginia Azcuy, “La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos”, *Teología y Vida* 55 (2014), 341ss.

del tiempo presente desde la comprensión que tienen los pueblos de sus luchas y aspiraciones?, ¿cómo discernir la salvación cristiana desde la experiencia religiosa y política de los pobres de los pueblos valorándolos como sujetos activos? Me animo a proponer que la teología del pueblo puede tener alta vigencia en esta búsqueda teológica e incluso puede desafiarla desde su fuerte talante pastoral. No se trata de querer responder de manera simplista o romántica a la pregunta “el pueblo, ¿dónde está?”, formulada por esta teología, sino, como el mismo Gera reconoce en una entrevista realizada en 1999, de tratar de auscultar “aspectos” de la vida del pueblo o sujeto colectivo que desde la investigación cualitativa podríamos llamar “casos”.⁴⁶

La unidad entre teología, espiritualidad y pastoral

En las últimas décadas han tenido relieve los diversos intentos de recuperar la unidad e integridad de la tarea teológica. También desde esta óptica es posible valorar y profundizar el aporte de Lucio Gera, quien sin duda puede ser reconocido como un teólogo de la integración: no solo en su búsqueda intelectual, sino además en su posición frente a lo real. Vale la pena recordar el testimonio de J. Allende Luco al describir, en un homenaje al teólogo, que este supo pensar “abarriándose”, haciéndose uno más en los barrios y los lugares que habitaba.⁴⁷ Personalmente, pienso que es posible entender su existencia teológica “desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos”,⁴⁸ porque creo que él vivió una espiritualidad popular de comunión y supo entranarse con los más humildes para compartir con ellos el evangelio de la vida. L. Gera comprendió que la disociación entre teología y espiritualidad es tan nociva como la que se da entre teología y pastoral; su contribución a la teología del pueblo y a la Iglesia argentina y latinoamericana de su tiempo quiso mostrar caminos de totalidad, arraigándose siempre más en el misterio de la encarnación. Su teología puede recordar que la espiritualidad no sobra en el profetismo y que la entrega a la búsqueda de la verdad no puede prescindir del contacto pastoral. La unidad entre teología, espiritualidad y pastoral sigue siendo una tarea para pensar y completar lo que falta a la reforma en nosotros y nosotras.⁴⁹

⁴⁶ Cf. Entrevista a Azcuy 1999, 185; Irene Vasilachis de Gialdino, *La investigación cualitativa*, Gedisa, Madrid 2012.

⁴⁷ Cf. Joaquín Allende Luco, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, 146-147.

⁴⁸ Virginia Azcuy, “Desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos”, *Nuevo Mundo* 55 (1998): 17-24; “Anunciar el Evangelio desde el corazón de la Iglesia. Meditación en diálogo con Lucio Gera y Teresa de Lisieux”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 166-194.

⁴⁹ Cf. Virginia Azcuy, “Evangelización con Espíritu (EG 261). La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del Evangelio”, *Teología* 114 (2014): 73-93.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN ABRAHAM J. HESCHEL

Víctor Manuel Pérez Valera, S. J.

Jaroslav Pelikan en su libro *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura* señala, con gran acierto, que la característica más relevante de la concepción de Cristo en el siglo XX es la de liberador. En el libro de Pelikan solo se hace una breve alusión a la teología de la liberación de Latinoamérica, que además de inspirarse en los evangelios se inspira también en varios textos del Antiguo Testamento.¹ De la tradición veterotestamentaria se explotan sobre todo dos aspectos: la liberación del pueblo de Israel en la narración de Éxodo y el mensaje social de los profetas de Israel.²

En este ensayo trataremos de mostrar cómo en el pensamiento religioso judío, y en concreto en el de uno de sus más preclaros exponentes, Abraham Joshua Heschel, se encuentran importantes elementos que de algún modo preanuncian, enriquecen y matizan diversos aspectos de la teología de la liberación latinoamericana, sin duda el movimiento religioso más importante del siglo XX en el tercer mundo.³

Abraham J. Heschel murió en 1972. En los medios religiosos judíos y cristianos todavía se añora su presencia. “El paso de los años –escribió Samuel H. Dresner– sólo ha enfatizado la inmensidad del vacío y la enorme estatura del hombre [...]; el pueblo judío, ha perdido un sabio, un pensador, un poeta y un reformador social de primera línea”.⁴ Un pensador tan crítico como Hans Küng en su libro sobre judaísmo considera a Heschel no solo como un pensador “extraordinariamente creativo”, sino también

¹ Cf. Jaroslav Pelikan, *Jesús a través de los siglos: su lugar en la historia de la cultura*, Herder, Barcelona 1989.

² José P. Miranda, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972, 67-93 y 101-103.

³ Clodovis Boff, “Epistemología y Método de la Teología de la Liberación”, en *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, eds. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, tomo 1, Trotta, Madrid 1990, 79-113. En este libro se alude a Heschel en el tomo 1, 541-542, y tomo 2, 539.

⁴ Samuel H. Dresner, “Heschel as a Hasidic Scholar”, en Heschel, A. J., *The Circle of Baal Shem Tov*, University of Chicago Press, Chicago 1985, 7.

califica su reflexión religiosa, en su conjunto, de “impresionante”, ya que se esfuerza por adecuar el mensaje bíblico al mundo moderno.⁵

Dividiremos nuestro ensayo en tres partes. Primero, abordaremos el peculiar método teológico de Heschel que él denomina “pensamiento situacional” y “teología profunda”; en segundo lugar, comentamos sus reflexiones sobre religión y liberación, y, finalmente, estudiamos la relación entre libertad y liberación.

El método hescheliano

El método de la teología de la liberación es semejante al de Heschel, como se verá en este apartado. Según Clodovis Boff, la teología de la liberación utiliza tres mediaciones: la socioanalítica, la hermenéutica y la práctica. En la primera se esfuerza por entender por qué el oprimido es oprimido, la segunda contempla el plan divino en relación con el pobre y la tercera busca mediante el compromiso líneas de acciones prácticas para conseguir la liberación.⁶

La fenomenología

Desde sus estudios en Berlín el joven Heschel conoció y asimiló los principales aspectos de la fenomenología de Husserl. Uno de los postulados básicos de este método es “ir a las cosas mismas”. Este imperativo llevó a Heschel a investigar la realidad social a la que el mensaje religioso debería aplicarse. Esta debería conocerse en sí misma, tal como es en su pura y cruda realidad, lo cual nos conduciría a crear una reflexión religiosa no abstracta y etérea, sino encarnada en un mundo concreto. De este modo, su teología logra ser una respuesta a las acuciantes interrogantes del hombre de hoy.

En segundo lugar, la fenomenología exige que la realidad se aborde “libre de prejuicios”. Heschel interpreta este postulado, a nuestro modo de ver correctamente, no como un aproximarse al objeto de estudio con una fría neutralidad o una apática indiferencia, sino con un vivo interés y simpatía. No podría estudiarse de otro modo un mensaje tan apasionante como el de los profetas de Israel, que es, por lo demás, una importante matriz de la teología de la liberación.

A este respecto afirma Heschel: “Desde hace tiempo me convencí de que la pretensión de imparcialidad es en sí misma una forma de ser parcial”. Si la realidad es importante debe interesarme, y entonces “mi imparcialidad es sólo un pretexto”.⁷ En otras palabras, la admiración y simpatía con el profeta no está reñida con la honradez intelectual ni menos aún con el estudio de “la situación total del hombre a la que el mensaje profético se va a aplicar”.⁸ Se escoge como punto de partida el análisis de los acontecimientos de la vida ordinaria y se trata de profundizar la conciencia profética y la del hombre religioso.

⁵ Hans Küng, *El judaísmo: pasado, presente, futuro*, Madrid 1993, 386.

⁶ Boff, “Epistemología y Método”.

⁷ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, The Jewish Publication Society of America, New York 1962, 14.

⁸ Abraham J. Heschel, “A Philosophy of Religion”, en *Man is not alone*, New York 1951, 55.

El mismo Heschel califica su tarea de acuerdo con los cánones de la fenomenología no tanto como un investigar o un explicar, sino como un ver, pintar y describir la realidad para darla a conocer existencialmente.⁹

Pensamiento situacional y teología profunda

El espíritu del método fenomenológico impulsó a Heschel a elaborar un modo peculiar de hacer su reflexión teológica. Este método lo denominó pensamiento situacional y teología profunda, el cual no solo nos indica el modo de acercarse a la realidad, sino también el fin y objeto de la investigación teológica.

Ante todo, el pensamiento situacional postula una simbiosis entre la reflexión religiosa y la vida. Es decir, alude a la realidad que vive el creyente e interpela también la vida del teólogo: lo invita a la coherencia y al compromiso social. En cierto sentido, la reflexión teológica debe ser una apología de la vida del teólogo. En este espíritu, Heschel sintió vivamente los conflictos de la sociedad americana y participó muy activamente en varios movimientos de protesta. Entre estos, destaca su presencia en la manifestación contra la guerra de Vietnam y en la célebre marcha de Selma, al lado de Martin Luther King Jr., en favor de los derechos de los afroamericanos.

Otro presupuesto importante del “pensamiento situacional” es el abordar los problemas preteológicos antes que los teológicos: estudiar “la situación total del hombre y sus actitudes ante la vida y el mundo”.¹⁰ No se trata de llegar a un conocimiento de la realidad que desemboque solo en la erudición, sino en una intelección del ambiente vital que involucre completamente al teólogo en todas las circunstancias.

En el “pensamiento situacional” se trata de profundizar la conciencia del hombre moderno, sus cuestionamientos más decisivos, sus anhelos más hondos y su significado trascendente en cuanto imagen y semejanza de Dios. Así, por ejemplo, la oposición a la pena de muerte no se debe a la indiferencia ante el crimen o a falta de solidaridad con las víctimas, sino que se considera al criminal como imagen y semejanza de Dios. Ahora bien, más importante que descubrir las interrogantes últimas del hombre moderno es cultivar el sentido de ser interrogado por el eterno desafío de Dios, interpelado a través de las maravillas del mundo,¹¹ pero sobre todo a través de los acontecimientos de la historia.¹²

Así, mientras el pensamiento especulativo puede ser impersonal o neutral, el “pensamiento situacional” nos enfrenta a compromisos y retos, nos cuestiona continuamente al hacernos conscientes de que “Dios no tiene ninguna importancia, si no tiene la suprema importancia”¹³ en todas las circunstancias de la vida, pero sobre todo en las que la dignidad del ser humano está en peligro, por la marginación y por la pobreza.

En esta línea la “teología profunda” pretende analizar la raíz de la experiencia religiosa, la interioridad, más que lo ritual y lo dogmático. Por esto, la “teología profunda” favorece el ecumenismo y de esa manera la cooperación de las diversas religiones en la solución de los problemas sociales: “Nuestra sociedad está en crisis –proclama Heschel– no porque profundamente disintamos, sino porque débilmente concordamos”.¹⁴

⁹ Abraham J. Heschel, “The Inner Life of the Jew in East Europe”, en *The Earth is the Lord's*, New York 1950, 8.

¹⁰ Abraham J. Heschel, *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, The Noonday Press, a division of Farrar, Straus & Giroux, New York 1967, 176.

¹¹ Heschel, “A Philosophy of Religion”, 70.

¹² Abraham J. Heschel, *Who is Man?* Stanford University Press and London: Oxford University Press, Stanford 1965, 74.

¹³ Abraham J. Heschel, *Man's Quest for God, Studies in Prayer and Symbolism*, New York 1964, 8.

¹⁴ Abraham J. Heschel, “From Mission to dialogue”, *Conservative Judaism* 21 (1966): 1-10.

Religión y liberación

Heschel aborda la relación entre la religión y la sociedad en el ensayo “La religión en una sociedad libre”.¹⁵ Allí afirma con fino humor que la respetabilidad y relevancia de la religión en la sociedad ya recibió el *nihil obstat* de las ciencias sociales. En efecto, la primera tarea de la reflexión religiosa es redescubrir para el hombre y para la sociedad las preguntas decisivas de las cuales la religión es una respuesta, y en segundo lugar incrementar la sensibilidad a estas interrogantes claves. Heschel considera que la cercanía al ser humano, independientemente de su denominación religiosa, es un desafío, algo que nos lleva irremediablemente a la solidaridad humana: “Siempre que un hombre es herido, todos somos dañados”.¹⁶

En efecto, en la teología se destacan cuatro dimensiones de la existencia religiosa. En las tres primeras (el credo, la fe y el rito) pueden existir profundas diferencias entre las religiones; sin embargo, en el contexto en que ellas se dan, en la dimensión y acción social, puede existir una amplia área de cooperación. Los dogmas y las formas de culto pueden ser diferentes, pero nos une el compromiso por la justicia, “la angustia de la humanidad y su desamparo”.

Un papel importante de la religión es el de obligarnos a discernir, tanto en el plano privado como en el público, entre los intereses egoístas, individuales o de grupo y los altruistas, que nos llevarían a renunciar a intereses mezquinos en bien de valores superiores. “Definir la religión fundamentalmente –señala Heschel– como la búsqueda de satisfacciones personales, como la satisfacción de una necesidad humana, es convertir la religión en un refinado tipo de magia”;¹⁷ de nuevo aquí se enfatiza, por contraste, como un elemento propio de la religión la importancia de la conciencia de ser necesitado: Dios necesita nuestro testimonio y nuestra colaboración para realizar su designio de un mundo más humano y más justo.

En la creación de un mundo justo, ¿qué se espera del hombre religioso? Ante esta pregunta, Heschel señala el peligro de aislar y enfatizar solo los derechos humanos. Fascinados por la lucha de la emancipación del individuo podemos concentrar demasiado nuestra atención en los derechos humanos y descuidar la importancia de las obligaciones humanas. En consonancia con el pensamiento de Gabriel Marcel, nuestro autor subraya la enorme importancia del compromiso como un componente esencial de la vida social, que por diversas razones se ha erosionado en nuestra sociedad.

Frecuentemente olvidamos que, en general, hemos recibido más de lo que damos y que podemos encerrar nuestro yo en la cáscara del orgullo o del egoísmo. Definitivamente debemos subrayar que más que la satisfacción de nuestras necesidades, es la importancia de ser necesitados. Al menos, deberíamos examinar nuestras necesidades, distinguir las legítimas y esenciales de las falsas y superfluas, creadas por el consumismo y la propaganda: “Más gente puede morir –dice Heschel con brillante hipérbole– en la epidemia de las necesidades, que en la epidemia de las enfermedades”.¹⁸ Aquí se alude, ampliando el horizonte, al egoísmo de grupo que podría llevar a ponderar exageradamente los llamados intereses nacionales en aras de las demandas de la justicia universal.

Heschel nos da una sabia admonición en relación con las posesiones: son cosas que fácilmente conspiran contra sus amos. En efecto, él nos advierte que “la usual justificación para tener propiedades es que éstas salvaguardan la independencia personal de los demás, sin embargo, en realidad

¹⁵ Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 3-23.

¹⁶ Abraham J. Heschel, “Sacred Image of man (Mishnah Sanhedrin IV, 5.)”, en Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 154.

¹⁷ Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 8.

¹⁸ *Ibidem*, 6.

fácilmente se queda uno hechizado por lo que posee; las cosas poseídas toman posesión del que las posee. Se enajena la libertad y se cae víctima de la avaricia y la tacañería”.¹⁹

Visión profética

Subraya Heschel la paradoja de que el pensamiento profético no está centrado en lo religioso en sentido restringido. Es decir, el profeta, más que preocuparse por los asuntos de los rituales del templo –cuando lo hace es por criticarlo por su formalismo–, se preocupa por los negocios del palacio, los asuntos del mercado, la situación precaria de las viudas y los huérfanos, la corrupción judicial.²⁰ Si el profeta viviese ahora estaría preocupado y consternado con el incremento de la delincuencia en las ciudades, con la falta de empleo, con la injusta distribución de la riqueza, con la discriminación de la mujer, la impunidad, la corrupción y otros problemas sociales.

En otras palabras, nosotros somos testigos continuamente de actos de injusticia, ultrajes, corrupción, hipocresía, falsedad y miseria humana. Estos hechos muchas veces ya no nos impresionan, pues se han convertido en lugares comunes. En cambio, para el profeta este tipo de injusticias claman al cielo, alcanzan dimensiones cósmicas y, sobre todo, afectan a Dios como lo expresa la tradición de Pentateuco: “No afligiréis a ninguna viuda ni huérfano. Si le afligiereis y clamaren a mí, ciertamente oiré su grito [...], le oiré porque soy compasivo” (Ex 22, 21-26). Aduciendo un texto del profeta Amós (6,6), Heschel nos recuerda la indignación y airada protesta del profeta frente a la insensibilidad ante los males sociales de aquellos que, impasibles, siguen bebiendo su vino en elegantes copas y ungiendo sus cuerpos con finos aceites. El ámbito de la preocupación del profeta –señala Heschel–

no son los misterios del cielo o las glorias de la eternidad, sino las plagas de la sociedad y de los negocios del mercado. Él se dirige al que no tiene consideración por el pobre, al que aumenta el precio del grano, al que usa balanzas deshonestas, y al que vende el desecho del maíz. (Am 8,4-6)²¹

En pocas palabras, la voz del profeta no solo es la voz de Dios, sino también la voz de los sin voz; su grito de protesta no solo es el último grito, sino también en su valiente denuncia la última palabra, ya que el profeta no solo denuncia la insensibilidad y la callosidad ante la injusticia social, sino la insensibilidad ante esta insensibilidad y la callosidad ante la callosidad. El problema no está tanto en el mal social, sino en la neutralidad ante el crimen y la injusticia social. Pensamos que así debe entenderse la frase de Heschel: “Lo que está en juego en la vida del hombre no son tanto los hechos pecaminosos, censurables o corruptos, sino los actos neutrales”.²²

En efecto, hay sufrimientos que pueden ser soportados y aceptados en silencio, pero hay otros que no se deben tolerar. Entre estos, basándose en Éxodo 6,6, Heschel señala la esclavitud. Así, en la tradición jasídica se destaca que el gran problema del pueblo hebreo no era tanto la esclavitud, sino el que se habían acostumbrado a ella (Ex 6,9). “Su redención comenzó cuando cesaron de tolerar su esclavitud [...]; esta actitud interna –comenta Heschel– es la que cuenta”.²³ De modo semejante, la teología de la liberación latinoamericana ha hecho consciente al pueblo pobre de su propia esclavitud.

¹⁹ Abraham J. Heschel, *A Passion for Truth*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1973, 176.

²⁰ Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 9.

²¹ *Ibidem*, 102-103.

²² *Ibidem*, 12.

²³ Heschel, *A Passion for Truth*, 272.

Compasión por los marginados

Heschel pondera la compasión por los marginados sociales, pero en especial por los ancianos, en su ponencia, crecer en sabiduría:

Veo a los enfermos y a los despreciados, los derrotados y los amargados, los rechazados y los solitarios. Los veo amontonados y solos. Los oigo rezar por la liberación que llega con la muerte, o aferrarse a una esperanza por el afecto de alguien, que no llega a actualizarse. Los veo despojados y olvidados, amos ayer, desechados hoy.²⁴

¿No existe otra liberación más que la muerte? Heschel va a ofrecer otra solución para los ancianos, los enfermos y los delincuentes juveniles. Él sostiene que no hay nada tan sagrado, tan urgente y tan noble para una nación que proporcionar atención médica a los ancianos. Si fuera necesario, para ofrecer esta ayuda una nación debería estar dispuesta a vender las obras de arte y los objetos sagrados de las iglesias.²⁵

Es necesario, empero, atender los males espirituales, más que los achaques corporales. Heschel se refiere a: 1) el sentimiento de sentirse inútil y rechazado por la familia y la sociedad, 2) el sentimiento del vacío interior y del aburrimiento y 3) la soledad y el miedo del lento pasar del tiempo. Nuestro autor analiza la raíz de estos problemas y sugiere algunos medios para que al anciano se lo trate con reverencia y con aprecio, se le fomente la seguridad interior y sobre todo el sentido de una existencia significativa.

Heschel también es sensible al desamparo, el sufrimiento y la angustia del enfermo. Ante esto postula la ayuda integral al enfermo: “La medida de nuestra condición humana –enfatisa– está en proporción directa del grado en que cuidamos de los demás”.²⁶ Cuántas veces más que la medicina lo que cura es el cariño por el enfermo. A este respecto comenta brillantemente: “La madre de la medicina no es la curiosidad humana, sino la compasión humana, y no le conviene a la medicina quedarse huérfana. Se puede estudiar la física como ciencia pura, la medicina jamás debería ser practicada por sí misma, de modo impersonal”.²⁷ Heschel nos alerta contra la deshumanización de la medicina que se infiltra solapadamente en la relación médico-paciente. “La muerte es la liquidación del ser humano, la deshumanización es la destrucción de lo humano del ser humano”.²⁸

Finalmente, se hace un crudo diagnóstico de los males de la juventud americana. Mientras otros pueblos sufren la degradación de la pobreza, en los Estados Unidos se sufre la degradación del poder. El mundo americano está cerrado en sí mismo. Se estudia solo para adquirir poder, y eso conduce a una visión utilitarista y egoísta: “Hoy la fuente de peligro no es la brutalidad de la fiera, sino el poder del hombre”.²⁹ Con el poder los jóvenes tienen la abundancia, el placer por el placer, la holgura, el juego y la diversión. Están atrofiados espiritualmente, no tienen retos, ni se sienten convocados a nada. Buena parte de culpa ante este panorama la tienen los adultos por su falta de compromiso social:

²⁴ Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 70. En la teología de la liberación la concepción del pobre es amplia, no se reduce al socioeconómicamente pobre (aunque es ineludible su importancia), sino que se extiende a todos los marginados sociales. Cf. Boff, “Epistemología y Método”.

²⁵ *Ibidem*, 72.

²⁶ *Ibidem*, 26.

²⁷ *Ibidem*, 28.

²⁸ *Ibidem*, 27.

²⁹ *Ibidem*, 41-47.

“Disponemos de tiempo para los *hobbies*, para ver el béisbol, pero no para ayudar a los necesitados, para confortar a los enfermos, para ofrecer compañía a los que están solos”.³⁰

Lo grave, empero, es no solo no hacer “obras sociales o de caridad”, sino vivir de un modo indiferente ante las graves injusticias sociales de nuestro mundo.

La mayor amenaza –puntualiza Heschel– no es la bomba atómica. La mayor amenaza es la insensibilidad ante el sufrimiento del hombre, [...] ¿cómo es posible que el amoldarse a la sociedad sirva de inspiración a nuestra juventud, si esa sociedad continúa despilfarrando en lujos los recursos materiales del mundo, de un mundo donde varios millones de personas se acuestan todas las noches con hambre?³¹

Es universal la preocupación por los marginados que Heschel nos quiere contagiar. En uno de los dos punzantes ensayos sobre los problemas sociales en Estados Unidos hace la siguiente declaración:

Nuestro desafío no sólo es cómo nos preocupamos por los negros en América, sino también por los derechos espirituales de los judíos en Rusia [...], por el pueblo tibetano, por las masas hambrientas de la India y del Brasil, por los enfermos y los pobres, y, en nuestro país por los “espaldas mojadas” y los braceros.³²

La queja de Isaías es de plena actualidad: “Ya no hay consideración por el hombre” (Is 33,8).

Libertad y liberación

No puede haber verdadera liberación sin libertad. Pero ¿en qué consiste la verdadera libertad? Ser realmente libre –nos advierte Heschel– es aceptar el enorme peso de la responsabilidad de elegir. Se nos pone enfrente la vida y la muerte, el bien y el mal, y se nos urge a elegir con discernimiento, no de acuerdo con la propia complacencia, ya que la verdadera libertad no se agota con la aptitud de actuar, sino con la capacidad de amar.³³

Heschel comparte la gran devoción del pueblo americano por la libertad, pero nos exhorta a no descuidar la intelección de su naturaleza esencial. La libertad es más que la pura emancipación: “Ella es ante todo libertad de conciencia, adhesión a las fidelidades profundas”.³⁴ La libertad no se identifica sin más con la realización del simple deseo, frecuentemente fruto de la compulsión. Esto nos indica de modo trágico que una libertad superficial puede llevar en sí misma el germen de su propia destrucción.³⁵

Por lo demás, debemos estar atentos de que la libertad política y social posea verdaderamente las características esenciales de la auténtica libertad. Una sociedad para ser realmente libre debe atender a la libertad de todos y sobre todo a la de los más necesitados. Heschel alude a esto cuando afirma: “La gloria de una sociedad libre reside no sólo en la conciencia de mi derecho a ser libre, y mi capacidad

³⁰ Ibidem, 48.

³¹ Ibidem, 51.

³² Ibidem, 105.

³³ Ibidem, 13.

³⁴ Ibidem, 14.

³⁵ Ibidem.

de serlo, sino en la realización del derecho de mi prójimo a ser libre y de su capacidad de serlo”.³⁶ Él se refiere sin duda a las dictaduras y tiranías contemporáneas cuando afirma que “la inseguridad de la libertad es un hecho amargo de la experiencia histórica. En tiempos de desempleo los vociferantes demagogos son capaces de conducir al pueblo a un estado mental en el que estén dispuestos a cambiar su libertad por una bagatela”.³⁷

Cuando Dios proclamó los mandamientos en el Sinaí no se presentó con el atributo del Dios creador del universo, sino del Dios liberador de la esclavitud de Egipto.³⁸ Más aún, Heschel sostiene que la verdadera liberación del pueblo de Israel no se dio cuando cruzaron el mar rojo, pues esta fue solo una liberación exterior: la verdadera liberación aconteció en el Sinaí, cuando Dios proclamó sus mandamientos. No podemos perder de vista que los mandamientos religiosos fundamentalmente regulan las relaciones entre las personas. Personas que deben ser tratadas no como imágenes del animal o de la máquina, sino como imagen de Dios: “Dios está en juego en la vida del hombre, en la vida de todo hombre”.³⁹ Así, la verdadera libertad está ligada a los mandamientos divinos: cuando se nos manda, por ejemplo, “no codiciarás”, se nos invita a la conquista de la libertad interior.⁴⁰

Esta libertad interior es la que puede conducir a la liberación auténtica pues “nada es tan difícil como superar la esclavitud de la propia mezquindad [...]; muchos han adquirido un alto grado de libertad política y social, pero son pocos los que no siguen esclavos de las cosas”.⁴¹ Este tópico de la libertad es fundamental para corregir ciertas desviaciones de alguna tendencia liberadora fascinada con el marxismo. Resulta paradójico que se pretenda la liberación a costa de la libertad y de trastocar el sentido genuino de las relaciones persona-sociedad.⁴²

A este respecto, vemos que la sociedad humana, en cierto grado, tiene necesidad del hombre, en cuanto todos los hombres son sociales, pero existen en la relación hombre-sociedad varias limitaciones. En primer lugar, el servicio del hombre por la sociedad no puede ser su fin último, puesto que si la sociedad tiene algún significado, lo tiene gracias a lo significativo del hombre y no viceversa.⁴³ Además, aunque el bien común esté sobre el bien individual, el hombre no debe ser instrumentalizado ni manipulado como objeto útil, sino que debe ser apreciado por lo que es, independientemente de sus bienes, riquezas o habilidades; ni puede la entrega a los demás, por sí sola, dar sentido a toda la vida. Decir que nuestra vida consiste en “el servicio incesante del mundo sería vulgar jactancia. Lo que podemos otorgar a los demás –añade Heschel– es casi siempre menos y casi nunca más que un tributo”.⁴⁴ Esto tanto por las limitaciones de la persona humana como por su dignidad que le impide ser esclavo de la colectividad.

³⁶ *Ibidem*, 17.

³⁷ *Ibidem*, 18.

³⁸ *Ibidem*, 13.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Abraham J. Heschel, *The Sabbath Its Meaning for Modern Man*, Harper Torchbooks, New York 1951, 89.

⁴¹ *Ibidem*, 89.

⁴² Desde luego la teología de la liberación no pretende una adhesión acrítica e indigesta del marxismo. Y aunque algunos teólogos de la liberación lo utilizan de modo puramente instrumental, de ninguna manera este se puede convertir en la Biblia del creyente.

⁴³ Heschel, *Man is not alone*, 196; cf. Heschel, *Who is Man?*, 61.

⁴⁴ Heschel, *Man is not alone*, 195; cf. Heschel, *Who is Man?*, 59.

Conclusión

La teología de Heschel está básicamente inspirada en los profetas de Israel. En ellos descubre que Dios, más que un “misterio fascinante y tremendo”, se nos manifiesta como el ser preocupado por el hombre, apasionado por el hombre y necesitado del hombre. Dios se involucra y se compromete con su pueblo a tal grado que llega a identificarse con él: “Es copartícipe de las desgracias de sus criaturas. Corre la misma suerte que su pueblo, es golpeado con sus sufrimientos y es redimido con su redención”.⁴⁵ Así, brota en el profeta y en el hombre religioso la religión de simpatía, en la que el amor a Dios está indisolublemente ligado a la compasión por el hombre, por el hombre más necesitado de compasión.

Heschel fue criticado por algunos de sus colegas cuando se comprometió de modo más decisivo con los problemas sociales. Este tipo de críticas no son raras: un predicador blanco cuestionó a Martin Luther King Jr. diciendo que el ministro de culto debe conducir las almas a Dios y no llevarlas a la confusión de “los transitorios problemas sociales”. También ha sido acremente criticada por algunos la teología de la liberación latinoamericana. Sin duda hay aspectos criticables, pero algunas deficiencias o exageraciones no nos deben hacer olvidar que esta teología ha hecho surgir una conciencia nueva de algo eterno y medular en el cristianismo: la opción por los pobres y el compromiso por la justicia.⁴⁶ Se han querido contraponer ligeramente las enseñanzas de Juan Pablo II y la teología de la liberación, cuando en realidad se dan muchas y sustanciales coincidencias. Carlos Ignacio González Jiménez, S. J., ha resaltado estas después de estudiar cincuenta y un discursos que pronunció el papa a los obispos latinoamericanos en sus visitas *ad limina*;⁴⁷ ahora bien, el papa Francisco ha asumido decidida y radicalmente la opción preferencial por los pobres proclamada por las Conferencias de Medellín y de Puebla.⁴⁸

⁴⁵ Abraham J. Heschel, *Theology of Ancient Judaism Torah min ha-shamayin be-ispaklaryahshelhadorot*, tomo 1, London-New York 1962, 46.

⁴⁶ Heschel, *The Insecurity of Freedom*, 13.

⁴⁷ Carlos Ignacio González, “Apacentad la Grey de Dios (1 Pe 5,2). La Evangelización en América Latina en las Visitas Ad Limina”, *Medellin* 47 (1986): 289-326.

⁴⁸ Francisco, “Carta encíclica *Laudato Si'*. Alabado seas. Sobre el cuidado de la casa común”, mayo de 2015, n.º 23, 48, 109, 134, 144, 146, 223 y 224.

CUARTA PARTE

MEDELLÍN Y LAS PERSPECTIVAS LIBERADORAS FILOSÓFICAS

MEDELLÍN Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Juan Carlos Scannone, S. J.

Medellín y el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación

La filosofía de la liberación latinoamericana nació y prosperó preferentemente gracias a filósofos católicos (el polo argentino, el centroamericano con Ignacio Ellacuría, el “grupo de Bogotá”, etc.) que vivían el ambiente creado unos pocos años antes en el continente, en su Iglesia y en sus intelectuales por la Conferencia de Medellín, aunque también por otros acontecimientos acaecidos –como esta– en 1968, como fueron la revuelta estudiantil de París o la matanza de Tlatelolco en México.

Aún más, en al menos uno de los tres eventos en los cuales surgió esa filosofía en la Argentina, a saber, el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, junio de 1971), se cita explícitamente la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano cuando esta afirma que Latinoamérica experimenta “los preanuncios dolorosos del parto de una nueva civilización”, relacionándosela con “el fin de los tiempos modernos” (Romano Guardini) y con la correspondiente “superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto” por Heidegger.¹ Más tarde se interpretará esa superación como un momento teórico importante del surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural transmoderno. En esta exposición me centraré en el polo argentino que dio comienzo al movimiento filosófico del que tratamos, aunque iré haciendo alusión a otros de sus polos.²

Los tres acontecimientos mencionados más arriba fueron: 1) un encuentro más informal en Santa Rosa de Calamuchita; 2) el citado II Congreso Nacional de Alta Gracia, ambas localidades situadas en las sierras de Córdoba, Argentina; y 3) las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, Gran Buenos Aires. El primero fue fruto de una invitación hecha por jóvenes profesores de filosofía de las

¹ Ver mi contribución “El problema del ser en la filosofía actual”, en II Congreso Nacional de Filosofía. Actas, tomo 2: “Simposios”, Sudamericana, Buenos Aires 1973, 9-12, 11.

² Asimismo ver mi artículo “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* 50 (2009): 59-73, del cual copio algunos párrafos.

ciudades de Santa Fe y Paraná, entre los que se encontraban Aníbal Fornari y Julio De Zan, a Enrique Dussel para tratar de una filosofía latinoamericana en la casa de vacaciones del Seminario de Santa Fe, en Calamuchita, en enero de 1971, a la que aquel me hizo invitar también a mí.

Entonces nos cotejamos con la obra del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI, México 1978), coincidiendo con ese autor en que esta es inauténtica si es un mero eco de filosofías europeas. Ya entonces Salazar se había hecho conocer sobre todo por su controversia con el mexicano Leopoldo Zea, quien defendía una filosofía americana como filosofía sin más (Siglo XXI, México 1979), es decir, sin adjetivo. Pero además afirmamos entonces –más allá de Salazar y de Zea– que un filosofar sin más –de valor universal–, pero enfocado en perspectiva latinoamericana, debe serlo de liberación, partiendo de lo original y originario propio en relación de alteridad con pensamientos de otras latitudes. Para hacerlo no solo nos ayudó el planteo heideggeriano del “ser en el mundo”, ya comprendido por Dussel como “ser en el mundo latinoamericano”, sino –sobre todo– la fenomenología de la alteridad y exterioridad del otro, en especial del pobre, según *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas.³ Con todo, ella fue releída desde nuestra propia situación histórica en clave no meramente interpersonal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política. Para ello, según mi opinión, recibimos la contribución tanto del enfoque dependencista de Salazar y de la teoría sociológica de la dependencia (F. H. Cardoso/E. Faletto, Th. dos Santos, A. G. Frank), como también, indirectamente, del clima liberacionista creado por Medellín y por la teología de la liberación, dada nuestra condición cristiana latinoamericana.

El segundo evento fue el citado congreso, en junio del mismo año, que congregó –entre otros– a numerosos pensadores interesados en una filosofía latinoamericana, entre los cuales había algunos de ya importante trayectoria como Rodolfo Kusch y Arturo Andrés Roig, y otros más jóvenes como Mario Casalla, Carlos Cullen y Osvaldo Ardiles. Los contactos en el congreso y las exposiciones de Dussel y mía en el simposio “América como problema” pusieron en contacto a no pocos de ellos con la naciente filosofía de la liberación.

Finalmente, en agosto de ese año, las Segundas Jornadas de San Miguel, dedicadas a “La liberación latinoamericana”,⁴ congregaron no solamente a los que nos habíamos reunido en Calamuchita, sino también a muchos otros participantes del congreso en diálogo interdisciplinar con las ciencias sociales y la ya surgida teología de la liberación. Además del tema social, expuesto por el uruguayo Héctor Borrat, director de la revista *Víspera*, y de las conferencias filosóficas de Dussel y mía, fue muy discutida la ponencia teológica del teólogo brasileño Hugo Assmann, quien defendía como científico el empleo del método socioanalítico marxista en teología (y filosofía) de la liberación. Lo proponía sobre todo para el momento del “ver”, analizar e interpretar la realidad social latinoamericana. Según mi opinión, sobre ese asunto hubo entonces discusiones de muy alto nivel con distintas tomas de posición, incluido el intento de superar por dentro al marxismo recurriendo a la analéctica –dialéctica inspirada en la analogía tomista aplicada a la historia–, planteo que ya había aparecido en Calamuchita.

Así es como en esas jornadas se redondeó la emergencia de la filosofía de la liberación en su polo argentino, extendiéndose también el número de los interesados por ella. Desde ese momento hasta el golpe militar de 1976 se tuvieron dos encuentros anuales: uno estrictamente filosófico en Calamuchita o un lugar alternativo en Córdoba (Villa Allende); el otro, interdisciplinar, en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Las terceras jornadas se dedicaron al tema de la socialización y las cuartas, a la dependencia cultural y creación de cultura en América Latina (1973). Como se hizo creciente el número de participantes filósofos no solo de Argentina, sino también

³ En esos momentos se trató de su obra: *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, Le Havre 1961.

⁴ Cf. el número entero 1/2 de la revista *Stromata* 28 (1972), con las cuatro exposiciones y las respectivas crónicas de las discusiones.

de Uruguay y Brasil, e invitados especiales de Paraguay, Chile, Perú y Ecuador, entre los que se encontraban dos de los precursores de la filosofía de la liberación: Salazar Bondy y Leopoldo Zea, terminadas las Jornadas del 73 se tuvo un Simposio de Filosofía Latinoamericana con exposiciones de ellos dos, así como del filósofo chileno Félix Schwartzmann y del ecuatoriano jesuita Julio César Terán Dutari, acrecentándose así la proyección latinoamericana de la filosofía de la liberación que había comenzado en las Segundas Jornadas.⁵ En el simposio fue –según creo– la primera vez que Zea usó la expresión “filosofía de la liberación”.⁶

Lamentablemente, la asunción del régimen militar en Argentina, en marzo de 1976, impidió seguir con ambos encuentros anuales y la publicación entera de las Quintas Jornadas Académicas (1975).

Breve resumen de la historia posterior⁷

Por ello no es totalmente exacta la afirmación de Carlos Beorlegui de que fue en el Congreso de Morelia (México, 1975) –del que participaron Dussel y Roig, así como los mexicanos Zea y Abelardo Villegas y el peruano Francisco Miró Quesada– donde la filosofía de la liberación comenzó a expandirse por nuestro continente.⁸ Más tarde se sucedieron varios encuentros en territorio mexicano y en Tegucigalpa (Honduras, 1978), donde se funda la que después se va a llamar Asociación de Filosofía y Liberación, que responde principalmente a Dussel.

Pero ya en 1975 también en Centroamérica, aunque por otro camino y bajo el influjo de Medellín y, en especial, de la teología de la liberación, el jesuita hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría, que luego murió como mártir de la justicia y la paz, escribió el artículo “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”,⁹ iniciando así su importante contribución a otro polo de la filosofía de la liberación –el centroamericano–, independiente del argentino. Ellacuría, discípulo de Xavier Zubiri y experto en su filosofía, la pondrá al servicio de su propio filosofar. Cuando con Scannone, Terán y otros fundan en 1981, en Quito, el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, presentará un trabajo sobre la realidad histórica como objeto de la filosofía inspirado en Hegel, Marx y, sobre todo, en Zubiri, que será la base de su importante obra póstuma *Filosofía de la realidad histórica*¹⁰ y lo es para su pensar nuestra América.¹¹

Después de la partida de Dussel a México en 1975, debido al atentado contra su casa y el posterior golpe militar del 76, el grupo argentino continuó trabajando grupalmente, aunque como “en cuarteles de invierno”, gracias a la convocatoria que me había hecho Peter Hünemann en 1975 a participar en

⁵ Cf. “Simposio de Filosofía Latinoamericana”, *Stromata* 29 (1973): 391-445, con las cuatro exposiciones y el diálogo con los expositores.

⁶ Cf. su artículo: “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, *Stromata* 29 (1973): 399-413.

⁷ Cf. Lilia Noemi Solís Bello Ortiz, “La filosofía de la liberación”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas, filósofos, eds. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), Crefal-Siglo XXI, México 2009, 399-417, especialmente 409ss.

⁸ Cf. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.

⁹ Ignacio Ellacuría, “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano”, *Estudios Centroamericanos* 322-323 (1975): 411-425.

¹⁰ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1990.

¹¹ Ver su escrito presentado al Equipo en 1981, pero publicado póstumamente: “El objeto de la filosofía”, en *Para una filosofía desde América Latina*, eds. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1992, 63-88. Aunque en forma independiente, se puede considerar al filósofo y economista germano-chileno Franz Hinkelammert como formando parte del polo centroamericano ya que gran parte de sus aportes a la filosofía de la liberación los ha realizado desde el DEI (Departamento Ecueménico de Investigación) de Costa Rica.

München de la fundación de los *workshops* de filosofía de la religión promovidos por la Fundación Thyssen (*Thyssen workshops für religionstheoretische Grundlagenforschung*). En Buenos Aires conformamos, en 1976, un grupo de investigación del que participamos, entre otros, el teólogo y filósofo de la religión Ricardo Ferrara y los filósofos Carlos Cullen, Rodolfo Kusch, Eduardo Sinnott, José Pablo Martín y yo. Recuerdo que discutimos parte del importante libro que entonces estaba escribiendo Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos*.¹² Esa investigación culminó con el encuentro tenido con el así llamado Grupo de París en esa ciudad, en 1981, con participación, además del grupo argentino, de Levinas, Marco Olivetti, Peter Hünermann, Klaus Hemmerle, Bernhard Casper, Josef Reiter, Adrián Peperzak, etc. Los trabajos y crónicas de las discusiones se publicaron en el libro más tarde editado por mí *Religión, sabiduría popular y lenguaje. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*.¹³

Mientras tanto, desde 1980 se comenzaron a celebrar los Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Santo Tomás de Bogotá, de los que en ocasiones participamos Dussel y yo. Así surge el llamado “grupo de Bogotá” con profesores de esa universidad y de la Javeriana, etc., entre los que se destacaba el hispano-colombiano Germán Marquínez Argote, quien también –como Ellacuría– había recibido el influjo de Zubiri. Dado el origen católico de la mayoría de esos filósofos, en su pensamiento no es difícil encontrar el influjo, al menos indirecto, de Medellín.

Algo semejante puede afirmarse del equipo jesuita arriba mencionado que, desde 1981, sigue reuniéndose anualmente, se fue rejuveneciendo y publicó ya 11 libros conjuntos, en los cuales no pocos de los artículos, aunque no todos, pueden ser considerados como formando parte del movimiento de la filosofía de la liberación. Sin embargo, aun con diferentes metodologías, en esas reflexiones los temas de la justicia, el pobre, la economía y la política en Latinoamérica no dejaron de ser recurrentes. Uno de sus libros, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*,¹⁴ fue citado por el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*.¹⁵

En esta presentación no es posible seguir los itinerarios de cada uno de los filósofos mencionados; para ello puede consultarse la obra editada por Dussel, Mendieta y Bohórquez citada en la nota 7 y otras semejantes.¹⁶ Baste con decir que Dussel en México publicó tres obras reinterpretando a Marx, en una óptica nueva –a mi parecer, influida por la de Levinas–, que le hizo asumir al filósofo de Tréveris así interpretado. De ahí finalmente va a nacer la que yo considero su obra más importante: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*,¹⁷ así como su proyección filosófico-política: *Política de la liberación II. La Arquitectónica*.¹⁸

En 2003, al cumplirse los 30 años del primer manifiesto de filosofía de la liberación, los que lo habíamos firmado y estábamos en vida y con salud nos reunimos en la ciudad de Río Cuarto (Córdoba, Argentina) –convocados por el Icala (Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemania) de esa ciudad–

¹² Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos*, Buenos Aires 1978.

¹³ Juan Carlos Scannone, *Religión, sabiduría popular y lenguaje. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires 1983.

¹⁴ Marcelo Perine, *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires 1973.

¹⁵ Cf. *Laudato Si'* 149, nota 117, donde cita un artículo mío, que, como la obra está agotada, ha sido reproducido, con mi nombre, en: “Irrupción del pobre, quehacer filosófico y lógica de la gratuidad”, *Pensamiento* 73 (2017): 115-1150.

¹⁶ Además de la obra de Beorlegui, ya citada, ver, entre otras: Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México 1981; Clara A. Jalif de Bertranou (ed.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 2001.

¹⁷ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid 1998.

¹⁸ Enrique Dussel, *Política de la liberación II. La Arquitectónica*, Trotta, Madrid 2009.

y firmamos, junto con otros muchos, un nuevo manifiesto rechazando, desde la filosofía, al neoliberalismo vigente y reafirmando la actualidad de la filosofía de la liberación.¹⁹

Caracterización general de la filosofía de la liberación

Su “acto primero” (Gustavo Gutiérrez), punto de partida y lugar hermenéutico es la opción preferencial por los pobres y la praxis de liberación que nace de esta. Ello mismo la emparenta con Medellín y con la teología de la liberación, pero se mueve en un nivel estrictamente filosófico. Usa, aunque filosóficamente, el método ver-juzgar-actuar como la dos instancias mencionadas y, como ellas, para el “ver” asume críticamente la mediación de las ciencias del hombre, la sociedad, la cultura y la historia (hoy también las relacionadas con la ecología). Así es como de hecho se trata de una filosofía inculturada en Latinoamérica con vigencia universal, pero desde una perspectiva situada en nuestra realidad. De ahí que su universalidad no sea unívoca ni equívoca, ni dialéctica en el sentido hegeliano, sino analógica tanto histórica como geoculturalmente. De ahí que fácilmente más tarde se haya abierto a la interculturalidad. El momento “*eminentia*” de la analogía cuya dialéctica, por eso, supera a la hegeliana está dado por la alteridad, exterioridad, novedad y trascendencia históricas. En su primera fase dicha filosofía interpreta y juzga la realidad latinoamericana y contribuye a transformarla liberadoramente; en su segunda fase, desde allí repiensa toda la filosofía y su historia.

Diferenciación en distintas corrientes

No faltaron quienes fueron percibiendo la existencia de distintas líneas dentro de la filosofía de la liberación. Uno de los primeros fue Horacio Cerutti-Guldberg. En su tesis doctoral diferenció cuatro, según su relación con lo que denominó “populismo”: populismo concreto y abstracto; crítica historicista, y crítica problematizadora del populismo. Más tarde usó una terminología más filosófica para referirse a ellas: filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que perteneceríamos Dussel y yo), versión historicista (por ejemplo Roig) y problematización de la filosofía (en la cual se incluye a sí mismo).²⁰ En gran parte se juega en esa interpretación la comprensión del “pueblo” pobre, entendido sobre todo desde la cultura y sabiduría populares (Kusch, Cullen, Scannone), desde la exterioridad al sistema (Dussel) o desde la opresión de clase comprendida en mayor o menor medida según la concepción marxista (Cerutti).

Hay quienes ponen el principio de diferenciación en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora. Así es como Fernet-Betancourt distingue entre dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone, etc.) y el que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” (por ejemplo Dussel).²¹

Sobre la relación entre esas dos vertientes (que no son las únicas) se puede afirmar que su crítica y contribución mutuas pueden enriquecer a ambas, liberándolas de sus limitaciones (respectivamente,

¹⁹ Cf. “Manifiesto de Río Cuarto”, *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural* 5 (2003), 241. Todo el número 1-2 está dedicado a la filosofía de la liberación y contiene las exposiciones de los participantes.

²⁰ Ver, respectivamente, sus escritos: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México 1983; “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* 15 (1989): 65-83.

²¹ Cf. Raúl Fernet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt 1988.

culturalistas o conflictivistas). Asimismo, tienen mucho que aportar tanto el estudio de la historia de las ideas y la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana (Zea, Roig, Villegas, etc.) como también su enriquecimiento mediante el diálogo con otras filosofías, como son la de Zubiri (Ellacuría, Marquínez), Ricoeur y Apel (Dussel, Scannone), Bernhard Welte, Jean-Luc Marion (Scannone), etc.

Vigencia actual de la filosofía de la liberación

En general

Lo que hace 15 años formulamos en el Manifiesto de Río Cuarto sigue aún más vigente hoy ante la globalización de estilo neoliberal y la “nueva cuestión social”, que agravó la explotación con la exclusión del pobre, del desocupado, del refugiado y migrante, de gran mayoría de las mujeres, aun de continentes casi enteros como el África negra.

De ahí la necesidad de la liberación no solo como tema y como actitud existencial y política, sino también como reflexión teórica y filosófica, especialmente en América Latina que, aunque no es el continente más pobre, es el más inequitativo, pues, según el papa Francisco, “la inequidad es raíz de los males sociales” (EG 202). Él mismo señala la enorme gravedad de la crisis contemporánea como una sola, a la vez social y ambiental, provocada, en último término, por el paradigma tecnocrático y su absolutización fetichista de la razón instrumental, del dinero y del mercado.

A esa circunstancia general muy negativa se agrega hoy la ocasión positiva que ofrecen el liderazgo mundial humanista de Francisco, la aparente emergencia de un nuevo paradigma más humano en las prácticas sociales y en las ciencias –incluida la misma filosofía– y, entre esas prácticas, tanto el neocomunitarismo de las bases en nuestra América como la conformación en red global de los movimientos populares en su lucha por las tres “t”: tierra, techo y trabajo.²² La filosofía ha de acompañar, con su contribución teórica liberadora, a dicho surgimiento, el cual, por otro lado, también muestra la actualidad de Medellín.

Por su método

Asimismo, la filosofía de la liberación, como la teología de la liberación y Medellín, siguen siendo actuales no solo por su finalidad y contenido, sino por su método ver-juzgar-actuar, pues parten de un ver la realidad integral y situada empleando la mediación de las distintas ciencias en diálogo, tanto las ciencias sociales más analíticas y estructurales como las más hermenéuticas y sintéticas: la historia y las ciencias del hombre, la cultura y la religión, sin dejar de lado las ciencias de la vida y la naturaleza.

En mi percepción y la de otros, como Dussel, no de toda la filosofía de la liberación, ni siquiera en su polo argentino, dicha actualidad metodológica se hace mayor si consideramos la del método analéctico, pues la analogía no solo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino, sino también a la exterioridad o trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas.²³ También contribuye a que la asunción de

²² Cf. Grupo Farrell, *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinaria desde América Latina*, Ciccus, Buenos Aires 2015.

²³ Una concepción “aggiornata” de la analogía y la bibliografía correspondiente pueden encontrarse en mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos-UAM (Iztapalapa), Barcelona-México 2005, en especial, el capítulo 7. La expresión “analéctica” se refiere a la dialéctica tomásica “afirmación-negación-eminencia” y la tomé

los aportes regionales de las ciencias por la filosofía “encarne”, sitúe y concrete la universalidad y radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular ni a una sola época ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “sobreasuirlas” dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión universal-situada (Mario Casalla) y analógica del hombre, pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una unidad de orden, la cual permanece siempre abierta a la eminencia y exterioridad irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada novedad humana histórica o cultural situada. Así es como trasciende a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que sitúan la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

Por otro lado, su continua apertura a las siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos permite que, aun tratándose (analógicamente) de lo mismo (Heidegger), no se trate de lo (unívocamente) igual en el drama de la historia. Por esa razón, se confirma la necesaria renovación histórica de la filosofía de la liberación y de su perenne actualidad mientras se den víctimas de la opresión o la exclusión.

Aunque Lakebrink habla de analéctica y yo acogí esa expresión, dándole matices propios, fue el mérito de Dussel de inventar el término anadialéctica el que me parece particularmente feliz, no solo porque explicita el momento dialéctico –en sentido amplio, no hegeliano– de la analogía como es expuesta por Santo Tomás según el ritmo afirmación-negación-eminencia (De Pot. q. 7, a. 5, ad 2), sino también y especialmente porque asume desde otra perspectiva el tema hegeliano de la negación de la negación, ya que se trata no solo de negar el modo humano abstractivo-predicativo de pensar y decir, como en Tomás, sino también de la negación del mal –la opresión, la exclusión, la inequidad, la injusticia– perpetrado a las víctimas.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del método de la filosofía de la liberación, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar anadialéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y globales, así como para replantear desde su comprensión crítica un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

Por ello se trata de un método que puede servir para llevar al pensamiento y a la acción la novedad eclesial y social que inauguró Medellín.

–dándole una interpretación propia– de la obra de Bernhard Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, A. Henn, Rattigen 1968; planteo dicha interpretación en mi artículo: “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata* 68 (2012): 33-56. A su vez, Dussel le da su enfoque peculiar, cf., entre otros: *Método para una filosofía de la liberación*, Sigueme, Salamanca 1974.

MEDELLÍN Y LA FILOSOFÍA EN EL PERÚ. COMPARTIENDO EL MISMO CLIMA INTELECTUAL

Cecilia Monteagudo

En el marco de esta mesa redonda que aborda la influencia de Medellín en el desarrollo de una filosofía latinoamericana, me toca hablar del caso del Perú. Asunto no poco complejo para alguien que no es especialista en Medellín ni en la problemática y los debates que la propia formulación de “filosofía peruana” trae consigo. Sin embargo, tuve la suerte de participar en el primer semestre de este año en un seminario sobre Medellín organizado por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, que culminó en junio con una conferencia del padre Gustavo Gutiérrez bajo el título de “Medellín: una experiencia espiritual”.¹ Dicha conferencia en ese momento inédita, que ahora puede encontrarse en un libro de su autoría recientemente publicado por el CEP y la PUCP, *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín*,² fue acompañada de una introducción en la que el padre Gutiérrez describió de una manera muy viva el clima espiritual e intelectual en el que se gestó la conferencia que hoy nos convoca. A lo que además añadió remembranzas del cardenal peruano Juan Landázuri, también protagonista de la misma y hoy una figura que se extraña, viendo en perspectiva los avatares de la Iglesia peruana de las últimas décadas.³

Dicho lo anterior, debo decir, sin embargo, que pese a este impulso que me dio el contacto directo con la temática de Medellín no encontré fácilmente el camino para visualizar la influencia de dicha conferencia o incluso de la misma teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez en la “filosofía peruana”. Algo muy diferente, como veremos más adelante, con lo que sí ocurrirá en el ámbito de las ciencias sociales y en particular con la literatura peruana. Las razones son complejas y en los límites de esta exposición trataré de dar solo algunas ideas al respecto, pero ello exigirá una previa problematización en torno a la noción misma de “filosofía peruana” y al puesto singular que el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) cumple en ella. Filósofo que, sin llegar a

¹ Agradezco a Juan Manuel Espinoza, docente de la PUCP, por la invitación para participar en este seminario.

² Gustavo Gutiérrez, *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín*, CEP, Fondo Editorial de la PUCP, Lima 2018.

³ La conferencia aludida tiene un título similar a un artículo publicado por Gutiérrez a los 40 años de la Conferencia de Medellín. Cf. Gustavo Gutiérrez, “Medellín, una experiencia espiritual”, *Páginas* 210 (2008): 6-12.

establecer un diálogo explícito con la reflexión teológica que emerge de la Conferencia de Medellín, despliega su actuación pública y producción académica en el mismo clima intelectual que la conferencia. En este sentido, el título de nuestra exposición se inclina a la idea de que la Conferencia de Medellín y “la filosofía en el Perú” compartieron el mismo contexto cultural y político, más que protagonizar influencias mutuas.

Como ya señalé en un encuentro anterior del Icala en Cochabamba, la filosofía peruana ha estado marcada por un debate en torno a su propia identidad, así como por la determinación de su surgimiento en la historia del país.⁴ Para fines de esta exposición no desarrollaremos las posiciones que, haciendo un uso amplio de la palabra filosofía, entienden por “filosofía peruana” aquella que habría surgido en la época prehispánica y que definen como “filosofía andina”.⁵ Más bien tomaremos en consideración una segunda corriente que sostiene que en sentido estricto la filosofía habría llegado a tierras peruanas con la conquista y por lo tanto es recién en ese momento que se podría hablar de “filosofía en el Perú”. Sin embargo, hasta la independencia del país lo que hubo fue una filosofía importada de Europa que no constituyó ninguna tradición nacional.

En esta perspectiva, la “filosofía peruana” propiamente dicha recién habría surgido a fines del siglo XIX, desplegándose fundamentalmente en el ámbito académico y alcanzando su franca normalización a lo largo del siglo XX.⁶ Asimismo, respecto de la línea de desarrollo de dicha tradición filosófica nacional, hay cierta coincidencia en afirmar que esta habría comenzado después de la Guerra del Pacífico (1879-1883) con el desarrollo del positivismo de corte fundamentalmente spenceriano. A esta primera etapa le habría seguido una reacción espiritualista que atraviesa las primeras décadas del siglo XX inspirada fundamentalmente en Bergson. En este mismo contexto y a lo largo de la primera mitad del siglo se produciría una recepción singular del marxismo en la figura de José Carlos Mariátegui (1894-1930), así como la introducción de la fenomenología y de diversas corrientes europeas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, lo que incluye también a ciertas expresiones de la filosofía anglosajona. De este modo, como dice Pablo Quintanilla, desde mediados del siglo XX hasta el presente lo que tenemos es una diversidad de influencias y posiciones, la ausencia de una filosofía dominante y el mestizaje intelectual producto precisamente de la mezcla entre las diversas posiciones filosóficas.⁷

Ahora bien, dentro de esta perspectiva que admite una tradición filosófica nacional surge la polémica en torno a la autenticidad de esta filosofía peruana “normalizada”. Polémica exacerbada por el severo juicio de Augusto Salazar Bondy al tildar, en el mismo contexto temporal de la Conferencia de

⁴ Sobre los libros más destacados en torno al tema de la “filosofía en el Perú” véase, entre otros: Augusto Salazar Bondy, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Banco Central de Reserva, Lima 2013; María Luisa Rivara de Tuesta, *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú*, tomos 1-3, FCE, Lima 2000; David Sobrevilla, *La Filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Carlos Matta Editor, Lima 1966; David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, Editorial Hipatia, Lima 1998, tomos 1 y 2; Augusto Castro A., *El Perú, un proyecto moderno*, PUCP/CEP, Lima 1994; Augusto Castro, *La Filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*, PUCP, Lima 2009; Pablo Quintanilla, “Del espejo al caleidoscopio: aparición y desarrollo de la filosofía en el Perú”, *Arete* 16 (2004): 43-79. Pablo Quintanilla, César Escajadillo y Richard Antonio Orozco, *Pensamiento y acción. La filosofía peruana a comienzos del siglo XX*, PUCP/Instituto Riva Agüero, Lima 2009; Rubén Quiroz (ed.), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Colección el Barro Pensativo, Lima 2014.

⁵ Véase Gustavo Flores Quelopana, “Trayectoria de la Filosofía Andina Peruana”, en: <http://www.librosperuanos.com/autores/articulo/0000000480/Trayectoria-de-la-Filosofia-Andina-Peruana> (23.03.2019); Mario Mejía Huamán, *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*, edición computarizada, Lima; Mario Mejía Huamán, “Filosofía andina de la naturaleza”, *Revista de la Facultad de Lenguas Modernas* 4 (2001): 175-178; Mario Mejía Huamán, “Hacia una Filosofía Andina”, en: http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuaucusco/user_uploaded_files/links/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf (23.03.2019).

⁶ Dicha expresión procede del argentino Francisco Romero en su libro *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Buenos Aires 1952, y es de uso corriente por los investigadores del pensamiento peruano y latinoamericano para referirse a la filosofía que se despliega como un producto natural y que se institucionaliza en centros académicos dando lugar a una tradición. En el caso del Perú es usada por casi todos los investigadores que se ocupan del tema en los textos citados en la nota 4.

⁷ Cf. Quintanilla, *Del espejo al caleidoscopio*, 57.

Medellín, a la filosofía peruana de alienada e inauténtica;⁸ crítica que extiende a todo el pensamiento latinoamericano en su célebre ensayo “¿Existe una filosofía de nuestra América?”⁹ publicado precisamente en 1968. En dicho ensayo Salazar Bondy nos ofrece un diagnóstico bastante negativo donde cree encontrar un denominador común y defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura.¹⁰ Vivimos, dice Salazar, alienados por el subdesarrollo conectado por la dependencia y la dominación a la que estamos sujetos. La filosofía en nuestra América es pensamiento inauténtico y alienante en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones, respecto de su ser propio y sus justas metas históricas.¹¹ Frente a ello, sin embargo, hay para Salazar Bondy una salida. La constitución de un pensamiento genuino y original solo podrá darse cuando haya una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Pero mientras eso no se produzca la filosofía puede ser auténtica como pensamiento de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Las naciones del tercer mundo, como las hispanoamericanas, afirma nuestro autor, tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas en los bloques de poder, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y supervivencia.¹²

Dicha publicación dio lugar a un debate con Leopoldo Zea y con filósofos argentinos, quienes cuestionarán algunos aspectos del diagnóstico que hace Salazar Bondy sobre la filosofía en nuestras tierras, aunque al final terminaron siendo más las coincidencias que compartían que las discrepancias ahí exhibidas. En esa polémica son destacables la célebre réplica de Leopoldo Zea en 1969 en su folleto “La filosofía americana como filosofía sin más”, así como los intercambios que siguieron en Argentina en la década del 70 en las famosas Jornadas de San Miguel y que generarían el desarrollo de la “filosofía de la liberación”.¹³

En cuanto a Salazar Bondy, como lo reseña David Sobrevilla, este buscó integrar y superar en un programa filosófico las tres grandes corrientes filosóficas en las que se había formado: fenomenología, marxismo y filosofía analítica, a la vez que buscaba que la filosofía no reprodujera la dominación y desigualdades existentes en el Perú, sino que preparara su liberación. En sus últimos años buscó desarrollar una filosofía tercermundista en clara afinidad con las “filosofías de la liberación”.¹⁴ La misma que intentó llevar a la práctica tanto en su ejercicio político como fundador en 1956 del Movimiento Social Progresista, así como en su colaboración a fines de los 60 con la reforma educativa que llevó a cabo el gobierno militar *de facto* de Juan Velasco Alvarado de orientación socialista.¹⁵ La temprana muerte del filósofo en 1974 truncó la continuación de la polémica antes aludida, a la vez que le impidió ser testigo de las dos décadas de violencia política y de crisis generalizada que precedieron al fin

⁸ También habría que decir que, a pesar de esta tesis radical de impronta claramente marxista (con la que se puede o no estar de acuerdo), paradójicamente Salazar Bondy terminó siendo uno de los filósofos que más ha contribuido a la consolidación de una tradición filosófica nacional, no solo por su rol como historiador de la filosofía peruana, sino porque su propia formación intelectual y docencia universitaria representará un buen ejemplo de recepción creativa de diversas corrientes europeas para las generaciones venideras. Véase el reciente libro de homenaje ya citado: Rubén Quiroz (ed.), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*.

⁹ Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 431-517.

¹⁰ Cf. *ibidem*, 454.

¹¹ *Ibidem*, 515-517.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cf. Sobrevilla, *La Filosofía contemporánea en el Perú*, 251-295.

¹⁴ Cf. *ibidem*, 251-253.

¹⁵ Colaboración que le valió algunas críticas por el carácter dictatorial que tuvo dicho régimen, donde se recortaron libertades fundamentales.

del siglo XX en la historia peruana. Tampoco lo fue de la “normalización” generalizada de la filosofía en las instituciones académicas peruanas y en su propia Universidad San Marcos.¹⁶

Sin embargo, puede decirse que su lucha por una filosofía comprometida con la transformación de la realidad peruana en favor de los más vulnerables dejó una estela que se recoge en el interés de la filosofía peruana de las últimas décadas por las temáticas éticas y políticas, así como por las problemáticas de la interculturalidad, ciudadanía, derechos humanos, la exclusión y el desarrollo humano. Una muestra de ello es, sin duda, la figura intelectual de Salomón Lerner Febres, quién fuera rector de la Pontificia Universidad Católica de Perú (1994-1999, 1999-2004), presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, encargada en el 2001 de elaborar un informe sobre la violencia política vivida en el Perú entre 1980 y el 2000, y hoy presidente emérito del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la misma universidad.

Pero volviendo al contexto de 1968, no es difícil identificar los puntos de encuentro entre una filosofía animada por el propósito de autenticidad y superación del subdesarrollo y la impronta de Medellín a favor de una Iglesia latinoamericana adulta, con identidad propia y capaz de traer un mensaje de liberación para los más pobres y olvidados de nuestro continente. La teoría de la dependencia fue, sin duda, un horizonte conceptual común para la filosofía y teología en el Perú a fines de los 60, así como los aportes que venían de las ciencias sociales del momento. Sin embargo, hasta donde he podido investigar, no he encontrado evidencias de un encuentro entre ambas en ese primer momento.

Al respecto, Raul Fernet-Betancourt, en un artículo de 1997, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, adopta una posición algo más radical al hablar incluso de un desencuentro inicial, destacando que, a pesar de que este vínculo entre la “teología de la liberación” de Gustavo Gutiérrez y la nueva ciencia social debió facilitar el diálogo con la filosofía de Salazar Bondy, ello no ocurrió. En su concepto, esto se explica porque mientras la filosofía, que emerge del debate antes aludido, busca su transformación a través de la recepción de su propia tradición crítica para acreditarse como filosofía auténtica, la teología de la liberación de Gutiérrez se orienta más hacia el pensamiento crítico europeo a pesar de su decisivo compromiso con la realidad latinoamericana marcada por la pobreza y la desigualdad. Interpretación sin duda discutible en la que no podremos ahondar, pero que el propio autor matiza cuando afirma en el mismo artículo que esta circunstancia no impidió que, en la medida que esta vertiente de la filosofía latinoamericana se fue transformando de manera explícita en una “filosofía de la liberación”, se echaran las bases para una convergencia objetiva con la “teología de la liberación”. Convergencia que, a su juicio, difícilmente se podría haber dado con otras formas de filosofía latinoamericana más próximas al marxismo ortodoxo, a la filosofía analítica y a orientaciones de filosofía cristiana conservadoras ajenas a la impronta que configura Medellín en 1968. Hecho que para él a su vez fue reforzado por la presencia de algunos autores que encarnaron lo que él llama casos de “unión personal” entre la teología y la filosofía, como son los de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Pedro Trigo, entre otros. En suma, Fernet-Betancourt concluye este artículo señalando perspectivas para una interacción fecunda entre la teología de la liberación y la filosofía en América Latina que se abren para el futuro.¹⁷

Ahora bien, más allá de la constatación general de la coincidencia en un mismo clima intelectual de la Conferencia de Medellín, la teología de la liberación y la filosofía peruana representada en la

¹⁶ De otro lado, su caracterización de la filosofía peruana como filosofía de la dominación no llegó a mantenerse con la misma radicalidad en seguidores de su pensamiento, así como tampoco el intento de superar a las filosofías del hemisferio norte. Por el contrario, como se dijo antes, lo que tenemos en la segunda mitad del siglo XX es un despliegue plural de corrientes e intereses filosóficos.

¹⁷ Raúl Fernet-Betancourt, “¿Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en: <https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/variados/fernet.htm> (23.03.2019). La traducción en español es del 2003, pero la versión original fue publicada en alemán en 1997.

figura de Salazar Bondy, quiero concluir mi exposición destacando más bien la impronta de Medellín y su opción preferencial por los pobres en el vínculo amical e intelectual que sí protagonizaron el padre Gutiérrez y uno de los exponentes más importantes de la cultura y la literatura peruana en el siglo XX, como es el escritor peruano José María Arguedas (1911-1969). Autor que hoy cobra una inusitada actualidad a la luz de los desafíos interculturales que enfrentan Latinoamérica y el mundo entero.

El tema cristológico de la opción preferencial por los pobres, que Gutiérrez ha insistido en numerosos textos de no reducir a un factor meramente económico, y la interpretación de que esta opción no solo debe conducirnos a una lucha contra la pobreza, sino también a una relación personal y a una amistad con los pobres concretos,¹⁸ sí hallan una plena afinidad con la lucha arguediana por reivindicar al mundo andino y mostrar su lugar en el presente y futuro de la historia peruana. Quizá podríamos hablar acá de “afinidades electivas”¹⁹ que sí se dieron entre Gutiérrez y Arguedas y un encuentro excepcional entre la teología y la literatura.

En ese sentido, no es casual que Gutiérrez dedicara su *Teología de la liberación* publicada en 1971 al escritor peruano fallecido en 1969 ni que esta obra comenzara con dos extractos potentes y simbólicos de la obra literaria *Todas las sangres* (1964), novela total donde hay una reflexión sobre el Perú, su diversidad, sus profundas desigualdades e injusticias, pero también un llamado a la liberación y a la esperanza capaz de anidar en los más humildes e indefensos.

En esta línea de interpretación, Cesare del Mastro, en su interesante artículo “Golpear como un río la conciencia del lector. José María Arguedas y la teología de la liberación”, del 2011, sostiene que la conciencia del teólogo también se deja golpear por el lenguaje del narrador gracias a las profundas intuiciones que sugieren, en diversos pasajes de su obra literaria, dónde y cómo tiene lugar el encuentro con Dios. Para del Mastro, Arguedas intuye que dicho encuentro se da en la historia y que el valor de lo “religioso” –presencia o ausencia de Dios– debe por ello valorarse en función de su significado para el hombre. No sorprende entonces para él que una teología orientada cada vez más a reflexionar sobre los aspectos antropológicos de la revelación, en particular en función de quienes “sufren opresión e injusticia”, se haya dejado inspirar por el impulso humanista –a la vez ético y estético– de la obra arguediana.²⁰

En 1990 Gutiérrez publica el libro *Entre las calandrias*, dedicado al escritor.²¹ A su juicio, Arguedas, como Guamán Poma, se situó entre dos mundos pero no solo con una clara opción por las víctimas de la historia, sino que ambos buscaron demostrar la calidad humana del pueblo andino ante el desprecio del que eran y son aún objeto. Por ello, para Gutiérrez, Arguedas fue ese tipo de escritor capaz de darle unidad e identidad a un país dislocado y desgarrado estableciendo en él una “fraternidad de los miserables”.²² Pero más en conexión con Medellín, Gutiérrez también trata en esta obra de reconstruir el diálogo que ambos entablaron sobre la posibilidad de una Iglesia nueva capaz de abandonar su impronta colonial y reunir en ella a todas las sangres y a todas las patrias. En ese sentido, no duda en destacar la actualidad y el carácter profético que tiene un texto sobre el tema que Arguedas dejará como parte final y testamento en su obra póstuma: *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, gestada en

¹⁸ Cf. Andrés Gallego, “Presentación”, en *De Medellín a Aparecida. Artículos reunidos. A 50 años de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín*, ed. Gustavo Gutiérrez, CEP, Fondo Editorial de la PUCP, Lima 2018, 12.

¹⁹ Expresión tomada del título de la novela del escritor alemán Johann Wolfgang von Goethe.

²⁰ Cf. Cesare Del Mastro, “Golpear como un río la conciencia del lector. José María Arguedas y la teología de la liberación”, *Páginas* 223 (2011): 41.

²¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Entre las Calandrias. Un ensayo sobre María Arguedas*, Bartolomé de las Casas, CEP, Lima 1990, 2011.

²² Cf. *ibidem*, 3.

1969 y publicada en 1971.²³ Concluyo mi exposición con dicho texto inspirador y que merece a 50 años de la Conferencia de Medellín que volvamos a reflexionar sobre su mensaje.

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres “alzamientos”, del temor a Dios y del predominio de ese Dios y sus protegidos, sus fabricantes; se abre el de la luz y la fuerza liberadora invencible, del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del Dios liberador. Aquel que se reintegra. Vallejo era el principio y el fin.²⁴

²³ Obra donde aborda las paradojas del proceso de modernización del Perú sobre el mundo andino en el contexto del “boom pesquero” que halla su contexto en la ciudad peruana de Chimbote. En dicha obra Arguedas intercaló en la trama narrativa de la novela mitos andinos y diarios íntimos donde fue anunciando su inminente muerte.

²⁴ José María Arguedas, *El Zorro de arriba y el Zorro de abajo*, Losada, Buenos Aires 1971, 286s.

LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y LOS NUEVOS DESAFÍOS A 50 AÑOS DE MEDELLÍN

Federico Viola

La filosofía en el Icala, es decir, la reflexión local sobre la realidad en su esencia más fundamental, nace bajo el signo de la responsabilidad por el otro. En efecto, cuando Bartolomé de las Casas, en su disputa con Sepúlveda, sostiene “la consideración del indio como ser humano de pleno derecho, exactamente igual que cualquier otro, y la injusta guerra que mantienen los conquistadores, que provoca la justa rebelión de los indios”,¹ dichas consideraciones no constituyen meros aportes teóricos para una determinada antropología cultural o filosófica. Sus conclusiones sobre la humanidad del indio no son el resultado de un despreocupado y neutral “amor” a la sabiduría, sino que derivan de una sabiduría amante, desvelada y obsesionada por la responsabilidad que le concierne e interpela y no lo deja indiferente respecto de la suerte de su prójimo.

El caso de Latinoamérica es, por eso, paradigmático con respecto al hecho de que la justicia constituye el origen mismo de toda reflexión y verdad, pues la verdad se produce en y por la justicia² y no a la inversa. El primer impulso humano es a la justicia, no a la verdad.

En esta misma línea hace 50 años los obispos reunidos en Medellín no llevaron a cabo sus reflexiones como un mero ejercicio intelectual, descomprometido, que mira desde fuera, juzga desde arriba y convoca a actuar en vistas de un determinado fin. La reflexión de los obispos de Medellín surge ante todo del deseo de la justicia despertado por el otro, es decir, del sentimiento profundo de la responsabilidad que tenemos todos por todos. Medellín es el producto de hombres occidentales con cargo de conciencia. El cargo de conciencia de una Iglesia que siente que se olvida del otro, de los más débiles, de los pobres.

Es por esto que el texto de Medellín, más allá de su contenido, representa ante todo la expresión de una responsabilidad profunda, inmemorial. Sobre el sentido de esta expresión queremos reflexionar, pues en cuanto que tal es que dicho texto constituye un aporte vital y decisivo al pensamiento latinoamericano contemporáneo.

¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Ediciones Nuevo Siglo, Buenos Aires, 10.

² Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 2002, 94, 106.

No consideramos por ello que el documento de Medellín³ constituya un juicio más o menos acertado, más o menos válido, sobre la realidad de una época, sino ante todo y sobre todo consideramos que las conclusiones a las que allí se arribó constituyen la expresión de un “compromiso” inmemorial infinito impostergable. Lejos de constituir, en efecto, un mero análisis sociocultural, la reflexión allí volcadas por los obispos constituyen el fruto de la escucha del grito de los pobres: de la escucha atenta de sus necesidades es de donde surgió aquella reflexión.

Han pasado ya 50 años de aquella memorable reunión. Las vicisitudes sociales y políticas tanto en nuestro continente como en el mundo han sido y siguen siendo múltiples y de lo más variadas. Ha sucedido de todo en nuestras comunidades nacionales, acontecimientos esperados e inesperados, previstos e imprevistos, deseados e indeseados, pero en el fondo subsiste siempre la misma deuda ética que no depende ni del tiempo ni de la contingencia que preside el acontecer de lo real.

La instalación de mafias, la informalidad económica, la debilidad de los aparatos institucionales, la contaminación de las fuerzas de seguridad siguen a la orden del día; y como se ha hecho evidente a partir de los últimos escándalos de corrupción que afectan a toda América Latina⁴ –groseros en forma, cantidad y calidad–, la deuda ética, a diferencia de la “deuda política”, atraviesa de manera transversal todos los estratos, todas las realidades sociales, todo el arco político e ideológico y todas las instituciones de nuestro continente. Ninguna institución, ninguna facción política o ideológica puede hacer gala de una conciencia limpia. Por eso la ética, aunque no nos impide lapidar al adversario, no deja de echarnos en cara la hipocresía del que arroja la primera piedra. Pues todos somos responsables de todo y de todos ante todos, aún de los crímenes que padecemos.⁵

Por esto mismo, los ciudadanos –no solo en América sino también en Europa– cansados de la clase política han empezado a preferir el cinismo por sobre la hipocresía. Esta preferencia aparece hoy como la marca de una época.

La justicia y la cuestión del sentido

Lo expresado por el texto de Medellín tiene un valor decisivo y trascendental para nuestro pensar latinoamericano en cuanto implica que la pregunta por el ser, así como la cuestión del sentido de todo lo que acontece, no puede plantearse de manera neutra. La verdad no proviene de sí misma. La justicia, el cuestionamiento que ella provoca, es el origen de la reflexión y no a la inversa. La reflexión no comienza como reflexión teórica pura sobre lo justo. El existente que se pregunta “¿qué debo hacer?” es ya siempre un *Da-sein*, es decir, un ser implicado, comprometido y, por lo tanto, ya siempre interpelado y cuestionado por sus circunstancias. Ahora bien, lo que pone al ser en cuestión, lo que plantea la cuestión del ser en cuanto tal, no es la angustia genérica y difusa ante la nada, la nada que amenaza mi ser particular y obviamente finito. El cuestionamiento del ser en cuanto tal proviene de la angustia ante la nada que amenaza al otro⁶ y del correspondiente sentimiento de responsabilidad infinita que

³ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

⁴ “El 5 % o menos de lo que Odebrecht era responsable, ya se descubrió [...]. Ustedes tienen que descubrir el 95 % que no fue de Odebrecht [...]. Nosotros fuimos una empresa que tomó la iniciativa de divulgar esto. Así funciona América Latina entera”, *Diario La Nación*, 25 de mayo de 2018.

⁵ Cf. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, Ed. Visor, Madrid 1991.

⁶ Cf. Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid 1993.

embarga la subjetividad investida a su pesar. La muerte del otro cuestiona a la vez que arranca de la “preocupación” tautológica del sí por sí mismo.

La cuestión del ser (yo) comienza frente a la muerte del otro que me interpela y concierne, y ante la cual el sujeto se siente “culpable” por el mero hecho de ser un “sobreviviente”, como si el mero hecho de ser yo frente a la muerte del otro significara ya una usurpación o una victoria injusta. Así, a través de esta *felix culpa*, se inaugura toda reflexión, así surge la conciencia en cuanto tal.

De ahí la propuesta de Medellín: “despertar en los hombres y en los pueblos [...] una viva conciencia de justicia, infundiéndoles un sentido dinámico de responsabilidad y solidaridad” (DM2, 21).

Es como si la conciencia tuviera el “presentimiento” de que antes de la libertad, de que antes del compromiso asumido con el bien y la justicia, existe ya siempre una asignación a lo justo no escogida que inviste la libertad y la determina al otro, que la hace responsable por el otro –*velis nolis*– a su pesar.

Por eso la responsabilidad por el otro no tiene ni un origen ni un comienzo cronológicamente datable. Ella es más antigua que la conciencia y su irrupción constituye antes bien la interrupción del tiempo lineal y continuo de un ser que existe en soledad.

Por eso precisamente la responsabilidad, o la libertad limitada, libera. Pues es esta misma responsabilidad la que realiza la liberación del individuo de sí mismo, de su perseverancia tediosa, del esfuerzo de sí por sí. Esta liberación se efectiviza como evasión de sí,⁷ como absolución del “aborrecible yo” del que habla Pascal y como encuentro con el otro.

El mero aparecer del ser por lo tanto no agota su propia cuestión, pues dicho aparecer no es pura presentación trascendental sino antes bien un comparecer ante el otro que reclama justicia. Este comparecer ante el otro acusa al yo de sobrevivirlo y le reclama no serle indiferente. La libertad genuina no es otra, por lo tanto, que la libertad de hacer lo que nadie puede hacer en mi lugar,⁸ es decir, es el espacio limitado abierto por la responsabilidad que, por un lado, libera al yo al tiempo que lo reviste de su unicidad característica.

En efecto, de aquí le viene al yo su carácter de “único”, en cuanto que es irremplazable en su responsabilidad por el otro y todos los otros son únicos en mi asignación a ellos. De esta forma el conjunto de los únicos e incomparables con sus necesidades e intereses urgentes e ineludibles plantea un problema de justicia que constituye el origen mismo del pensamiento en cuanto tal. Un pensamiento que tuviera su origen en sí mismo no sería más que un juego de la imaginación que puede derivar en cualquier cosa.

En el origen del pensar se halla, por lo tanto, un imperativo ético y la ética por lo tanto deviene filosofía primera.⁹ Sin embargo, este primado de la ética, ya indicado por Kant,¹⁰ es fácilmente olvidado y ha sido soslayado de manera sistemática en gran parte de la historia reciente de nuestro Icala.

Pues la ética ha sido concebida como un mero agregado yuxtapuesto a una determinada forma de hacer política. En definitiva, se ha preferido la política por sobre la ética, poniendo a esta última al servicio de aquella.

Esto ha ocurrido y ocurre porque se entiende que la política sería la única forma efectiva de lograr un cambio real e inmediato en la sociedad. Se privilegia de esta forma lo político al concebirlo como la forma suprema –y única– de la praxis y del cambio social.

⁷ Cf. Emmanuel Levinas, *De la evasión*, trad. Isidro Herrera, Arena Libros, Madrid 2000.

⁸ Cf. Levinas, *Ética e infinito*.

⁹ Cf. Emmanuel Levinas, “Ética Como Filosofía Primera”, *A Parte Rei* 43 (2006): 1-21.

¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, Ediciones Colihue, Buenos Aires 2007.

Ante el panorama desolador que estamos viviendo en nuestras sociedades, no menos desolador que hace 50 años, nos preguntamos si no habrá llegado la hora de reconsiderar el hasta ahora incuestionado dogma de que la política es el único medio de cambio genuino de las estructuras sociales.

No caben dudas de que la ética, a su vez, ha perdido su sentido auténtico y primordial en tanto quedó reducida a mera norma prescriptiva para convertirse en el vehículo de expresión de la hipocresía de las clases pudientes y mojoneras. Esta pseudoética ha perdido la capacidad efectiva de conducir a nuestras sociedades a mejoras sustanciales y concretas pues se redujo a mero instrumento de la ontología y la política. Solo si recupera su sentido más propio puede recuperar su potencial performativo, hacedor del cambio, pues el verdadero cambio que necesita nuestra sociedad actual no es político, sino ético. Pues de nada sirve que cambien las estructuras sociales si no cambia el corazón del hombre. Este es el desafío urgente y dramático de nuestra hora actual.

Esta apreciación de lo político ha llevado a menospreciar la filosofía levinasiana caracterizándola como mera o pura ética, sin capacidad de generar cambios reales y palpables.

Dussel, por ejemplo, le critica a Levinas el no poder pensar una forma positiva y liberadora de la política o de hacer una mera insinuación de la misma, pero sin desarrollarla. Esto sería así debido a que la filosofía levinasiana carecería del bagaje categorial apropiado para tal fin, es decir, su filosofía no poseería capacidad conceptual para pensar una forma válida del cambio social. Asimismo, el filósofo lituano carecería, según Dussel, de la situación existencial e histórica que le favorecería pensar de forma adecuada lo político.¹¹ Esta interpretación no solo es injusta, sino también superficial. Una lectura apresurada y generalista de las obras de Levinas sin duda deja la sensación al lector de que todo debería reducirse a relaciones éticas, ya que la política entendida como “el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra [...] se [opondría] a la moral, como la filosofía a la ingenuidad”.¹²

Miguel Abensour, por el contrario, llama a luchar contra las banalizaciones que atentan contra la complejidad y las exigencias del pensamiento levinasiano, demostrando que la concepción ética del filósofo lituano no puede ser pensada como ajena a la política y, por ende, que es necesario, en vez de rigidizar las posiciones críticas de Levinas en relación con la política, antes bien temperarlas, precisamente por la importancia extrema que reviste la estructura política que sostiene la convivencia social.¹³

Partiendo de la importancia vital de la cuestión política, no está de más recordar que una sociedad que se rigiera solamente por la ética, además de ser irrealizable, sería una sociedad injusta.

Asimismo, la política por sí misma tal y como se concibió en occidente desde la modernidad se muestra como insuficiente para lograr una genuina paz social en tanto se fundamenta en una unidad formal cuyo fruto es una pseudopaz donde cada individuo reposa tranquilo sobre sí, sobre su libertad y autonomía, y donde dicha tranquilidad del orden presupone una lucha subrepticia siempre incipiente y que permanece como el sustrato incuestionado y permanente de la convivencia social. En este marco conceptual el fundamento de la política es la libertad y su resultado, la autonomía absoluta y el individualismo.

Es precisamente por esto que la praxis política ha perdido todo vínculo con la idea de servicio, porque perdió todo vínculo con la ética, marginándola y relegándola. De esta forma, la política se piensa desde sí misma como origen y fin de la organización social y se rige solo por una razón meramente instrumental que le permita alcanzar inmediatamente los fines que se propone.

¹¹ Enrique Dussel, “Lo político en Levinas. Hacia una filosofía política crítica”, *Signos Filosóficos* 9 (2003), 128.

¹² Levinas, *Totalidad e Infinito*, 47.

¹³ Cf. Miguel Abensour, “Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas”, en *Difficile Justice: Dans la trace d’Emmanuel Levinas*, eds. Jean Halpérin y Nelly Hasson, Albin Michel, Paris 1998, 120-133.

Ahora bien, frente a la alternativa entre dos modelos de sociedades diferentes, a saber, entre aquel cuyas instituciones surgen a partir de la definición del hombre como lobo para el hombre y aquel otro cuyas instituciones surgen de la responsabilidad de los unos por los otros, Levinas pregunta con perspicacia y no sin una pizca de ironía:

¿Qué diferencia existe entre las instituciones que nacen de una limitación de la violencia y las que nacen de una limitación de la responsabilidad? Al menos ésta: en el segundo caso, podemos rebelarnos contra las instituciones justo en nombre de aquello que les dio origen.¹⁴

La reflexión levinasiana, por lo tanto, lejos de pensar una sociedad comandada por mandatos puramente éticos, tampoco aspira a plantear el falso dilema según el cual habría que determinar la supremacía de la ética por sobre la política. Sino que, lejos de proponer su negación sistemática, nos interpela para pensar la praxis política desde otra matriz del sentido, con lo que inaugura de esta forma la posibilidad de pensar la política como praxis litúrgica.¹⁵

Partiendo de la convicción, entonces, de que la política no es mala de suyo, es menester reconocer con Levinas que la praxis política en cuanto tal no puede tener su razón de ser en sí misma. Dicha praxis solo está justificada, solo puede ser legítima, si reconoce que, librada a su propio dinamismo, esto es, abandonada a su propia determinación, conduce a una tiranía peor aún que la que surgiría por su ausencia.

Esta dependencia de lo político se basa en su diferencia irreductible con la ética. Diferencia que se hace explícita en el documento de Medellín cuando se afirma que “la paz es fruto del amor” (Cf. GS 78),

expresión de una real fraternidad entre los hombres: fraternidad aportada por Cristo, Príncipe de la Paz, al reconciliar a todos los hombres con el Padre. [...]. El amor es el alma de la justicia. El cristiano que trabaja por la justicia social debe cultivar siempre la paz y el amor en su corazón. (DM 2,14)

Si estas palabras no son mero sermón, si no constituyen una mera expresión romántica de un deseo edulcorado de una sociedad imposible, si la letra y el espíritu remiten al amor efectivo entre los seres humanos –amor de donación, amor al enemigo– y si es cierto que en esto reconocerán que son mis discípulos (Jn 13, 35), entonces es imposible equivocarse el camino.

Pues si el amor no anima la justicia, no anima la búsqueda de la paz social, entonces toda búsqueda es vana y nuestra sociedad hoy en día sufre los síntomas de esta búsqueda absurda.

Cuando la praxis política, en cambio, reconoce su dependencia y su límite y cuando hunde sus raíces en la ética, reviste la forma de una política de la paciencia, del sacrificio, de la amistad, de la hospitalidad. Todos adjetivos que pueden resumirse en la categoría, aún incipiente, de política litúrgica¹⁶ tal y como la practicaron Gandhi, Martin Luther King o Mandela, entre otros.

Esta implicación de lo político en lo ético –hay que señalarlo– genera una serie de paradojas que atentan contra el “sentido común político”. En efecto, el desarrollo ético a contrapelo del político-económico implica precisamente un decrecimiento, una involución del propio ser para dejar espacio a que el otro sea. El desarrollo social, por lo tanto, cuando está anclado en la ética, implica el decrecimiento de los unos en favor de los otros.

¹⁴ Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, 220.

¹⁵ No está demás recordar la etimología del término *liturgia* que precisamente designa la obra, o *servicio* en favor del pueblo.

¹⁶ Al respecto, cf. Jeffrey Bloechl, *Liturgy of the Neighbor. Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2000, y John Drabinski, “The possibility of an ethical politics. From peace to liturgy”, *Philosophy & Social Criticism* 26 (2000): 49-73.

El crecimiento social integral de todos los sectores de la sociedad posee de esta forma una estructura paradójica, pues no se trata de un progreso lineal y continuo hacia mejor, de un “conatus” de crecimiento ilimitado, como presuponen las economías capitalistas neoliberales, sino que se trata de un crecimiento animado por una dinámica peculiar que no excluye el decrecimiento en cuanto este es necesario para dar cabida a la alteridad del otro. Esto está en absoluta consonancia con la tradición cabalística del zimzum a la que alude Levinas en *Totalidad e Infinito*,¹⁷ según la cual la creación implicó una retracción del Infinito para poder hacer espacio a las creaturas. Se trata del esfuerzo paradójico de crear un vacío, de facilitar un espacio donde el otro puede medrar.

La dinámica del progreso integral del hombre y, por lo tanto, del desarrollo político y social genuino animado por la ética es de una naturaleza paradójica y peculiar, como en el hipotético caso de una competencia atlética donde el trofeo se lo llevaría el que se esfuerza por ser el último, el que realiza un esfuerzo inverso, esto es, no el esfuerzo de llegar primero, sino el esfuerzo de dejar que los otros lleguen primero, paradoja por la que “llegar último” es en realidad ganar.¹⁸ Esta actitud se encuentra condensada en la frase de Levinas “ser-sin-insistencia”, “ser en puntas de pie”,¹⁹ no porque se pise un suelo sagrado, sino porque el lugar que el yo ocupa es el lugar usurpado al otro. La tierra es “sagrada” solo por eso, porque es el lugar del otro usurpado por el yo. Toda otra sacralidad es mítica o mágica, es decir, imaginaria.

Cuando todo se reduce a política –cuando la religión se supedita a ella– se pierde el sentido esencial de lo religioso, a saber, el de la gratuidad, pues para la política todo se realiza en vistas de un fin, todo en vistas de un objetivo. La ética, sin embargo, nos recuerda que el bien genuino, esto es, la bondad del uno-para-con-el-otro, no es ni medio ni fin para otra cosa. Ni siquiera para “ganarse” el cielo. La relación con el otro nos obliga a una acción “gratuita”, por nada, que no aspira al cumplimiento de un plan propio ni a la obtención de una recompensa.²⁰

La política, por el contrario, es técnica, cálculo, astucia, conservadora incluso a través de las revoluciones que fomenta y promueve. A través de su ejercicio es imposible vislumbrar una temporalidad diversa a la del yo individual o a la del yo plural que es el nosotros, el partido, el pueblo,²¹ la raza. La diferencia esencial entre política y ética se basa precisamente en eso, en que la política es teleológica y económica, mientras que la ética es gratuita y sacrificial, disruptiva por esencia, y por eso innovadora y creativa, pues rompe con el continuo del tiempo identitario del yo, del nosotros, y constituye por eso la posibilidad permanente del inicio, del comienzo. No conserva el orden, sino que abre, inaugura nuevos órdenes.

La política, revolucionaria por esencia, no escapa al tiempo cíclico de la identidad. Afirma lo que niega en su negación y de esta forma conserva lo negado en la dialéctica que la anima. Por eso no interrumpe, sino que reordena, cambia las jerarquías y la escala de valores. Pero inaugura nuevas jerarquías sin salirse de lo mismo que se presenta de otra manera.

El tiempo kairológico de la ética por el contrario irrumpe y a la vez interrumpe el continuo temporal de lo político y de esta forma marca un inicio que no proviene de nada, posibilitando así un comienzo absoluto solo comparable con el comienzo que marca el acto de la creación. El tiempo

¹⁷ Joseph Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen: theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 67.

¹⁸ Como en el cuento “El metro llano”, con el que el autor santafesino Mariano Pereyra (2011) ganó el prestigioso premio internacional de literatura Juan Rulfo 2009.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Pre-Textos, Valencia 2001, 173.

²⁰ Cf. Ludwig Wenzler, “Das ‘tiefe Werk der Zeit’. Paradox und Wunder der Zeitlichkeit bei Emmanuel Levinas”, *Athena* 1 (2006), 48.

²¹ Cf. Juan Carlos Scannone, “La Teología Argentina del pueblo”, *Gregorianum* 96 (2015): 9-24, y Omar César Albado, “La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana”, *Franciscanum* 160 (2013): 219-245.

kairológico de la ética es por eso un tiempo extraordinario, excepcional. No es “otro modo” más de lo mismo, sino de otro modo que la identidad.

Esta ruptura y separación del continuo histórico es la que marca la posibilidad del juicio sobre la historia. El ser humano en tanto portador del lenguaje es el que inaugura la posibilidad de ruptura con el totalitarismo de lo político y de la historia.

Pues el juicio no proviene del yo, sino del otro, de su interpelación, de su llamado. Es el otro y solo el otro el que juzga la historia, no el yo. El que se opone a la totalidad opresora no es el yo, ni individual ni plural, sino el otro.²²

Solo porque el humano es capaz de iniciar es capaz de juzgar, pues solo así es capaz de romper con la totalidad histórica que lo abarca y, separado de ella, juzgarla.

La política es “revolucionaria”, sí, pero en el sentido de una circularidad identitaria que retorna siempre sobre sí, que genera “rédito”. La ética, por el contrario, es interrupción, corte y reinicio. Por eso es capacidad de renovación, de novedad absoluta, de ruptura con la lógica y de inicio de algo nuevo, inédito, inaudito, imprevisible. Lo que necesita América Latina es un nuevo inicio y no una “revolución” o una re-vuelta que no nos saca de lo mismo.

Ahora bien, la renovación solo puede provenir de la irrupción de lo ético que interrumpe el continuo de lo político. Pues la renovación que aporta la ética es una interrupción de la política tal y como la conocemos. Por eso, afirma Levinas que ser un sujeto ético significa

estar más acá de la naturaleza, en un cierto sentido, no haber nacido todavía. Semejante desgarro no implica ser menos, sino el modo del sujeto. Comporta un poder de ruptura, el rechazo de principios neutros e impersonales, de la totalidad hegeliana y de la política [...]. Ese modo es un poder de hablar, es libertad de palabra, sin que se instaure detrás de la palabra pronunciada una sociología o un psicoanálisis que investigue el lugar de esa palabra en un sistema de referencias y la reduzca así a algo que ella no quiso. Por lo tanto, poder de juzgar la historia sin quedarse a esperar su veredicto impersonal.²³

El camino hacia el otro

Desde Medellín hasta nuestros días el método ha sido ver-juzgar-actuar. Este método ya ha sido puesto en cuestión y debe ser profundamente revisado ante todo porque soslaya una de las vías privilegiadas para alcanzar al otro en su alteridad constitutiva, a saber, la vía de la escucha. El mismo Bergoglio, antes de ser papa, ya lo intuía cuando afirmaba que

los pueblos tienen hábitos, capacidad de valoraciones, contenidos culturales que escapan a toda clasificación [...]. Afinar el oído para oír tales reclamos supone humildad, cariño, hábito de inculturación y, sobre todo, haber rechazado de sí la absurda pretensión de convertirse en “voz” de los pueblos, soñando quizá en que no la tienen [...]. Para un pastor, la pregunta inicial de toda reforma de estructuras debería ser: “¿Qué me pide mi pueblo? ¿Qué reclamo me hace? Y atreverse a escuchar”.²⁴

²² Emmanuel Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid 2005.

²³ Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires 2005.

²⁴ Citado por Austen Ivereigh, *El gran reformador. Francisco, retrato de un papa radical*, Ediciones B, Buenos Aires 2015, 253.

Monseñor Enrique Angelelli, obispo de La Rioja, Argentina, asesinado por la dictadura militar el 4 de agosto de 1976, recientemente reconocido como mártir y declarado beato por el mismo Bergoglio, a su vez tenía como lema de su labor pastoral la frase “un oído en el pueblo, otro en el Evangelio”.

No deja de ser sintomático que en la praxis pastoral se ponga tanto el acento en la escucha, pues respecto de los más débiles y postergados no es lo mismo el ver que el oír, así como no es lo mismo la idea, la teoría, que la expresión y el diálogo. La escucha genuina presupone ante todo la cercanía, la proximidad, y además la atención y el esfuerzo de ponerse en el lugar del interlocutor para comprender lo que nos expresa.

En sus escritos inéditos Levinas se atreve a afirmar que la alteridad del otro en cuanto tal solo nos llega *ex auditu*, pues “el sonido es el elemento del ser como ser otro”.²⁵ No hay por lo tanto presentación teórica posible del otro en cuanto tal. O, mejor dicho, su representación es precisamente su negación. El otro como tal solo se dona en su alteridad más propia y constitutiva en la medida en que se expresa, en que habla, en la medida en que su voz puede resonar y alcanzar al yo interpelándolo.

El lenguaje, en efecto, no es el signo de una “realidad” objetiva, no se subordina al acto no ético que identifica al signo con la cosa, que designa a esto en tanto que aquello. La función original de la palabra, afirma Levinas,

no consiste en designar un objeto para entrar en comunicación con otro, en un juego que carece de mayores consecuencias; sino en asumir respecto de alguien una responsabilidad ante alguien. Hablar es empeñar intereses humanos. La responsabilidad sería la esencia del lenguaje.²⁶

La tesis contraria supone que el acceso al ser, a la verdad, acaecería en la forma de una revelación a la razón silenciosa e inmediata.²⁷ Constituiría una suerte de visión, a partir de la cual todo discurso sería concebido como la manifestación de una racionalidad única, de una única comprensión del ser universalmente compartible y necesariamente comunicable, contingentemente fragmentada en los signos y conceptos que la expresarían y comunicarían.²⁸ El lenguaje no sería más que la contingencia que accidentalmente fracciona el monismo del ser. Por eso en la concepción tradicional que predomina en la filosofía occidental, detrás del lenguaje que fragmenta y atomiza el ser, fulgura siempre la unidad monista del logos, del *legein*, de la síntesis, del recogimiento de dichos fragmentos en la unidad última y cerrada de la identidad del ser, donde no hay espacio para la diferencia como tal, donde, para aquello que el logos no recoge, no queda más que el silencio.²⁹

Ahora bien, si el lenguaje no refleja objetivamente lo “real”, si no existen en efecto hechos “crudos” de los que los signos lingüísticos serían el mero reflejo, es decir, si es posible refutar el realismo ingenuo, entonces el profeta no comunica lo que ve, sino que hace (ver) lo que comunica.

Pero el profeta no es ni un visionario que anticipa el futuro ni un hechicero que transforma y cambia lo real pronunciando el conjuro correcto, a lo Harry Potter.

El profeta es el que se atreve a escuchar y por eso puede “ver” lo que el otro necesita. El anuncio profético es visión, por lo tanto, solo en un sentido derivado, es decir, en cuanto que antes y primordialmente constituye la audición, la escucha de la voz del otro. Esta interpelación auditiva proviene de

²⁵ Emmanuel Levinas, “Parole et Silence. Et autres conférences inédites au Collège philosophique”, en *Grasset/IMEC*, eds. Rodolphe Calin y Catherine Chalier, Paris 2011, 90.

²⁶ Emmanuel Levinas, *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona 1996, 40.

²⁷ Cf. Emmanuel Levinas, “Carnets de captivité et autres inédits”, en Rodolphe Calin y Catherine Chalier (eds.), *Grasset/IMEC*.

²⁸ Cf. Jaime Llorente, “De fosforescencias que configuran mundos: Ser, alteridad y lenguaje en las conferencias inéditas de Levinas en el Collège philosophique”, *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 1 (2014), 220.

²⁹ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid 2007.

la alteridad del otro, de más allá del solipsismo del yo, y constituye por eso una perspectiva absolutamente nueva, inaudita, a saber, la perspectiva del otro. La verdad teórica, por el contrario, es siempre ideológica y en cuanto tal jamás alcanza la perspectiva del otro, pues no puede ser sino trascendental, abstracta y egocéntrica. El saber trascendental se declina solo en primera persona.

Bartolomé de las Casas fue, en este sentido, un auténtico profeta de su tiempo. Y precisamente por eso, porque no era un visionario de los derechos del hombre, sino un pastor con un oído atento, con un oído afinado para oír el reclamo de justicia de los más débiles de la época, pues el profeta no es el que ve lo que otros no ven, sino el que escucha lo que otros no quieren escuchar.

Por eso, la verdad que libera es la verdad que proviene del otro y su esencia solo es tal *ex auditu*. Y en este sentido es una verdad que acusa, que inquieta al que la oye porque perturba sus categorías y convicciones. Se trata, como enseña Agustín en su *Confesiones*, de la *veritas redarguens* que, a diferencia de la *veritas lucens*,³⁰ pone en cuestión a aquel mismo que interpela y al final de cuentas termina siendo liberadora y redentora.

Conclusión

Se trata, por lo tanto, de repensar el sentido de una praxis ética liberadora por encima de toda forma de praxis política mezquina y calculadora. Y de pensar, a su vez, las formas posibles de una política litúrgica, esto es, de una política que, al hundir sus raíces en el suelo fecundo de la ética, sea, por eso mismo, genuino servicio, obra a favor del pueblo.

La liberación es liberación de sí, de la identidad tautológica que no nos permite llegar al otro. Por lo tanto, la filosofía de la diferencia es la auténtica filosofía de la liberación. Pero la liberación no es ni para sí ni absoluta, sino que la liberación se consume paradójicamente como sujeción al otro. Esto es precisamente lo que significa ser “sujeto”, es estar sujeto-al-otro.

El presente formal, de la representación y del conocimiento, es correlativo de una libertad formal y ambos son correlativos de la identidad y del poder absolutos. Se trata de buscar el sentido de un presente concreto, ético, y una libertad concreta en el sentido fuerte del término. Esto implica una libertad que no es todopoderosa, sino limitada y derivada de algo que le es anterior.

El problema de la filosofía en general es que no se animó a ir más allá de lo político; es que todavía no nos hemos animado a una ética genuina, con todos sus límites, pero también con todos sus desafíos. Si no nos animamos a más, quedaremos en un intento insuficiente. La política, en su forma actual y concreta, es insuficiente de suyo y una convivencia social más humana no se puede fundar solo en ella.

En este contexto la palabra, el lenguaje, y el ejercicio de la escucha constituyen los elementos fundamentales de una trascendencia genuina, de una llegada efectiva al otro en cuanto otro. Sin lenguaje y sin escucha no hay intersubjetividad posible. La verdad *ex auditu*, la verdad del otro, libera porque marca un nuevo inicio y de esta forma rompe con el continuo totalizante de la historia y la política. La palabra es ruptura: la liberación se hace efectiva en y por ella. La palabra quiebra la clausura y el encierro, y hace efectiva la liberación.

La religión, a su vez, cobra sentido en y desde la ética tal y como quedó en evidencia a partir de Medellín. El origen de la filosofía, de la conciencia en cuanto tal, es la justicia, es decir, el hecho de tener que “justificar” mi existencia, mi perseverancia ingenua y aparentemente inocente, ante los

³⁰ Cf. Augustinus, *Confessiones Liber X*, 34.

otros. Y tener que justificar mi ser es tener que responder a la interpelación del otro, es decir, es ser responsable antes que ser libre, antes de asumir compromisos, antes de decidirme por la bondad. Pues no es cierto que lo primigenio sea la guerra total, antes de ella estaban los altares.³¹ Los altares del sacrificio del uno-por-el-otro.

³¹ Levinas, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, 331.

CONVIVIR EN LA DIVERSIDAD. ÉTICA E INTERCULTURALIDAD EN UN MUNDO GLOBAL

Dorando Michelini

Introducción

La interculturalidad y el diálogo intercultural son, desde hace varias décadas, un tema central de muchas investigaciones filosóficas e interdisciplinarias cuyo cometido es delinear las bases de una convivencia justa y pacífica en la diversidad.¹ Una ética intercultural que pretenda hacer un aporte significativo a la convivencia global tiene que hacer justicia tanto con la universalidad normativa como con el respeto a la diversidad y la particularidad de cada cultura. Un universalismo que avasalle las culturas es tan criticable como un relativismo cultural que se cierre a la búsqueda de un marco común para la resolución razonable y pacífica de disensos, y a toda instancia reflexiva que busque ponderar críticamente los diferentes puntos de vista.

En lo que sigue me referiré primeramente a algunos de los desafíos que debe afrontar una ética intercultural, entre ellos la relación entre universalidad y particularidad, el respeto a la diferencia y la resolución justa de conflictos. Luego presentaré los principales aportes que puede hacer la ética del discurso para la elaboración de una ética intercultural. En una reflexión final destacaré la relevancia metodológica de la ética discursiva, tanto para la fundamentación como para la aplicación de normas morales en un mundo global que permita la convivencia en la diversidad.

¹ Cf. Raúl Fonet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001; Raúl Fonet-Betancourt, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia, Aachen 2003, 36; Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de globalización*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; Ricardo Salas Astrain, *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lecturas del pensamiento latinoamericano*, LOM, Santiago de Chile 2003; Bernhard Frailing et al. (eds.), *Lateinamerika im Dialog. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag*, Ediciones del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, Rottenburg 1989; Dorando J. Michelini, *Vivir y convivir. Estudios éticos sobre interculturalidad, ecología y religión*, Ediciones del Icala, Río Cuarto 2017.

Los desafíos de una ética intercultural

El alcance global de los problemas interculturales de la actualidad requiere de una sólida fundamentación de las normas morales para orientar la acción conjunta de la humanidad. Uno de los desafíos clave de una ética intercultural consiste en hallar un espacio de acceso abierto y plural, en el que todas las partes puedan expresarse de forma libre y en igualdad de condiciones con el fin de alcanzar normas intersubjetivamente vinculantes.

Universalidad-particularidad

La reflexión ético-filosófica sobre la interculturalidad es una problemática actual y compleja que exige superar la dicotomía entre el pseudouniversalismo y el particularismo relativista. Por un lado, el pseudouniversalismo consiste en ignorar, desconocer o avasallar la diversidad cultural desde la posición de una cultura dominante, en imponer valores extraños como los únicos válidos y universales, y en resolver los conflictos de manera pragmática, unilateral e, incluso, violenta. Por otro lado, el particularismo relativista pone el acento en la particularidad inconmensurable de las culturas, imposibilita el diálogo crítico, la comprensión mutua, el intercambio con el otro y la resolución justa de conflictos interculturales. Estas posiciones extremas deberían poder ser superadas por un diálogo intercultural que se oriente no solo a reconocer al otro en su alteridad y a establecer un espacio razonable de intercambio para la comprensión y el entendimiento mutuo, respetuoso de la diversidad, sino también a lograr una convivencia pacífica entre las distintas tradiciones culturales sin que ello implique resignar la reflexión crítica y la resolución justa de conflictos.

Respeto a las diferencias

El respeto a las diferencias y la solidaridad, tanto al interior de las culturas como en las relaciones interculturales, es un elemento fundamental para lograr la autorrealización individual y colectiva en el marco de una convivencia humana razonable. Ahora bien, en un mundo signado por coerciones fácticas e institucionales –como la asimetría, la exclusión y la violencia–, el respeto a la diferencia y la solidaridad intracultural no pueden eludir legítimamente las exigencias de justicia. Los parámetros de crítica pueden ser inherentes a la propia cultura o provenir de otro contexto cultural, pero para que sean considerados morales deben tomar en consideración los intereses de todos los afectados, puesto que los criterios morales se caracterizan por ser puntos de vista imparciales y tienen pretensión de universalidad. En este sentido cabe preguntar: ¿es posible compatibilizar las normas morales universales con el respeto a la diferencia y con la pluralidad cultural de normas y valores?

El respeto a la diferencia alude tanto a la identidad de grupos y comunidades como al *ethos* de una cultura. Hay valores de las distintas tradiciones y culturas que merecen ser reconocidos, rescatados y respetados, pero no todo lo heredado en una tradición cultural merece ser conservado. El respeto a las costumbres y las tradiciones de una cultura tiene límites:² una ética intercultural debe disponer de criterios que permitan discernir claramente entre las prácticas culturales y sociales que merecen ser respetadas y conservadas, y aquellas que merecen ser criticadas y rechazadas, porque

² Cf. Karl-Otto Apel, "Anderssein, ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt, en *Blätter für deutsche und internationale Politik* 39 (1994), 1062-1067", en: https://www.blaetter.de/sites/default/files/downloads/zurueck/zurueckgeblaettert_201409.pdf (24.05.2018).

lesionan el reconocimiento y el respeto absoluto que se deben entre sí los agentes morales (como la esclavitud, la tortura, etcétera).

Resolución justa de conflictos

El análisis empírico, las estadísticas y las comparaciones tienen relevancia si se pretende buscar un acercamiento descriptivo al *ethos* de una cultura particular o conocer y describir los conflictos que fácticamente tienen lugar en una sociedad o en las relaciones interculturales. Sin embargo, desde el punto de vista moral hace falta tener un criterio normativo adecuado para el abordaje imparcial de diferendos y la solución justa y no violenta de conflictos.

Hay al menos dos formas de abordar la problemática de la conflictividad de las relaciones interculturales, a saber: la dialógica y la discursiva. La interacción dialógica permite un acercamiento comprensivo a una cultura diferente; el diálogo posibilita un acceso a la alteridad, a la comprensión de los valores y las tradiciones de otra cultura, al conocimiento de diversas formas de vida, etc. En los casos de disenso y de conflicto, el diálogo entre las partes puede ayudar a resolver los diferendos, aunque en dicha praxis dialógica no puede excluirse de antemano que los acuerdos remitan, a su vez, a intereses meramente pragmáticos y estratégicos.

Es por ello que, además del intercambio dialógico entre culturas, es necesario establecer criterios comunes que permitan abordar de forma justa los disensos y conflictos intra e interculturales. Para ello hace falta disponer de un suelo común imparcial, de un punto de vista moral. Mientras que el diálogo intercultural apunta al descubrimiento mutuo entre las partes, a través de un intercambio de puntos de vista y una reflexión hermenéutica entre los agentes sociales de distintas culturas, con el fin de comprender mejor la forma de vida extraña, sus valores y tradiciones, etcétera, el punto de vista inherente al discurso moral tiene un cariz normativo universal: pretende aportar criterios comunes –algo así como un piso transcultural– con el fin de que los miembros de distintas culturas puedan resolver de forma justa y pacífica los conflictos interculturales.

Aportes ético-discursivos para una ética intercultural

Cualquier propuesta de diálogo intercultural que pretenda alcanzar el reconocimiento de todos los afectados debe basarse en un sólido fundamento ético-filosófico y no meramente en negociaciones pragmáticas, intuiciones morales no discutibles o valores de una cultura particular. Una ética intercultural debe poder explicitar el marco normativo dentro del cual pueden tratarse imparcialmente los disensos y resolverse los conflictos de forma justa.

Fundamentación *a priori* pragmático-trascendental

La ética del discurso sostiene que la situación argumentativa es una instancia irrebalsable para todo argumentante que pretende exponer sus intereses a la consideración de los demás y resolverlos de forma justa y corresponsable en la comunidad de comunicación de los interlocutores discursivos; en ella puede descubrirse, mediante una reflexión estricta pragmático-trascendental, la metanorma de la

ética del discurso que posee validez *a priori* y universal.³ En este sentido, solo la fundamentación última pragmático-trascendental “puede proporcionar un contrapeso frente al inadvertido eurocentrismo o atlantocentrismo también presente en la tradición democrática occidental”.⁴ A partir del principio moral o metanorma de la ética del discurso se obtiene un procedimiento –el discurso práctico– que permite examinar la validez intersubjetiva de las normas, abordar de forma imparcial los disensos y los conflictos de intereses, y alcanzar normas justas e intersubjetivamente vinculantes. El principio de justicia inherente a la ética del discurso, que puede ser reconocido y comprobado mediante una reflexión filosófica radical, se fundamenta en “la capacidad de consenso no sólo real sino también ideal de todos los posibles afectados para cualquier solución justa de los problemas”.⁵ El principio moral propuesto por la ética del discurso –a saber: la resolución discursiva de conflictos mediante la participación de los afectados en un discurso práctico orientado al consenso– tiene carácter de irrebasable, puesto que se fundamenta filosóficamente en una reflexión estricta sobre la situación argumentativa. La reflexión estricta sobre la situación argumentativa permite establecer que los argumentantes se reconocen mutuamente como seres racionales, libres e iguales, y como interlocutores discursivos –con los mismos derechos y las mismas obligaciones– que buscan convencerse de la validez de las pretensiones que han sido elevadas o cuestionadas en una determinada propuesta, y, en fin, examinar si las consecuencias que se siguen de las normas acordadas pueden ser aceptables para cada uno de los argumentantes. Lo moralmente correcto depende así de un doble asentimiento por parte de los interlocutores discursivos, a saber: del que se basa en la convicción de que la norma es válida, y del que se apoya en la convicción de que su aplicación general es aceptable para todos los afectados.

La fundamentación *a priori* pragmático-trascendental y la validez universal transcultural de los principios éticos en general, y en particular el principio de universalización de la ética del discurso, podrían ser cuestionados, sin embargo, aduciendo que los agentes morales siempre piensan, actúan, deciden y argumentan en el marco de una cultura particular. Esta constatación impediría no solo hablar de aprioridad y de universalidad en relación con la normatividad ética, sino también validar afirmaciones o valoraciones de forma supracontextual y transcultural. Además, podría objetarse que el principio de universalización tiende a la homogeneización y la armonía, lo cual atenta contra la diversidad cultural y las diferentes formas de vida.

Desde la perspectiva de la ética del discurso, una ética intercultural no puede renunciar, sin embargo, ni a la interpretación hermenéutica (que favorece la comprensión de las particularidades y contribuye al conocimiento y reconocimiento del otro) ni a la universalidad del punto de vista moral (que ofrece un marco para la resolución justa de conflictos). Por un lado, el diálogo intercultural y el intercambio comunicativo entre culturas no pueden resignar legítimamente la ponderación crítica de las acciones y las decisiones de los argumentantes en favor de juicios de valor intracontextuales o de valoraciones que no sobrepasan el horizonte de una comunidad particular. Por otro lado, debe quedar en claro que el principio de universalización no remite a una cultura particular o a valores contextualizados en una comunidad determinada; la universalidad de la ética del discurso tampoco se fundamenta en una imposición irracional o violenta, o en el hecho de privilegiar a la cultura occidental europea por sobre cualquier otra cultura, sino que refiere a la capacidad de argumentación que tienen los seres humanos en tanto que interlocutores discursivos.

³ Cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt-Main 1973; Dorando J. Michelini, *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*, El Aleph, Buenos Aires 2001.

⁴ Karl-Otto Apel, “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la Ética del discurso”, en *Topografías del mundo contemporáneo*, eds. Karl-Otto Apel et al., Ediciones Encuentro, Madrid 1998, 29.

⁵ Apel, “El problema del multiculturalismo”, 30.

El discurso práctico

El discurso práctico, en tanto que procedimiento mediante el cual se establece lo moralmente correcto, es una garantía de respeto a la diferencia y de racionalidad y razonabilidad para la interacción entre las partes, puesto que en él tienen lugar argumentaciones no sesgadas por la persuasión, la exclusión o la violencia; además, pueden explicitarse del mejor modo posible las razones de los propios argumentantes y examinarse de forma conjunta si las consecuencias que se siguen de la aplicación general de las normas consensuadas argumentativamente pueden ser aceptables para todos los afectados.

Cabe señalar que el ingreso argumentativo en un discurso práctico con el fin de resolver conflictos de forma justa y pacífica no es una opción entre otras, sino una instancia constitutiva de todo ser racional, que ningún argumentante puede eludir sistemáticamente de forma legítima. La elusión sistemática del discurso conduce a la destrucción de la propia identidad. El interlocutor discursivo que pretende eludir constantemente el discurso o actuar sistemáticamente en contra o al margen del discurso anula toda posibilidad de resolver conflictos de forma justa y razonable con los demás interlocutores. Por “razonable” se entiende en este contexto un intercambio crítico de argumentos, el cual establece, sobre la base de las buenas razones, aquello que ha de valer como justo, esto es: como bueno para todos por igual.

El discurso práctico aparece así como el procedimiento más apto para interpretar los intereses subjetivos y particulares de los afectados que pueden ser presentados como pretensiones de validez, y resolver sin violencia los disensos y conflictos que eventualmente surjan entre las partes. En él pueden tematizarse no solo los problemas vinculados con las condiciones materiales, sociales y culturales de interacción que tienen lugar en la comunidad real de comunicación, sino también las propuestas de los interlocutores discursivos, quienes deben comprometerse a colaborar en la institucionalización de los discursos prácticos en las condiciones reales de acción y decisión.

Podría objetarse, sin embargo, que el puesto central que ocupan el diálogo, la simetría entre los argumentantes y la búsqueda de consenso entre los afectados son exigencias que no se condicen con la realidad de las sociedades desiguales y asimétricas, signadas por la pobreza, la exclusión, las relaciones de poder y todo tipo de necesidades, por lo cual parece ingenuo y poco probable pensar que los graves problemas y los conflictos sociales puedan solucionarse mediante el diálogo y que las diferencias, la diversidad y las asimetrías puedan ser resueltas mediante un entendimiento dialógico orientado al consenso. Este tipo de objeciones pueden hallar en la ética del discurso una doble respuesta. Por un lado, la ética del discurso distingue entre cuestiones ideales y cuestiones *de facto*. Los discursos y acuerdos fácticos no tienen nunca la última palabra, porque suelen estar condicionados por las limitaciones propias de la realidad humana (como la ignorancia, los recursos estratégicos, la falta de veracidad, etcétera). Por el contrario, la autonomía, el reconocimiento recíproco, las condiciones de igualdad y simetría son características clave de los discursos prácticos: estas exigencias argumentativas no remiten a situaciones *de facto*. Los interlocutores discursivos, siempre que ingresan a un discurso práctico, presuponen las condiciones normativas del discurso ideal y hacen depender de tales condiciones tanto la validez del discurso como los resultados de las argumentaciones.

La ética del discurso no prescribe formas de vida concretas, sino un procedimiento para la legitimación de normas con pretensión de validez universal: sostiene que en el discurso práctico se asegura el respeto a la diferencia y el reconocimiento del otro en su libertad e igualdad, puesto que se trata de un procedimiento para el abordaje de diferendos en el que tienen cabida los intereses y las aspiraciones de todos los afectados, y en el que, por consiguiente, pueden lograrse resultados imparciales en relación con los diferentes puntos de vista y las diferentes pretensiones de validez. Es por ello que el discurso práctico no puede ser caracterizado como algo extraño, como un rasgo peculiar o exclusivo de la cultura europeo-occidental, puesto que es algo propio de los seres racionales sin más: para

cualquier argumentante, “asumir el punto de vista de la Ética del discurso no significa entonces [...] pasarse de un compromiso moral particular y específico de una cultura a un compromiso particular completamente extraño y específico de otra cultura”,⁶ sino una posición racional, propia de todo interlocutor discursivo. La ética del discurso no puede ser legítimamente malinterpretada como fenómeno de una cultura extraña (por ejemplo la europea), sino, “más bien, como producto directo y como expresión directa de algo general, de algo que ya siempre ha sido aceptado por todos, a saber, la razón humana general, comunicativamente –y con ello socialmente– constituida”.⁷

Ética de la responsabilidad solidaria no rigorista

La ética del discurso se comprende como una ética de la corresponsabilidad solidaria que busca fundamentar la aplicación de las normas referidas a la historia. Esta adecuación al contexto es delegada a los afectados, que son quienes mejor conocen las situaciones en que deben actuar y decidir. En consecuencia, la ética del discurso no puede ser legítimamente desacreditada como una teoría que ignora las diferencias o desconoce las coacciones inherentes a los distintos contextos fácticos de interacción. Se trata de una ética de la corresponsabilidad solidaria de todos los seres humanos, capaz de afrontar los desafíos éticos que presentan no solo la ciencia y la técnica, sino también la diversidad cultural.

En la búsqueda de una convivencia intercultural justa y pacífica, la solidaridad discursiva de los argumentantes cobra una relevancia especial: los participantes en el discurso aportan sus puntos de vista, convicciones, aspiraciones, necesidades, contenidos concretos de solución de problemas, etcétera, y evalúan las razones en que se sustentan las distintas propuestas con la finalidad de establecer imparcialmente su validez. La ética del discurso toma en consideración con especial interés los contextos de interacción, por lo cual puede afirmarse que el principio moral no debe aplicarse siempre y de forma directa y absoluta: una acción puede calificarse de moralmente bien fundamentada si en ella lo universal y lo particular están articulados de forma razonable. Dado que hay situaciones en que el principio moral puede no ser aplicable, o su aplicación no ser exigible, la ética del discurso puede ser considerada una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista.

La ética del discurso como ética-marco

En vista de los problemas globales de la actualidad, entre los que se cuentan las consecuencias del desarrollo científico-tecnológico y la necesidad de un entendimiento de los seres humanos a nivel global, la ética del discurso se presenta como una ética universalista que no ignora ni desconoce la relevancia de lo individual y contextual. En este sentido, la ética del discurso puede ser interpretada como una “ética-marco”, es decir, como un marco formal general para tratar todas las necesidades y las aspiraciones que provienen de los argumentantes de las distintas culturas y pueden ser defendidas con argumentos.⁸ Desde el marco ético-discursivo es posible no solo plantear adecuadamente la

⁶ Wolfgang Kuhlmann, “La Ética del discurso y el problema de una ética intercultural”, en *Ética, política y discursos. Contribuciones desde América Latina*, eds. Dorando J. Michelini, Julio De Zan y Alberto Mario Damiani, tomo 1, Ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje, Ediciones del Icala, Río Cuarto 2015, 218.

⁷ Kuhlmann, “La Ética del discurso y el problema de una ética intercultural”, 220.

⁸ Cf. Wolfgang Kuhlmann, “Una nueva imagen de la ética filosófica. ¿Tiene la ética discursiva una posición especial en la ética filosófica?”, en Dorando J. Michelini, Julio De Zan y Alberto Mario Damiani (eds.), *Ética, política y discursos. Contribuciones desde América Latina*, tomo 1, 30.

relación universalidad-particularidad y los problemas relacionados con el reconocimiento del otro y de la diversidad cultural, sino también resolver de forma justa y pacífica los conflictos interculturales.

Reflexión final

El cometido de tomar en serio a la cultura extraña y tratar de comprenderla del mejor modo posible mediante el esfuerzo hermenéutico no se contraponen con la tarea de evaluación crítica de sus usos, costumbres y tradiciones. La ética del discurso dispone no solo de una fundamentación racional filosóficamente fuerte (reflexiva) del punto de vista moral, sino también de una sensibilidad especial para la fundamentación de la aplicación referida a la historia del principio moral, lo cual tiene especial interés para el diálogo entre culturas donde lo particular y lo contextual cobran una relevancia especial. La ética del discurso se autocomprende como una ética-marco que busca fundamentar racionalmente el principio moral que sirve como criterio para la orientación moral de la acción. La acción moralmente correcta es aquella que es aceptada por todos los afectados sobre la base de buenas razones. Normas morales válidas son aquellas que logran alcanzar el asentimiento de todos los afectados en un discurso práctico. En los discursos prácticos no se busca una solución meramente pragmática, persuasiva o estratégica de los disensos y conflictos interculturales, sino una respuesta convincente y justa.

En todas las culturas hay *de facto* diferentes formas de comunicación y de intercambio dialógico. La relevancia de la aplicación de la ética del discurso se muestra en que los interlocutores discursivos pueden ponderar críticamente en los discursos prácticos el alcance y los límites de sus respectivas pretensiones de validez, evaluar la legitimidad de las aspiraciones y los intereses en juego, analizar y criticar distorsiones provenientes de los poderes fácticos o de la racionalidad instrumental, proponer y defender con buenas razones sus puntos de vista en caso de disenso o conflicto, etcétera. Los discursos prácticos garantizan la libertad e igualdad de los interlocutores, exigen la equidad discursiva y el respeto a la diferencia, aseguran el control recíproco de las razones que aportan los argumentantes en vista a alcanzar resultados imparciales en todos aquellos asuntos de relevancia pública y que afecten a terceros, toman en cuenta las consecuencias de interacción de los agentes morales a la hora de tomar decisiones y representan un procedimiento razonable para la solución justa de disensos y conflictos.

En las relaciones interculturales es fundamental que quien busca defender su propia cultura (sus valores y tradiciones, sus costumbres y formas de vida, etcétera) no lo haga de forma ciega limitando el diálogo y excluyendo la crítica, sino apelando a aquella instancia que compartimos con todos los seres humanos en tanto que interlocutores discursivos, a saber: la forma racional-argumentativa de entendimiento mutuo. Dar, recibir y exigir razones en un diálogo argumentativo es el modo más racional y razonable que tenemos los seres humanos para convencernos mutuamente de la validez de las normas que debemos respetar y hacer valer, como también la forma más justa de resolver disensos y conflictos.

FILOSOFÍAS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE ABYA YALA. ENTRE EL ENCUBRIMIENTO Y LA LIBERACIÓN

Juan Manuel Contreras Colín

En 1929, la revista alemana *Die Literarische Welt* le pidió al más profundo, sutil y heterodoxo de los miembros de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin, quien apenas contaba con 37 años de edad, que escribiera una reseña sobre un libro biográfico titulado *Bartolomé de las Casas. Padre de los indios*, del francés Marcel Brion.¹

Benjamin, quien conocía muy bien el proceso de guerra de invasión y conquista y la evolución de la dominación y saqueo que los eurocristianos habían operado en las Islas del Caribe en general y en Mesoamérica en particular, gracias a sus estudios sobre Lengua y Cultura en el México Antiguo que realizó, de octubre de 1915 a diciembre de 1916, en la Universidad de München junto al americanista Walter Lehmann, donde también participaron Gershom Gerhard Scholem y Reiner Maria von Rilke, escribirá como reseña un pequeño y demoledor texto crítico de apenas 28 líneas donde, entre otras cosas, afirma que:

- La historia colonial de los pueblos europeos inicia con el aterrador suceso de la Conquista.
- La Conquista convirtió al mundo recién invadido en una cámara de la tortura.
- El choque de las tropas eurocristianas con los grandes tesoros de oro y plata de América creó en ellos una nueva configuración espiritual o reconstitución de la subjetividad, la cual nadie puede traer a la memoria sin horror.
- La condición de los nativos es devastadora.
- La colonización obedece a una necesidad económica y precisa de una justificación teórica.
- Los teólogos oficiales, los teóricos de la conquista y de la razón de Estado, mediante argumentos teológicos y jurídicos, sostendrán que: 1) América es un bien sin dueño; 2) la subyugación es la condición previa de la misión, y 3) es un deber cristiano intervenir contra los sacrificios humanos de los mexicanos.

¹ La reseña apareció publicada el 21 de junio de 1929.

- Hay teóricos que luchan por la causa de las víctimas (Bartolomé de las Casas, Bernardino de Sahagún, Jacobo Daciano, etcétera).

El teórico crítico gana la disputa y obtiene una normatividad que suprime la esclavitud, la llamada “encomienda” o el “clientelismo”. Sin embargo, esas leyes nunca fueron efectivamente tomadas en cuenta ni aplicadas en América. Aquí encontramos en el campo de la moral, sostiene Benjamin, la misma dialéctica histórica que se nos presenta en el ámbito cultural: “En nombre del catolicismo, un clérigo regular (Fray Bartolomé de las Casas) se opone a las atrocidades que se cometieron en nombre del catolicismo”. Del mismo modo, el religioso franciscano fray Bernardino de Sahagún, a quien Benjamin llegó a conocer muy bien en sus cursos con Lehmann, “salvó en su obra, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, la tradición indígena que fue destruida bajo el protectorado del catolicismo”.²

La reseña benjaminiana es, en realidad, una radiografía de lo que aconteció a partir de 1492 y sigue teniendo lugar en la región sur no solo del continente americano en general y con los pueblos indígenas en particular, sino en el sur global, es decir, con los pueblos y naciones dependientes y periféricos que padecen los efectos negativos intencionales y no intencionales que inevitablemente genera el proceso de desarrollo y acumulación económica capitalista y de competencia sociopolítica que operan y disputan los países que detentan la moderna centralidad hegemónica a nivel mundial.

La historia colonial europea y su monstruosa tarea de conquista y colonización no ha terminado. La riqueza que aún poseen los pueblos empobrecidos del sur, particularmente los indígenas, continúa despertando la avaricia y la codicia de los grandes capitales de las poderosas naciones autodenominadas “desarrolladas”. La cámara de la tortura que lentamente sigue matando a estos pueblos ahora se llama deuda externa, transferencia de capital, tratados de libre comercio, dependencia económica, capitales golondrinos, rescates bancarios, despojo de territorios y recursos naturales, muros contra migrantes, organizamos internacionales intervencionistas, etcétera.

Como antaño, la actual colonización obedece a una necesidad económica y precisa de una justificación teórica que fundamente y justifique argumentativamente, es decir, objetivamente, que el bienestar que produce el desarrollo, el progreso y la modernidad que gozan los países metropolitanos se debe a su propia capacidad organizativa y disciplinar en el trabajo, a su ciencia y tecnología auto-poieticas y no al sometimiento, despojo y explotación que han operado sobre los países periféricos colonizados, vía la transferencia de riqueza, desde el nacimiento de la Modernidad y del mismo sistema mundo como tal a partir de 1492.

Para la profesora estadounidense Catherine Walsh es claro que el colonialismo es un elemento constituyente fundamental dentro de la modernidad capitalista occidental³ porque, como sostiene Yayo Herrero, no puede existir el moderno modelo de desarrollo capitalista sin su condición material de posibilidad, a saber: el sometimiento, la explotación y la transferencia de riqueza (ahora capital), es decir, el modelo colonial.⁴ En esa misma línea argumentativa, Enrique Dussel probará en su ética de la libración que los tres fenómenos de la modernidad, el eurocentrismo, el colonialismo y el capitalismo, son aspectos de un mismo proceso y determinaciones simultáneas, contemporáneas: surgen y se desarrollan al mismo tiempo en transcurso del siglo XVI y desde entonces se han desplegado a nivel mundial de manera articulada.⁵

² Cf. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, tomo 3, Frankfurt-Main 1980, 180-181; Juan Manuel Contreras Colín, *La cámara de la tortura*, manuscrito, México 2018, 3-5.

³ Catherine Walsh, “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el estado”, *Tabula Rasa* 9 (2008): 131-152, en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf> (25.03.19).

⁴ Véase el video “Lo que la economía convencional oculta”, en: <https://www.youtube.com/watch?v=z3y8PgsFJNQ> (25.03.19).

⁵ Cf. Enrique Dussel, *Ética de la libración en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial Trotta, Madrid 2002.

Hasta antes de la invasión de Amerindia, los habitantes de la península del extremo occidente del continente asiático, es decir, Europa,⁶ jamás habían puesto en cuestión la humanidad de otro pueblo o cultura. Y no podían asumir tal arrogancia porque sabían que los musulmanes los superaban económica, política, militar y culturalmente hablando; que los chinos y los habitantes del Indostán eran el centro del sistema interregional conocido y que los judíos los antecedian en contenidos fundamentales de su propia fe. Los eurocristianos de este tiempo jamás sostuvieron, porque así se los hacía ver la realidad de sus propias posibilidades, que fuesen superiores a pueblo o cultura alguna.

Sin embargo, el encuentro y la relación con el invadido, dominado y saqueado indígena americano, el totalmente otro, reconfigurará de tal forma la subjetividad eurocristiana que de ser una cultura secundaria, periférica, dependiente y provincial en relación al hegemónico mundo islámico o a los centros económicos interregionales de la época, el chino y el indio, arribará, en muy poco tiempo, a la centralidad económico-política mundial.⁷

En ese proceso de reconfiguración y reconstitución de la subjetividad eurocristiana la categoría de raza desempeñó un rol fundamental pues, como sostiene Aníbal Quijano, antes de América, la idea de raza, en su sentido moderno, no existía. Su origen tuvo lugar, sin lugar a dudas, en las evidentes diferencias fenotípicas entre invasores y conquistados. Sin embargo, lo realmente novedoso es que el contenido de esa categoría muy pronto fue reestructurado y ahora remitía a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre los dominadores y los dominados-colonizados.⁸ Dichas estructuras biológicas diferenciales hacían que unos, por naturaleza y no por procesos históricos de ejercicio del poder como dominación, fueran humanamente superiores y otros inferiores, unos racionales y otros irracionales, unos civilizados y otros salvajes, unos creyentes en la fe verdadera y otros idólatras de los demonios, unos buenos y otros malos, unos alma y gracia y otros carne y pecado, etcétera.

Esa pretensión supuso la superioridad cultural nordeuropea en relación a todas las demás culturas, de tal modo que todo tenía en Europa y en lo europeo su modelo paradigmático a seguir como lo más bueno, justo, libre, democrático, racional y humano. Fuera de la matriz cultural europea esos valores y sus respectivas justificaciones, instituciones, tradiciones y prácticas no pasaban de ser intentos fallidos o, en el mejor de los casos, logros imperfectos.

Con base en lo anterior, el eurocentrismo, tanto en su vertiente teórica como práctica, se adjudicó a sí mismo la misión de sacar del error, corregir, ilustrar y civilizar, aun por la violencia cuando fuera necesario, al resto de las sociedades a fin de “humanizar” su incompleto, imperfecto e inferior ser, hacer y querer. Dicha “humanización”, en realidad europeización, buscó y continúa buscando abarcar y permear todos los ámbitos posibles de la vida humana (el económico, el político, el religioso, el cultural, el educativo, el sexual, el de la salud, el artístico, etcétera), pues pretende, dentro de su fundamentalismo teórico y práctico, llegar a construir una eurototalidad a nivel mundial o, si se prefiere, un mundo europeizado.

La instrumentalización de la eurototalidad como proyecto hegemónico “civilizador”, “humanizador” y “democratizador” actualmente se lleva a cabo mediante el complejo proceso económico-cultural denominado globalización. Las élites hegemónicas, tanto económico-políticas como científico-académicas no críticas, son las aliadas naturales de la eurototalidad y constituyen, al mismo tiempo, el

⁶ Europa no es, ni geográfica ni culturalmente hablando, un continente. Esa idea no es más que una construcción ideológica de su eurocentrismo. Europa es, en realidad, la península del extremo occidente del continente asiático.

⁷ Juan Manuel Contreras Colín, “Die ethische und politische Dimension und aktuelle Relevanz des Nican Mopohuas”, en AA. VV., *Theologie der Befreiung im Bandel. Revisionen-Ansätze-Zukunftsperspektiven*, Aachen 2010, 61-84.

⁸ Cf. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgar Lander, Buenos Aires 2000, 202.

sector sociohistórico que la opera e instrumentaliza activamente tanto en el centro del sistema hegemónico como en sus periferias dependientes.

Dado su talante impositivo y excluyente, violento en última instancia, la eurototalidad deviene por su propia naturaleza en un eurototalitarismo que abiertamente pregona: no hay más ruta ni teórica ni práctica que la nuestra. Coherentes y consecuentes con ese “principio”, sus operadores instrumentalizan mecanismos de adoctrinamiento, control y reproducción del modo europeo de ser y estar en el mundo, los cuales se expresan en actitudes, comportamientos, maneras de ser y relacionarse, instituciones y sistemas del más variado tipo que sin empacho y orgullosamente sostienen: no hay más ni mejor filosofía, teología, democracia, libertad, sistema económico, justicia, educación, cultura, desarrollo, etcétera, etcétera, que la nordeuropeo-estadounidense.

En esa línea, el eurototalitarismo filosófico no solo niega la existencia de tradiciones filosóficas o teológicas no-europeas, sino que ataca, descalifica, excluye, persigue, encubre o subsume a todas aquellas posiciones teóricas críticas, aun europeas, que pretendan fundamentar y justificar lo contrario.

Dada la vigencia y hegemonía que detenta hoy en día el eurocentrismo dentro del pensamiento occidental en general y en las tradiciones filosófica y teológica en particular, es necesario pasarle el cepillo a contrapelo a su genealogía (orígenes y precedentes) a fin de evidenciar sus límites, contradicciones e inconsistencias y alertar sobre su peligrosa transformación en eurototalitarismo teórico y práctico.

En el origen mismo de todo este complejo proceso de colonialidad eurocéntrica, vigente en lo fundamental hasta el día de hoy, un grupo de indígenas mesoamericanos de origen nahua elaboró una de las críticas más profundas e integrales a la praxis colonizadora eurocristiana y propuso una alternativa crítica de relación en y entre las culturas con justicia y dignidad. La crítica-propositiva se cristalizó mediante un proceso de inculturación del Evangelio que, analógicamente hablando, es tan relevante y trascendente en términos de recreación religioso-cultural como lo que aconteció con la helenización del cristianismo palestinese en el transcurso del siglo I de la era común. Dicho proceso de inculturación pensada y operada por indígenas fue cristalizado en lo que los especialistas en el tema han denominado “el acontecimiento del Tepeyacac”.

Desde ese *locus enuntiationis* (negado, despreciado, humillado, explotado, ninguneado, usado, pero al mismo tiempo sobreviviente, resistente, creativo y festivo) queremos dar razón crítica de nuestra realidad mundial en general y de la realidad latinoamericana en particular porque ese es también nuestro lugar. Nos desborda por todos lados por más que tratemos, mediante el proceso de blanquitud epidérmica y epistemológica, de encubrirlo, negarlo o ignorarlo. Está en nuestra piel, en nuestro sentir, en nuestra lengua, en nuestro comer, en nuestra forma de hacer mundo, en nuestro modo de vivir, de amar, de hacer fiesta y de morir.

El núcleo ético-mítico, es decir, el complejo orgánico de posturas concretas ante la existencia o, si se quiere, el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistemas de sentido y organización y que son, según Paul Ricoeur, el último constitutivo de imágenes y símbolos que arquitectonizan las bases de un pueblo, en el caso de América no solo está constituido por estructuras intencionales de origen semita e indoeuropeo, sino también y de manera particular por la cosmovisión, o mejor dicho la cosmosensación, y el *ethos* de los pueblos originarios de América.⁹

⁹ El actual núcleo ético-mítico americano es el resultado de un complejo y, en algunos casos, violento proceso de interacción y recreación de otros tantos núcleos éticos-míticos: en relación a los pueblos que humanizaron el continente encontramos el núcleo ético-mítico asiático (mongol, aleutiana y kure siwe), el núcleo ético-mítico melanesio, núcleo ético-mítico polinesio y el núcleo ético-mítico australiano. En relación a los pueblos que invadieron a los grandes centros culturales establecidos en el continente encontramos los núcleos éticos-míticos semita (que hunde sus raíces primigenias en Egipto y Mesopotamia y es acogido por el judío, el cristiano y el musulmán) y el indoeuropeo (hindú, persa, griego y romano). El núcleo ético-mítico bantú, el del África negra y profunda, también nos constituye porque contra su voluntad fueron traídos como esclavos al continente denominado americano por los invasores esclavistas.

Todos estos pueblos, desde la Tierra Bella de los inuit (mal llamados esquimales) en Groenlandia, Canadá y Alaska hasta el Chaltén sagrado de los chóneken en el extremo sur de la Tierra de Fuego, crearon y desplegaron, al igual que todas las demás sociedades humanas, estructuras intencionales que en su conjunto expresan tanto la visión teórica que esas culturas tienen del mundo (“*die Weltanschauung*”) como su postura existencial concreta, es decir, el modo de comportarse y relacionarse entre sí y con los otros (“*das Ethos*”).

Como bien sostiene Dussel, todas esas estructuras intencionales pueden ser abordadas y tematizadas filosóficamente, es decir, son susceptibles de análisis y valoración racional.¹⁰ Mediante esa perspectiva, el filósofo puede desentrañar su orden, su significación, su estructura, su sentido, su dimensión crítica y transformadora. Eso es precisamente lo que nos proponemos hacer los que sentipensamos desde la filosofía de los pueblos originarios, la cual está viva existiendo y subsistiendo en el ser y que-hacer de nuestros pueblos en general y de las sobrevivientes comunidades originarias en particular.

Esta tarea tiene dos grandes etapas, a saber: la deconstructiva y la arquitectónica. La primera de ellas pasa necesariamente por el desmontaje crítico de la vigente ideología hegemónica denominada por Samir Amin como eurocentrismo, que, como ya vimos, fundamenta y justifica un proyecto socio-cultural global que he denominado eurototalidad, es decir, un mundo europeizado que se instrumenta y opera de manera violenta, en casi todos los ámbitos de la vida humana, mediante lo que también llamo el eurototalitarismo.

El segundo momento, la arquitectónica, pasa por eso que el exrector de la UACM expone en su texto titulado “Filosofía de la cultura y transmodernidad”, a saber: en primer lugar, por la afirmación o autovalorización de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la noreuropea Modernidad burgués-capitalista. En segundo lugar, por la asunción de esos valores tradicionales autóctonos como el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, la irrupción de los intelectuales críticos, es decir, aquellos hombres y mujeres que ubicándose del lado de las víctimas y viviendo la biculturalidad de las “fronteras” pueden crear un pensamiento crítico. Y en cuarto lugar, la conciencia de que todo esto supone un largo tiempo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia la cristalización de una utopía pluriversal, mundial y no capitalista.

Para nosotros este es el tiempo propicio, el tiempo kairológico, “*Die Jetzt Zeit*”, “el tiempo ahora” de Walter Benjamin o más exactamente el *qualcan, yeccan* de las y los tlamatimime, es decir, el “lugar y tiempo adecuado, bueno, conveniente”¹¹ para irrumpir con nuestra propia filosofía, nuestro propio aliento, nuestra propia palabra y ponerla al servicio de los procesos de transformación a favor de la vida y la existencia dignas para todas, todos y todo. La espera de los mayores, de los que tienen la palabra, las abuelitas y los abuelitos, siempre fue activa. No tenemos que inventar las cosas. Basta mirar el pasado que tenemos frente a nosotros para comenzar a hacerle justicia y reescribir la historia, nuestra propia historia.

En el nacimiento mismo de la colonización europeo-cristiana de lo que llegará a llamarse América, los intelectuales indígenas, que yo denomino la comunidad indígena de Tlatelolco, elaboraron la crítica más radical a la colonialidad europea, a saber: el *Nican mopohua*. En él se entabla intencionalmente, desde una perspectiva crítica y con pretensión de justicia, un diálogo intercultural entre dos comprensiones del mundo completamente distintas (la indígena mesoamericana y la europeo-cristiana). A partir del encuentro, la complementariedad y el enriquecimiento mutuo de esas dos tradiciones se genera,

¹⁰ Cf. Enrique Dussel, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires 1975.

¹¹ Cf. Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, Fondo de Cultura Económica, México 1986, 193.

como dirían las y los tlamatime: *paca, iocuxca*, “sin violencia, sin muerte; en paz, en tranquilidad”, una nueva comprensión cultural que es americana y europea al mismo tiempo.¹²

Ahora bien, ese diálogo intercultural fue concebido y estructurado desde el lugar y la perspectiva indígena. A pesar de que en el contexto de la dominación europea sobre las culturas mesoamericanas el *locus* del indígena era tenido como despreciable, prescindible, no valioso e irracional,¹³ en el *Nican mopohua* jugará el rol más importante a nivel epistemológico, ético, político, hermenéutico y teológico. Este será el lugar que interpela a los autores del texto,¹⁴ que les da qué pensar y cómo pensarlo y que ellos mismos asumen intencionalmente como su *locus enuntiationis*. Como consecuencia de ese origen, fuente de inspiración y forma de procedimiento surge un discurso crítico-propositivo comprometido con la realidad histórico-material concreta a la que hace referencia.

Efectivamente, la comunidad indígena de Tlatelolco aborda en su documento el problema ético-político del choque intercultural. Los efectos negativos intencionales y no intencionales de tal hecho (guerra de invasión y de conquista; dominación, sometimiento y explotación sistemática; desprecio, humillación, imposición y encubrimiento cultural; despojo, tristeza, vulnerabilidad, enfermedad y muerte, machismo y androcentrismo) son identificados, analizados y enjuiciados críticamente a lo largo de todo el texto. Con base en ese mismo análisis y retomando críticamente los aspectos positivos del encontronazo intercultural,¹⁵ los redactores del documento indígena elaboran simultáneamente una alternativa crítica de solución a dicho problema, la cual es estructurada, entre otros aspectos, por la afirmación de la vida de las víctimas, por el reconocimiento y respeto de la dignidad del pobre, la asunción de la responsabilidad por el vulnerable y el diálogo simétrico como única instancia racional para solucionar los conflictos en y entre las culturas y como base de la convivencia y solidaridad intercultural. Tanto el aspecto crítico-deconstructivo como el crítico-propositivo que emplean los redactores del *Nican mopohua* para abordar el problema del choque, la violencia y la dominación intercultural son dispuestos y articulados mediante una serie de categorías y principios ético-políticos, tanto teóricos como prácticos, que tienen pretensión normativa, es decir, pretensión de universalidad.

Las filosofías originarias de Amerindia están vivas y tienen mucho que aportar para superar en serio los problemas que genera la moderna dependencia-colonial neoliberal capitalista y evitar la depredación y destrucción de nuestra casa común.

Los intelectuales indígenas americanos, junto a la tradición filosófica de la liberación desde la cual nos posicionamos, tenemos una enorme y urgente tarea por delante: desplegar críticamente, al igual que la comunidad indígena de Tlatelolco, la propia tradición filosófica originaria y ponerla a dialogar con el resto de las filosofías críticas a nivel mundial a fin de desplegar no otro mundo posible, sino la multiplicidad de micromundos alternativos que ya han sido, que están siendo, subsistiendo y resistiendo dentro del vigente sistema hegemónico pero que aún no los hemos llegado a generalizar, tierna y vigorosamente, a nivel regional, continental y mundial.

¹² Lo que hacen los autores al redactar su texto se asemeja mucho al proceso que generalmente se sigue en la formación de los difrasismos en la lengua náhuatl: unión de dos componentes lingüísticos distintos, cada uno de ellos con sentido propio, que al ser relacionados o ligados generan un novedoso tercer sentido.

¹³ Cf. Clodomiro L. Siller, “El método de la evangelización en el *Nican mopohua*”, en Aristides Rojas, *Estudios indígenas*, México 1981, 281.

¹⁴ La condición de vulnerabilidad que padece su pueblo (los indígenas son los pobres, los oprimidos, los excluidos, los ignorados, los enfermos de muerte) desinstala a los sabios e intelectuales autóctonos y éticamente les exige hacer algo que contribuya a transformar la realidad de muerte que sufre.

¹⁵ En absoluto negamos que haya habido también efectos positivos intencionales y no intencionales en el complejo y conflictivo proceso de relación intercultural que sostuvieron los indígenas mesoamericanos y los cristianos europeos.

REFLEXIONES EN TORNO A LOS CINCUENTA AÑOS DE MEDELLÍN: DESAFÍOS DE LAS NUEVAS CONFIGURACIONES CULTURALES Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA

Juan Manuel Fajardo Andrade

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en 1968 (nos referiremos al encuentro como Medellín) constituyó, al mismo tiempo, un punto de llegada y un punto de partida. Un punto de llegada porque ahí confluyen diversos movimientos sociales y eclesiales que venían identificando, de manera independiente, rasgos característicos de la identidad latinoamericana. Es punto de partida porque Medellín marca el inicio de una etapa completamente nueva en el ámbito eclesial y especialmente el teológico.

Cincuenta años después es fundamental volver la mirada hacia atrás para reconocer los importantes alcances de Medellín. Sin embargo, y en afinidad con lo que en su momento fue el espíritu de aquella época, es necesario contrastar la identidad religiosa y eclesial con la realidad actual, de modo que se reconozcan los nuevos retos y desafíos que enfrentamos en el presente.

Medellín 68: el nuevo Pueblo de Dios

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín fue ante todo un hecho eclesial. El recién finalizado Concilio Ecuménico Vaticano II propició una sensibilidad particular en buena parte de sectores eclesiales y posibilitó la promoción de nuevas formas de participación de las personas católicas, como sucedió con las comunidades de base.

El laicado en general, así como la vida religiosa con nuevas formas de entender su misión, encuentran inspiración y justificación en documentos como *Gaudium et Spes* y *Lumen Gentium*. Los participantes reunidos en Medellín lo hacen inspirados por un espíritu que los anima a concretar las líneas

trazadas en Vaticano II, por lo que se busca promover la participación de una Iglesia que se pueda reconocer Pueblo de Dios.

En ese contexto, se abocan a la tarea de perfilar un método de presencia pastoral que responda al espíritu de Vaticano II, pues desde muy temprano se vio la necesidad de pensar la teología desde nuevos lugares. Para este proceso, la articulación entre teoría y práctica es fundamental. La perspectiva “pastoral” que la Iglesia latinoamericana busca promover no está desligada de la reflexión teológica. Algunos teólogos nativos, y otros por adopción, incorporan nuevos temas y promueven nuevas formas de hacer teología.

En el proceso por el que se recrea la teología y que permite potenciar lo que luego se denominarán “teologías latinoamericanas” (en especial, la teología de la liberación), el tema de la propia identidad regional es central. Esto permite relacionar las reflexiones realizadas desde la Iglesia con aquellas que desde diversas corrientes “seculares” venían perfilando las características de identidad latinoamericana frente a visiones heredadas, determinantes tanto de las mentalidades como de las conformaciones socioculturales e institucionales de nuestros países y culturas.

La recepción de los distintos aportes renovadores, tanto del ámbito eclesial y teológico como del social y cultural, permite que las reflexiones y aportes del encuentro de Medellín sean equivalentes a una propuesta de proyecto continental. Proyecto en el que la identidad es un tema central (identidad autóctona, apropiada de la propia historia, etc.) al que se le suman aportes provenientes de la crítica a las pedagogías clásicas, lo que permite promover procesos de educación popular y lectura popular de la Biblia, entre otras formas renovadoras.

Por otra parte, también se generan procesos de reflexión al interior de las congregaciones/asociaciones de vida religiosa. En algunas congregaciones religiosas, tanto de hombres como de mujeres, se asumen opciones de vida acordes con la opción por los pobres, lo que las lleva a tener experiencias comunitarias de inserción en sectores populares y empobrecidos.

Sin duda Medellín vino a generar procesos en los que las personas y comunidades se identificaban formando parte del Nuevo Pueblo de Dios. De hecho, la idea de que se formaba parte de un Pueblo (el Nuevo Israel) que luchaba por su liberación era central en la promoción del quehacer pastoral, así como en el posterior desarrollo de la tarea teológica. Teólogos como Juan Luis Segundo o los hermanos Boff articulan el pensar teológico latinoamericano desde sus estructuras metodológicas. Pero como lo señalan ellos mismos, lo teológico es siempre acto segundo que requiere la mediación socio-analítica, el acercamiento (y conocimiento) de la realidad sobre la que se realiza la reflexión teológica.

Con Medellín, América Latina era el pueblo pobre, creyente, semejante al pueblo de Israel en el desierto, que asume su propia identidad, se pone en camino y posibilita hablar de “Iglesia latinoamericana”. Iglesia que se construye desde la propia identidad local. Una Iglesia que es pueblo y que se descubre a sí misma como el Nuevo Pueblo.

A cincuenta años de Medellín

Pensar los aportes de la Conferencia de Medellín cincuenta años después es ponernos en sintonía con el espíritu ahí presente y volver la mirada a las realidades eclesiales, sociales y culturales de nuestro presente. El encuentro de Medellín fue, sin duda, eclesial, pero sus alcances sobrepasaron dichos límites. Medellín llegó a significar un acontecimiento central en la historia de nuestros pueblos latinoamericanos e incluso a nivel mundial.

La identificación de sectores eclesiales y populares con la construcción del Nuevo Pueblo de Dios, inspirados en la II Conferencia del Celam, tiene un desarrollo histórico que, a cincuenta años del

encuentro, representa nuevos retos y desafíos, tanto en su carácter “eclesial” como también en términos de la identidad y la apropiación histórica por parte de los pueblos latinoamericanos.

La identidad latinoamericana que se articula en Medellín abre camino a la pluralidad de identidades. Identidades que pasan por luchas de reconocimiento cultural y étnico de pueblos originarios como también de lo afro y del mestizaje. También se visibiliza la pluralidad ética y de derechos de mujeres, de opciones de identidad y sexuales, así como de una creciente y diferenciada pluralidad religiosa.

En el ámbito de lo religioso, el continente viene atravesando importantes mutaciones en las últimas décadas. De un continente que a mediados del siglo XX era mayoritariamente católico, lo cual explica en buena parte los alcances de Medellín en sectores cristianos de base como las CEB o los Delegados de la Palabra, pasamos a un continente caracterizado por una importante diversificación religiosa.

Como se observa en estudios realizados en la última década,¹ la configuración religiosa en América Latina se modifica, con cierta aceleración, desde la década de los ochenta del siglo pasado. En este proceso, la identificación con el catolicismo tiende a la baja frente al aumento de la afiliación al mundo cristiano evangélico y de otras manifestaciones aunque no tan representativas. Sin embargo, lo que llama la atención a partir de los estudios mencionados es que el panorama religioso es más que una división entre catolicismo y cristianismo evangélico. Lo que se observa, al contrario, es una diversificación de (re)interpretaciones doctrinales y de reacomodos institucionales, tanto en el interior de las propias tradiciones e instituciones como –sobre todo– en una creciente oferta de propuestas religiosas y espirituales.

El pluralismo religioso apunta a un posicionamiento de las personas “creyentes” frente a las formas clásicas e institucionalizadas de lo religioso. En este escenario asistimos a una emergencia de la autonomía personal frente a los sistemas doctrinales e institucionales dominantes hasta hace poco. Ello no implica una pérdida de los referentes religiosos, sino la reconfiguración a partir de las búsquedas y encuentros personales. Al respecto, el argentino Nicolás Panotto señala:

La pluralización del campo religioso debe inscribirse también en este contexto de complejización del espacio socio-político. Hay dos aspectos a considerar en este sentido. Primero, que hay una mayor sensibilidad con respecto a la heterogeneidad de lo religioso y su capacidad (re)significativa de las experiencias sociales. Segundo, al contrario de lo que pronosticaron ciertas tradiciones modernas, las religiones y las comunidades eclesiales cobran un lugar público y político cada vez mayor.²

El pluralismo religioso es expresión de un fenómeno de transformación sociocultural más profundo y que afecta la “naturaleza” misma de lo religioso en la forma en que se asumía hasta hace poco. Frente a una noción de religión que se concebía como un sistema de sentido y organización para la vida, tanto personal como social, las nuevas condiciones socioculturales se articulan sobre la autonomía personal y las subjetividades. Este desplazamiento en el punto de interpretación de la vida y las relaciones sociales y cósmicas contrasta con las interpretaciones doctrinales (y teológicas) sobre las que se ha sustentado la organización y accionar del cristianismo (en especial, la Iglesia católica).

El desplazamiento mencionado y su manifestación en las ofertas religiosas diversas no son automáticos. Es importante prestar atención a la diversidad de conformaciones religiosas presentes en el

¹ Cf. Laura Fuentes Belgrave, *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*, CR Sebila, San José 2015; Corporación Latinobarómetro, *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*, Santiago de Chile 2014; Pew Research Center, “Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica 2014”, en: <https://www.javeriana.edu.co/catedragalan-sigloxxi/tolerancia.htm> (23.03.2019).

² Nicolás Panotto, “Pluralismo, religión y nuevos escenarios públicos en América Latina: hacia una teología de la alteridad sociopolítica”, *Revista SIWO* 6 (2012), 17.

espacio público y en la convivencia social, para lo cual se requerirá definir mecanismos que regulen, en cada país, las libertades de conciencia, pensamiento, religión y culto. Esto, porque las nuevas condiciones de interpretación de lo religioso pueden conducir a que se den experiencias donde se mimetizan como religiosas agendas ideológicas de tipo fundamentalista o integrista.

Abordar este cambio cultural (y sociopolítico) es, sin duda, uno de los retos fundamentales de las sociedades latinoamericanas pero también de la institucionalidad católica, pues implica pensar su lugar en (y en relación con) el mundo, la sociedad y la política, así como los alcances (y naturaleza) del mensaje evangélico que propone.

Los retos del presente: pensar y actuar en el presente desde el espíritu de Medellín

A cincuenta años del acontecimiento Medellín es posible afirmar que nos encontramos en un contexto de tensión entre la eclesialidad católica y el campo social, político y cultural de los hombres y mujeres del presente. Cincuenta años han bastado para que entrara en crisis la percepción de una Iglesia y un cristianismo que eran (re)pensados como portadores del germen de transformación de la historia total (la historia humana). Visión de Iglesia que, en virtud de la herencia histórica colonial y su imbricación con las mentalidades latinoamericanas, permitió cohesionar un proyecto sociopolítico y religioso integrado en una visión teológica de transformación y compromiso, como fue la teología latinoamericana.

Frente al mundo visto como un sistema determinado y teísta en el que la perspectiva teológica sobre la historia era plausible, el “mundo” social, político y cultural de los hombres y mujeres del presente se articula sobre un sistema axiológico (de valores) nuevo. En este nuevo sistema, la autonomía y las subjetividades se conciben como procesos³ y se hacen necesarias estrategias que procuren la convivencia social de todas las personas.⁴ Para nuestra mentalidad moderna occidental, los derechos humanos son principios que cumplen esta función axiológica, al igual que los ordenamientos jurídicos y de orientación que de ellos se desprende.⁵

En la historia latinoamericana de los últimos cincuenta años, algunos sectores eclesiales en América Latina han sido gestores de cambios importantes a partir de principios de la doctrina cristiana como, por ejemplo, los aportes en doctrina social de la Iglesia o, más recientemente, el abordaje de los problemas ecológicos. Sin embargo, también es cierto que otros sectores han jugado un papel de obstáculo, cuando no de retroceso, en algunas materias sociales y políticas.

En esta tensa relación la reflexión que realice la Iglesia sobre su propia identidad y su lugar en el mundo contemporáneo es fundamental, pues de ello dependerá mucho la relación que establezca con los sistemas sociales y políticos en América Latina. Medellín es un referente sobre cómo la Iglesia como jerarquía, pero también en su sentido eclesiológico, tomó el riesgo de actualizarse.

Este mismo espíritu es el que debe animar a la Iglesia del presente para superar la propia tensión interna entre una praxis de liberación, de mucha buena voluntad, pero a veces realizado desde esquemas

³ Cf. Mariano Corbí, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992.

⁴ Cf. Martha Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*, Paidós, Barcelona 2013.

⁵ Cf. Macarena Sáez, Faúndes Morán y Manuel José, *Sexo, delitos y pecado. Intersecciones entre religión, género, sexualidad y el derecho en América Latina*, Center for Latin American & Latino Studies, American University, Washington 2016.

teológico-doctrinales muy arraigados, y la tendencia a un conservadurismo, cuando no un fundamentalismo doctrinal, que llega a coincidir con agendas ideológicas conservadoras.

En este debate interno, la Iglesia latinoamericana también enfrenta el reto de responder a las nuevas condiciones sociales, pero sobre todo culturales y axiológicas. Un caso pendiente en esta relación es el ámbito de los derechos en materia de género, sexualidad y reproducción. Al respecto, Sáez y Morán señalan:

América Latina es una región que se caracteriza por una marcada herencia cristiana —especialmente católica— donde las instituciones religiosas continúan ejerciendo su autoridad sobre cómo se define lo que es públicamente aceptable en cuestiones de género, del cuerpo y de la conducta sexual. Así, las políticas sexuales, religiosas y de género están entrelazadas de modos complejos, lo cual, en los últimos años, ha originado una serie de debates públicos en diferentes países, especialmente en torno a los derechos reproductivos y los derechos LGBT. Hasta la fecha, las respuestas religiosas ante el cambio de los roles de género, las nuevas prácticas y tecnologías (no) reproductivas, la violencia contra las mujeres y la mayor visibilidad de los grupos LGBT han oscilado entre la ambivalencia y la hostilidad. En algunos países, estos acontecimientos han ocasionado reacciones negativas de líderes y grupos religiosos, los que, al intentar restringir los derechos legales de las mujeres y de los miembros de la comunidad LGBT, han provocado una mayor participación religiosa.⁶

En este contexto, el principal reto para los sectores religiosos es el “reconocimiento” del nuevo sistema cultural y axiológico en el cual la acción humana no está determinada por una visión autoritaria y heterónoma. Aquí “reconocimiento” es utilizado en los términos abordados por Giusti⁷ cuando habla de un “paradigma del reconocimiento” que permita superar las limitaciones del paradigma liberal y de la noción tolerancia. Para Giusti, la limitación de la noción tolerancia y el paradigma liberal es la falta de “un marco ético más propositivo que logre mostrar las razones profundas que nos mueven a practicarla y que posea, además, un poder moral movilizador”.⁸

Por tanto, frente al espíritu de compromiso por transformar la realidad, la opción por los pobres y participar del Nuevo Pueblo de Dios, las condiciones actuales pasan por cultivar y educar en compromisos de “resiliencia” y “sororidad” como resistencia vital frente a posiciones de poder, violencia y muerte.

Sin duda América Latina, como el continente de lo diverso y plural, no ha logrado atender sus propias heridas marcadas desde la Colonia como tampoco las nuevas formas de dominación e imposición. Las guerras recientes, las desigualdades económicas, los “nacionalismos” que construyen nuevas murallas, el machismo y la violencia de género contra mujeres y contra las diversidades de género son problemas que continuamos arrastrando y nos hacen profundizar las heridas en las relaciones cotidianas, entre colectivos y entre países y culturas.

Ante tales situaciones, las religiones, iglesias y espiritualidades posiblemente no tengan, ni deban tener, la respuesta, pues su aporte fundamental va más allá de la ética. La ética en la nueva cultura se construye desde la autonomía, y para ello contamos con los derechos humanos (en toda su amplitud) y con cualquier otra regulación que pueda ayudar en la construcción de relaciones más justas, equitativas y sanas.

⁶ Macarena Sáez, Faúndes Morán y Manuel José, *Sexo, delitos y pecado*, 4.

⁷ Cf. Miguel Giusti, “Tolerancia y reconocimiento: virtudes políticas que debemos aprender a enseñar”, conferencia dictada en la Cátedra Galán Siglo XXI, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2004; Miguel Giusti, *Tolerancia. Sobre el fanatismo, la libertad y la comunicación entre culturas*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2015.

⁸ Miguel Giusti, “Tolerancia y reconocimiento”, 2014.

En este escenario, las religiones, espiritualidades y sus respectivas iglesias, congregaciones y agrupaciones tienen la oportunidad de (re)descubrir su riqueza más profunda y radical, y desde el fondo de sabiduría que subyace a las distintas tradiciones, ofrecer claves de plenitud humana. De esta manera, las religiones no regulan el comportamiento en términos morales (ni éticos), pero sí ofrecen perspectivas (y experiencias) que ayudan a reconstruir las relaciones humanas entre sí, y con el “cosmos”, en clave de libertad y plenitud.

Quiero terminar citando un texto del prefacio de *La Nueva Tolerancia Religiosa*, de Martha C. Nussbaum, pues considero que, a su manera, propone lo mismo que aquí he querido compartir en estas reflexiones en torno a los cincuenta años de Medellín:

He aquí dos anécdotas sobre Arnold que parecen contradictorias. En sus clases de preparación para el bar y el bat mitzvá, siempre que los chicos o las chicas se quejaban de algo, él decía: “Aquí lo importante no sois vosotros”. Y, sin embargo, en sus sesiones de estudio de la Torá con otros colegas rabinos –o, al menos, así lo contó uno de ellos en su funeral–, decía con frecuencia que “siempre es tu propia vida la que importa”. ¿No era incoherente al hablar así? Yo creo que podemos ligar perfectamente los mensajes de esas dos anécdotas entre sí si pensamos que, en un sentido profundo, lo que importa en la propia vida de una persona no es la persona en sí. Arnold creía en la introspección. Quería que las personas dejaran que el texto evocara en ellas un autoconocimiento y una autocrítica más profundos. Pero, al final, todo autoconocimiento digno de llamarse así nos hace ver que las demás personas son tan reales como nosotros mismos, y que en la vida de uno (o de una) no es sólo la propia persona la que importa: lo importante de verdad es que esta acepte el hecho de que comparte un mundo con otras, y que emprenda acciones encaminadas a lograr el bien de otras personas. Ante los adolescentes egocéntricos, Arnold enfatizaba la atención a los demás; ante los rabinos intelectualizantes, ponía de relieve el autoexamen personal. Pero el mensaje en último término era el mismo: concéte a ti mismo para que puedas salir de ti, servir a la justicia y fomentar la paz.⁹

⁹ Nussbaum, *La nueva intolerancia religiosa*, 15.

QUINTA PARTE

RELIGIÓN COMO FUENTE PARA UN DESARROLLO LIBERADOR: NUEVAS PERSPECTIVAS LIBERADORAS EN LOS CONTEXTOS ACTUALES

SIGNIFICADO E IMPACTO DE MEDELLÍN DESDE UNA PERSPECTIVA GLOBAL

José Casanova

Como sociólogo, mi análisis va a ser sociohistórico más bien que teológico, aunque, dado el giro sociohistórico de la teología latinoamericana desde Medellín, ambos análisis tienden a converger en muchos puntos. El adoptar una perspectiva global implica que, a la hora de discernir “los signos de los tiempos”, es necesario prestar atención no solo a la historia del Pueblo de Israel y de los pueblos cristianos, sino también a la historia de todos los pueblos, culturas y religiones de la humanidad, pues en todas ellas se pueden discernir “semillas de la revelación” y signos del Reino de Dios. Desde una perspectiva de fe, procesos de globalización, es decir, la creciente interconexión entre todos los pueblos y culturas de la tierra y la creciente concienciación de ser parte de una sola comunidad humana global, no pueden sino ser comprendidos como parte del plan salvífico de Dios para toda la humanidad.

Así lo entendieron los obispos reunidos en el Concilio Vaticano II. Aunque el término “globalización” todavía no había sido acuñado, los tres últimos documentos del Concilio identifican claramente la realidad de la globalización contemporánea como “signo de los tiempos”. *Nostrae Aetate* (n.º 1) comienza afirmando que “en nuestra época, [...] el género humano se une cada vez más estrechamente y aumentan los vínculos entre los diversos pueblos”. *Dignitatis Humanae* (n.º 15) concluye con la misma idea afirmando que “es evidente que todos los pueblos se unen cada vez más, que los hombres de diversa cultura y religión se ligan con lazos más estrechos”. El texto entero de *Gaudium et Spes* puede interpretarse como un discernimiento crítico y profético tanto de las dinámicas positivas como de las consecuencias negativas de la globalización, consciente de que “el género humano se halla en un período nuevo de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero” (n.º 4).

Tal conciencia fue posible porque el Vaticano II fue el primer concilio verdaderamente ecuménico global de la Iglesia, con obispos procedentes de todos los continentes y prácticamente de todos los países del mundo. A su vez, este hecho fue posible porque ya anteriormente la Iglesia católica se había

convertido en una Iglesia verdaderamente global como consecuencia de misiones evangelizadoras asociadas con fases históricas previas de globalización.

La II Conferencia del Celam en Medellín representa un hito similar en la toma de conciencia de la Iglesia latinoamericana, que marca igualmente un nuevo período en su historia. De hecho, se pueden distinguir tres períodos distintos de la historia del catolicismo en Latinoamérica que corresponden a tres fases diferentes de globalización. El catolicismo colonial asociado con la primera globalización de la edad moderna, que fue iniciada por la expansión colonial ibérica a las Indias occidentales y orientales y que hizo posible por primera vez no solo la circunnavegación del globo, sino la formación de vínculos trasatlánticos y transpacíficos entre los pueblos del Nuevo Mundo de las Américas y los pueblos del viejo mundo de Afro-Eurasia. Patrocinadas por el Padroado portugués y el Patronato real español, órdenes religiosas en sus misiones evangelizadoras, particularmente los jesuitas, sirvieron de agentes pioneros de la globalización como mediadores de los encuentros entre la cultura católica europea y las culturas y religiones del resto del mundo. Particularmente en Asia, estos encuentros tuvieron lugar antes de que las potencias europeas pudieran imponer su hegemonía global.

La independencia de las colonias iberoamericanas que tiene lugar en el contexto de una nueva fase de expansión colonial global, iniciada por la revolución industrial, la Revolución americana y la Revolución francesa, marca también el inicio de una nueva fase en la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Esta va a ser caracterizada por la formación de iglesias nacionales reguladas por los respectivos Estados, con escasos vínculos no solo entre ellas sino también con el obispo de Roma y la curia romana, por lo menos hasta el Concilio Vaticano I y en general hasta principios del siglo XX.

En este sentido, la II Conferencia del Celam en Medellín representa el inicio de una nueva fase histórica impulsada por la nueva conciencia global de la Iglesia católica, que contribuyó a la formación originaria de una Iglesia continental latinoamericana con una nueva conciencia global que ahora abarca conjuntamente por primera vez a la Iglesia brasileña y a las iglesias hispanoamericanas.

La reflexión teológica que emerge en los documentos de Medellín sobre la Iglesia en el mundo moderno se ha interpretado a menudo como la aplicación contextual de *Gaudium et Spes* a la realidad sociohistórica distintiva de Latinoamérica. Esta reflexión emerge como una voz teológica original y autóctona que pronto será conocida en todo el mundo como “teología de la liberación”, y que está caracterizada por el reconocimiento de “la irrupción de los pobres” como hecho histórico fundamental y como kairós revelador. Este reconocimiento va acompañado de una llamada a la conversión eclesial del pueblo de Dios a asumir “la opción preferencial por los pobres”.

En medio de esta celebración retrospectiva cincuentenaria de Medellín es preciso reconocer, no solo desde una perspectiva de fe cristiana sino también desde una perspectiva estrictamente sociológica, que esta nueva reflexión teológica, que nació a su vez de una nueva praxis en nuevas comunidades cristianas, iba a tener un impacto enorme en la transformación de la Iglesia latinoamericana. A su vez, la transformación eclesial iba a tener un impacto notable en la transformación de las sociedades latinoamericanas en las siguientes décadas. Por su parte, más allá de Latinoamérica, la teología de la liberación iba a tener un impacto importante en la proliferación de teologías que adoptaban métodos contextuales similares a lo largo del mundo, mientras que simultáneamente la transformación del catolicismo latinoamericano iba a influir en la transformación del catolicismo global. Permítanme que en el resto de mi presentación elabore brevemente esta serie de impactos, que espero pueda servir como indicio del papel de la religión como fuente para un desarrollo liberador, que es el tema general de nuestro seminario.

Impacto de Medellín en la transformación de la Iglesia latinoamericana

El impacto más obvio de Medellín, reforzado por las conferencias subsecuentes en Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), consistió en la formación de una Iglesia latinoamericana con conciencia, identidad y vocación continental en un nuevo contexto global. El inicio del Celam como organización se remonta a la reunión del Celam I en 1965 en Río de Janeiro, promovida por la Iglesia brasileña. Los encuentros personales de 600 obispos latinoamericanos durante las sesiones del Vaticano II ciertamente contribuyeron a reforzar la identidad continental, pero fue sobre todo el esfuerzo de interpretar los documentos del Vaticano II, aplicándolos al contexto histórico específico latinoamericano, lo que contribuyó a la transformación eclesial.

La dirección de la transformación se puede resumir en varias claves, interrelacionadas y acumulativas:

- De iglesias nacionales a una Iglesia continental.
- De Iglesia oligárquica a Iglesia del pueblo.
- De Iglesia establecida, en alianza con el Estado, a Iglesia libre, anclada en la sociedad civil.
- De una organización de parroquias territoriales servidas por escasos sacerdotes a comunidades cristianas de base.
- De una Iglesia clerical autorreferencial, que esperaba que los fieles acudieran a los templos, a una Iglesia vertida a la evangelización y al servicio en las plazas, en los campos y en los barrios donde se encontraba el pueblo, especialmente “los pobres”, los más marginados, indefensos y sin voz.

Naturalmente, esta transformación no fue un proceso uniforme a lo largo del continente latinoamericano, sino que fue un proceso irregular, sinuoso y tortuoso, lleno de conflictos, resistencias y oposición violenta por parte de ciertos sectores jerárquicos y tradicionales de la Iglesia, así como por los poderes fácticos, grupos oligárquicos, militares y el Estado autoritario. También hay que reconocer que este proceso de conversión eclesial evangélica fue y sigue siendo imperfecto e inacabado. Pero la misma violencia con la que el intento de transformación eclesial y su crítica profética de las estructuras injustas vigentes fueron recibidas por los poderes establecidos muestra la seriedad y el reto que esta transformación suponía.

Retrospectivamente, se puede afirmar que Medellín significó el comienzo de un proceso de profunda renovación y reformación de la Iglesia latinoamericana que le ha permitido afrontar con relativa confianza los dos grandes retos de la secularización y del pluralismo religioso, pese a la pérdida de su monopolio confesional en el continente. Solo un par de datos como ilustración.

Mientras el catolicismo latino-europeo desde el Vaticano II ha sufrido un proceso de declive y secularización drástica, el catolicismo latinoamericano en el mismo período entró en una dinámica de crecimiento. Actualmente la población católica latinoamericana representa alrededor del 40% de la población católica global, mientras que la población católica en toda Europa ya solo constituye el 24%.¹ De hecho, Latinoamérica se ha convertido en el centro dinámico del catolicismo global. Mientras que hasta Medellín la mayoría de los países latinoamericanos habían dependido de cadres

¹ Cf. <http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population> (23.03.2019); en 1910, las proporciones eran inversas: la población católica europea constituía la gran mayoría de la población católica global, un 65%, mientras que la población católica latinoamericana constituía un 24%.

religiosas y pastorales misioneras de fuera, desde la década de los setenta se puede observar un crecimiento notable en vocaciones sacerdotales a lo largo del continente. El número de seminaristas en seminarios y escuelas teológicas, de 1972 a 2004, creció casi un 600 %. Más significativo todavía que el crecimiento clerical ha sido el crecimiento en la actividad pastoral de los laicos. A la vuelta del siglo, el número de catequistas laicos en Latinoamérica sobrepasaba la cifra de 1 200 000, mientras que más de 100 000 trabajaban como misioneros laicos fuera de sus países.² De hecho, son la popularidad religiosa y la fe profunda del pueblo de Dios latinoamericano las que han hecho posibles la renovación de la Iglesia latinoamericana y el éxito relativo de la nueva evangelización.

Impacto de la renovación eclesial en la transformación de las sociedades

La transformación del catolicismo latinoamericano tuvo lugar simultáneamente con otros tres procesos que conjuntamente han contribuido a una transformación radical de las sociedades latinoamericanas. Estos procesos fueron: las migraciones masivas del campo rural a las nuevas megaurbes, la democratización del Estado después de olas de dictaduras militares represivas y de Estados autoritarios violentos, y el crecimiento explosivo de las iglesias evangélicas protestantes de signo pentecostal. Los tres procesos se condicionaron e influyeron mutuamente y recíprocamente. La renovación eclesial católica seguramente no hubiera sido tan profunda sin el reto presentado por la irrupción de los pobres en las grandes urbes y las movilizaciones campesinas. A su vez, la respuesta represiva del Estado a las demandas de servicios y justicia social fue sufrida directamente por los cadres de religiosos y las comunidades cristianas que habían asumido una opción preferencial por los pobres. Esto llevó a la eventual ruptura de la unión tradicional orgánica entre Estado e Iglesia y entre élites oligárquicas y élites clericales, lo que a su vez facilitó la reubicación de la Iglesia en la sociedad civil como Iglesia del pueblo, defensora de derechos humanos y voz de los sin voz. Esta dinámica conflictiva y de apoyo eclesial a la sociedad civil a su vez hizo posible el papel crucial que la Iglesia y activistas católicos jugaron en la tercera ola de democratización en Latinoamérica y en el resto del mundo.

A su vez, la explosión del voluntarismo religioso individual y comunitario que acompañó al crecimiento de las iglesias evangélicas en toda Latinoamérica no hubiera sido posible sin la separación voluntaria de Iglesia y Estado y sin la democratización del Estado y la sociedad. Siguiendo los principios de defensa de los derechos humanos, de libertad religiosa y de pluralismo religioso proclamados por el Vaticano II como “signo de los tiempos”, la Iglesia latinoamericana también aceptó, a veces a regañadientes, la pérdida de su monopolio religioso. De hecho, desde una perspectiva global, Latinoamérica ofrece el caso ilustrativo de un continente que en una sola generación pasó, sin grandes conflictos, de ser un territorio uniformemente confesional católico a ser un continente de un vibrante pluralismo religioso con secularización baja o moderada.³

En este sentido, lo que ha tenido lugar en Latinoamérica es una reforma dual, la reforma de la Iglesia católica y la emergencia y crecimiento de iglesias cristianas reformadas de signo pentecostal. Probablemente ninguna de las dos reformas hubiera podido ser tan exitosa sin la otra. El reto protestante reforzó la dinámica ya existente de reforma eclesial católica que tenía impulso global, pero se cristalizó

² Edward Cleary, *How Latin America Saved the Soul of the Catholic Church*, Paulist Press, New York 2009, 2-3.

³ En 2014 Pew Research Project, Religion in Latin America, Widespread Change in a historically Catholic Region, ofrece el análisis más extenso, detallado y fiable del crecimiento evangélico protestante en toda Latinoamérica, cf. <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america> (23.03.2019).

con especial fuerza en Latinoamérica. La renovación eclesial católica carismática ciertamente no hubiera tenido tanto vigor sin el reto y el ejemplo pentecostal. Por su parte, la reforma católica dio apertura a estructuras favorables y a oportunidades sin las cuales la reforma pentecostal no hubiera podido tener lugar con tal vigor y sin mayores conflictos.⁴

Impacto global de la teología de la liberación

El impacto global de la teología de la liberación latinoamericana está bien documentado y no necesita ser elaborado aquí.⁵ Solo quiero aportar un par de reflexiones desde la perspectiva global. La gran paradoja, que confirma la dinámica denominada “glocalización”, es decir, la interpenetración entre lo global y lo local, es que la más local de todas las teologías, que insiste en la necesidad de estar enraizada en contextos sociohistóricos concretos y que usa este contexto como fuente de reflexión y como origen de los sujetos mismos de la reflexión, es la que deviene la más global de las teologías. Esto sucede no porque el contenido de la teología de la liberación latinoamericana se reproduzca como imitación en otros contextos por todo el mundo, sino porque lo que se reproduce es la aplicación del método contextual de reflexión teológica y la apelación a “los pobres” como sujetos de esa reflexión y de la praxis liberadora que está implicada en esa reflexión.

En este encuentro de distintos contextos lo que emerge son distintas glocalizaciones de diversas teologías de la liberación: teologías “negras” (*black*) en Norteamérica y “africanas” en África; teologías “feministas” en contextos de sociedades liberales avanzadas y teologías “mujeristas” (latinas) o “*womanist*” (*black American*); teologías de liberación “asiáticas”, irremediablemente multiformes y multidenominales: teología de la lucha (*struggle*) en las Filipinas, teología *Minjung* en Korea, teologías *Dalit* en India; e incluso teologías judías de la liberación o teologías musulmanas, tal como la teología de los “desheredados” de Ali Shariati que influyó en la revolución islámica de 1979 en Irán.

Esta proliferación de contextos histórico-locales y la pluralidad de sujetos de liberación, por una parte, enriquece la categoría de “los pobres” en su ingente diversidad de significados e identidades, de tal forma que nos advierte no quedarnos encerrados en nuestro contexto particular. Lo más positivo de esta proliferación de teologías de liberación ha sido precisamente el diálogo enriquecedor, intercultural e interreligioso, crítico y reflexivo que ha surgido entre ellas y que ha ayudado también a enriquecer la teología latinoamericana en su continua reflexión autocrítica.⁶ Pero si esta pluralidad de particularismos contextuales no encuentra una referencia universal trascendente, puede disolverse en la diversidad posmoderna de identidades subalternas diferentes. De ahí la necesidad de mantener la dialéctica de universal y particular, de global y local. Todo universal es y no puede sino ser necesariamente particular. Ha de ser encarnado, inculturado, indigenizado en contextos sociohistóricos concretos para actualizar su universalidad. La paradoja reversa es que cualquier universal cosmopolita, que aspira a una universalidad abstracta, formal y racional sin contextualización ninguna, se revela siempre como etnocentrismo particular e irreflexivo con vocación de dominio universal.

⁴ Cf. José Casanova, “Parallel Reformations in Latin America. A Critical Review of David Martin’s Interpretation of the Pentecostal Revolution”, en *David Martin and the Sociology of Religion*, ed. Hans Joas, Routledge, London 1970, 85-97.

⁵ Cf. Patrick Claffey y Joe Egan (eds.), *Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, Peter Lang, Bern 2009; María Clara Bingemer, *Latin American Theology: Roots and Branches*, Orbis Books, New York 2016.

⁶ Gustavo Gutiérrez, “Situação e tarefas da teologia da libertação”, en *Sarçaardente*, ed. Luiz Carlos Susin, Paulinas/Soter, São Paulo 2000, 55-57.

De todos los diálogos interteológicos quizás el más enriquecedor y al mismo tiempo el más difícil es el que ha surgido con las teologías de Asia. Asia ya había sido en los siglos XVI y XVII el centro del gran experimento misionero jesuita de acomodación y de inculturación del cristianismo en diálogo con la religiones y culturas de Asia. Pero los interlocutores en este diálogo fueron preferencialmente las élites y no los pobres.⁷

La fundación de la Federación de Conferencias Episcopales de Asia (FABC) también tuvo lugar en el contexto de la recepción y aplicación de los documentos del Vaticano II al contexto específico del inmenso continente asiático con su ingente número de pueblos, lenguas, religiones y culturas. Como ha indicado el teólogo vietnamita Peter Phan, mientras que la teología de la liberación latinoamericana ha hecho hincapié en la pobreza económica y las teologías africanas han concentrado su análisis en la pobreza cultural/antropológica, la FABC y las teologías asiáticas han añadido la diversidad religiosa como contexto específico de la reflexión teológica.⁸ Desde un principio, la FABC identificó como su foco de atención “el triple diálogo”: el diálogo con los pueblos de Asia, preferentemente con los pobres, el diálogo con las culturas de Asia y el diálogo con las religiones de Asia.

Asia constituye un reto especial para las afirmaciones universales del cristianismo, tal como han sido presentadas en la encíclica *Dominus Iesu*. Asia contiene el 60 % de la población de la humanidad. Si se excluyen Filipinas y Timor Oriental, que tienen poblaciones predominantemente católicas, en el resto de los países asiáticos los cristianos son pequeñas minorías. Además cuenta con religiones y civilizaciones milenarias que resisten la arrogancia etnocéntrica de la cultura occidental y sus pretensiones universalistas. La asociación íntima entre religión cristiana, cultura occidental y colonialismo europeo dificultan la recepción del Evangelio, sobre todo cuando este va asociado con un mensaje cristocéntrico excluyente.

En nuestra era global, en que el occidente ya no es el centro del planeta y la China y la India con sus civilizaciones milenarias están reemergiendo como grandes potencias, como ya lo fueron antes de la modernidad hegemónica occidental, el diálogo intercultural e interreligioso es ineludible y de gran relevancia para toda la humanidad. Pero este diálogo, para ser fructífero, tendrá que estar sentado sobre nuevas premisas, basado en lo que el papa Francisco llama la cultura del encuentro. Desde el punto de vista cristiano, un posible punto de partida podría ser una teología trinitaria que asuma que el Espíritu de Dios, que estuvo presente desde el principio en la creación y se manifestó en Pentecostés, también ha estado presente en otras religiones y en la historia de todos los pueblos de la humanidad. Tanto la premisa *Extra Ecclesiam nulla salus* como la premisa de que solo hay salvación en y por Jesucristo, aun siendo afirmaciones de fe para todo cristiano, deberán estar en *suspense* escatológico hasta que el plan salvífico para toda la humanidad sea revelado al fin de los tiempos.

Mientras tanto, la globalización continúa a marchas forzadas, en direcciones múltiples e inesperadas y con significados contradictorios. Mientras se pueden observar indicios anticipatorios de un futuro más liberador y solidario, hay también confirmación evidente de creciente desigualdad, de opresión violenta de los pobres y marginados, y de indiferencia hacia el prójimo y hacia el medio ambiente. En este sentido, la globalización contemporánea tiene las mismas dinámicas contradictorias de la primera globalización, cuando la evangelización de los nuevos pueblos indígenas de las Américas, de África y de Asia iba acompañada de la conquista de esos mismos pueblos y de su reducción a encomiendas y a la esclavitud. En ese contexto de violencia surgió la voz profética de

⁷ Cf. Thomas Banchoff y José Casanova (eds.), *The Jesuits and Globalization. Historical Perspectives and Contemporary Challenges*, Georgetown University, Washington 2016.

⁸ Cf. Peter Phan, “Living for the Reign of God: Liberation, Cultures, Religions. A Theology of Liberation for the Asian Churches”, en *Movement or Moment? Assessing Liberation Theology Forty Years after Medellín*, eds. Patrick Claffey y Joe Egan, Peter Lang, Oxford 2009, 55-95.

misioneros como Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, que se convirtieron en defensores de los indios y que proclamaron la injusticia de una conquista y colonización sin derecho. De esta movilización profética transcontinental que apela a los reyes, a las autoridades eclesiásticas y a sus cofrades religiosos dominicanos, surgió el *Ius Gentium* de la Escuela de Salamanca, el primer intento de esbozar un orden internacional global y una sociedad civil abierta basados en la justicia y en los derechos de todos los pueblos y de todos los hombres. La teología latinoamericana, y en particular Gustavo Gutiérrez, el padre de la teología de la liberación, ha encontrado en esta defensa de los indios las raíces históricas de su propio contexto evangélico liberador y de su compromiso por la opción preferencial por los pobres.⁹

El mundo global contemporáneo ya no es una esfera con el centro en el norte occidental atlántico y las periferias en el sur y en el oriente. En la nueva era global que se está formando desde la década de los 60 la sociedad global está tomando, como sugiere el papa Francisco, la forma de un poliedro con múltiples planos diferentes, pluricéntricos y con múltiples periferias, y con un número ingente de redes transversales conectando miles de nodos a lo largo del planeta. Como Pueblo de Dios, la Iglesia católica, con su presencia global inigualada en todos los planos y todos los nodos de la sociedad global, tanto en los centros como en las periferias, tiene una obligación especial y una oportunidad única para contribuir a que, en el espíritu del pontificado de Francisco, el primer obispo de Roma que procede del fin del mundo del continente latinoamericano, la globalización de la indiferencia se convierta en una globalización de la fraternidad orientada hacia la opción preferencial por los pobres, por la paz y por los refugiados, y por nuestra casa común, la madre tierra.

⁹ Gustavo Gutiérrez, *Las Casas. In Search of the Poor of Jesus Christ*, Orbis, New York 1993.

IDENTIDADES RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA: UN CATOLICISMO DESAFIADO

Joaquín Silva Soler

La construcción de las identidades religiosas está condicionada por diversas circunstancias: por aspectos relacionados con las diferentes etapas de vida, por eventos biográficos de carácter personal, por factores del entorno vital inmediato (familia, amigos, escuela), por el entorno cultural y social, y también por los desarrollos de las mismas instituciones religiosas y su configuración como espacios simbólicos que buscan vincular a las personas con lo santo, sagrado, trascendente. Controlar estos factores para llegar a determinar cuánto incide cada uno de ellos en la constitución de las identidades religiosas y cómo se relacionan entre sí es una tarea tan ardua como compleja y que no estamos en condiciones de desarrollar.

Nuestro propósito es mucho más modesto: queremos mirar la actual configuración de las identidades religiosas en América Latina, particularmente en Chile, en el contexto de los cambios culturales en curso,¹ para luego identificar algunos de los desafíos que estos cambios representan para la teología.

¹ Cf. Pedro Morandé, "Modernidad y secularización: ¿Un problema del pensamiento o de la codificación funcional de las comunicaciones sociales?", en *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, ed. Ana María Stiven, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2014, 71-90; Eduardo Silva, "Catolicismo moderno y modernidad católica", en *El porvenir de los católicos latinoamericanos. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007)*, eds. Samuel Yáñez y Diego García, Centro Teológico Manuel Larrain, Santiago 2006, 211-245; José Casanova, "Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities", *Current Sociology* 59 (2011): 252-267; José Joaquín Brünner, *Globalización cultural y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, Santiago 2002; José Mauricio Domingues, "Proyecciones de la teoría sociológica en América Latina: descripción, análisis y diagnóstico de la modernidad", *Polis* (Santiago) 41 (2015): 97-110; Jorge Alexander Rayagli Cardona, "Pluralismo y espiritualidad tradicional: en América Latina. Fundamentalismo y sacralidad en la modernidad del subcontinente", *Theologica Xaveriana* 175 (2013): 173-198; Roberto J. Blancarte, "Popular religion, catholicism and socioreligious dissent in Latin America-Facing the modernity paradigm", *International Sociology* 15 (2000): 591-603, en: <https://doi.org/10.1177/0268580900015004002> (23.03.2019).

En América Latina hay cerca de 425 millones de católicos, cifra que representa el 40 % de los católicos del mundo.² Ahora bien, una de las principales conclusiones a las que llegan diversos estudios empíricos en América Latina es que

la unanimidad religiosa que se mantuvo por más de 400 años ha comenzado a resquebrajarse a través de un progreso sostenido del pentecostalismo y la apertura más reciente de un proceso de secularización en la identificación religiosa, especialmente entre los más jóvenes.³

Por cierto, la tesis de la “unanimidad religiosa”, anterior a los procesos de diferenciación funcional de la sociedad, de la internacionalización y de la globalización, es una tesis que al menos en América Latina debiera ser más discutida. A nuestro entender, lo que principalmente ha sucedido con la modernidad son tres cosas: la primera, ha develado un pluralismo religioso anterior que estaba latente; segundo, ha develado la diversidad y pluralidad del catolicismo, hecho que pocos habían podido o querido reconocer; y tercero, ha puesto desafíos al catolicismo que, hasta el momento, no ha estado en condiciones de responder. Antes de exponer estas tres principales consecuencias de la modernidad en la configuración de las identidades religiosas en América Latina, conviene mapear empíricamente algunos de los principales cambios y tendencias en el campo religioso.

Principales cambios religiosos en América Latina en el contexto de la modernidad

Declive del catolicismo

El cambio religioso más evidente lo constituye el declive de la religión católica. En Sudamérica y México, considerados en conjunto, la población que se identifica con la Iglesia católica cae un 10 %, del 82 % al 72 %. Esta caída es más fuerte en los países de Centroamérica, alcanzando el 17 %, desde el 73 % al 56 %. En países como Brasil, Panamá, Chile, Uruguay, Costa Rica, Honduras y Nicaragua, los rangos de la pérdida de adherentes en el catolicismo van desde el 15 al 30 %. En el caso de Chile, si se consideran los datos censales, “la población católica habría decrecido en alrededor del 25 % en los últimos cincuenta años. El censo de 1960 marcaba un 89 % de católicos, mientras que el último censo de 2012 arrojó una cifra de 67 %”.⁴ Los últimos datos disponibles hablan de que el catolicismo en Chile solo estaría llegando al 60 %, ⁵ e incluso hay una encuesta que lo sitúa cerca del 45 %.⁶

² Cf. PewResearch Center, “La religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica, 2014”, en: <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf> (23.03.2019).

³ Eduardo Valenzuela, Matías Bargsted y Nicolás Somma, “¿En qué creen los chilenos?: naturaleza y alcance del cambio religioso en Chile”, *Temas de la Agenda Pública*, año 8, n.º 59, Centro de Políticas Públicas, Santiago de Chile 2013, 1; Cf. Edward L. Cleary y Timothy J. Steigenga (eds.), *Resurgent Voices in Latin America: Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*, Rutgers University Press, New Brunswick 2004.

⁴ Valenzuela, Bargsted y Somma, “¿En qué creen los chilenos?”, 2.

⁵ Adimark-UC. 2007, “Encuesta Nacional Bicentenario 2007”, Santiago, Chile, en: <http://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2013/07/Resultados-Encuesta-Bicentenario-2007.pdf> (23.03.2019).

⁶ Corporación Latinobarómetro. 2018, “El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina: Latinobarómetro 1995-2017, 2018”, en: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp> (23.03.2019).

Auge pentecostal

El catolicismo latinoamericano, y particularmente el chileno, se ha visto desafiado por dos fenómenos casi simultáneamente: por el pentecostalismo y por los procesos de secularización. El primero de ellos tiene antecedentes en la primera mitad del siglo pasado, y el segundo se veía particularmente arraigado en los grupos más ilustrados que también a comienzos del siglo pasado promovieron la separación entre Iglesia y Estado, pero durante los últimos cuarenta años ambos procesos salieron de sus respectivos encapsulamientos para hacerse progresivamente más masivos y populares. El mayor crecimiento pentecostal se dio entre los años 1970 y 1992, alcanzando el 12,5 %; luego, este crecimiento se modera aunque siempre en el marco de un avance sostenido: llega al 15,1 % en el período 1992-2002 y luego al 16,6 % en 2002-2012.

Entre las principales causas del auge pentecostal se ha visto el proceso de urbanización con la consecuente segregación, marginación y desarraigo de los millones de personas que se trasladaron del campo a la ciudad, y el fenómeno de la “cura pentecostal”, que a las personas les ha permitido salir del alcoholismo, la violencia y la extrema pobreza, entre otros males muchas veces asociados a esas mismas condiciones sociales de marginación.⁷ Esta experiencia de sanación en muchos lugares la ha proporcionado la religiosidad popular, en particular la piedad mariana. Sin embargo, se ha visto que justamente se ha producido un auge mayor del pentecostalismo en aquellos lugares donde la piedad popular católica no ha existido o ha sido muy débil.⁸

Otra causa que se ha indagado para explicar este cambio en las identidades religiosas en América Latina, lo que especialmente ha implicado un debilitamiento del catolicismo y un aumento tanto del pentecostalismo como de la increencia religiosa, ha sido la deficiente atención pastoral por parte de la Iglesia a vastos sectores de la población, sea por su concentración en los sectores más adinerados de la sociedad, sea por la falta de sacerdotes, o por ambas razones. En cuanto a la atención pastoral hay que considerar que, efectivamente, en los últimos decenios se ha experimentado una relación mucho más débil de sacerdotes por número de habitantes: si hacia el año 1950 en Chile la relación era de un sacerdote por cada 3044, el año 2000 esta relación se incrementó casi en un 40 %, de 1 a 4972. Para tener un punto de comparación, en Europa esta relación hacia los años 50 era de 1 a 863 y hacia el año 2000 de 1 a 1330, en cualquier caso una relación mucho más favorable que la que existe para toda América Latina, donde la relación es de un sacerdote a 6568.⁹

Secularización

En lo que respecta al fenómeno de la secularización, habría que decir que este fenómeno hasta hace muy pocos años estaba principalmente radicado en las élites ilustradas y tenía muy poca presencia en el mapa religioso general de América Latina y de Chile en particular. En los años 60, a diferencia de Europa, no hay un aumento de los que marcan “ninguna religión” y en la década de los 70 este número solo alcanza el 12 % en grandes ciudades como Santiago. Para América Latina el umbral se

⁷ Cf. Christian Lalive d'Épinay, *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Pacífico Santiago, Chile 1966; Margit Eckholt, “Pentekostalisierung des Christentums? Zur ‘rekonfiguration’ der religiösen Landkarte in Lateinamerika”, *Stimmen der Zeit* 231 (2013): 507-520.

⁸ Cf. Valenzuela, Bargsted y Somma, “¿En qué creen los chilenos?”, 9.

⁹ Boguslaw A. Augustyn, *The Growth and Decline of the Ordination Rates to the Roman Catholic Diocesan Priesthood Cross-Nationally, 1950-2000*, Dissertation The Catholic University of America, Washington 2006.

situaba en torno al 10 %, pero en la última década ese umbral ya ha alcanzado el 20 % de la población y cerca del 30 % entre los jóvenes.¹⁰

En este grupo creciente de quienes declaran no adherir a ninguna religión nos encontramos, sin embargo, con dos grupos claramente distintos: uno compuesto por personas que se declaran no creyentes, agnósticas o ateas, y el otro grupo está conformado por personas que declaran creer, pero ya no adherir a ninguna religión. La diferencia entre ambos grupos no ha sido siempre reconocida al interior de los que marcan “ninguna religión”; incluso hay encuestas en que, simplemente, la alternativa a escoger es “ninguna religión o ateo”, siendo que son dos cuestiones radicalmente distintas. Según datos globales para Chile, entre los que marcan “ninguna religión” al menos un 64 % sigue declarando creer en Dios y un 23 % afirma no creer, y el resto (11 %) declara una fe más inestable.¹¹

En estudios que hemos realizado entre jóvenes de la Pontificia Universidad Católica de Chile¹² hemos podido distinguir nítidamente cinco identidades respecto de la religión: católicos, evangélicos, creyentes no adherentes, ateos y agnósticos. Ahora bien, al interior de los que adhieren a una religión, en nuestro caso al catolicismo o protestantismo, habría que distinguir entre aquellos que se identifican más plenamente con la religión y participan en ella, de aquellos que solo lo hacen esporádicamente. En el caso de los jóvenes católicos el porcentaje de quienes declaran una identificación más débil no es menor: cerca del 42 % reconoce una escasa o nula práctica religiosa; otro 40 % declara una participación esporádica; y solo el 18 % afirma tener una práctica religiosa más regular; todo lo cual es consistente con aquella tendencia histórica del cristianismo latinoamericano, cual es la de tener una escasa mediación eclesiástico-parroquial y sacramental. De hecho, preguntados los católicos chilenos por el sacramento más importante, la gran mayoría considera que es el bautismo, asignándole escasa relevancia al sacramento de la eucaristía (3 %) y de la confesión (2 %), que justamente activan una mediación eclesiástica mayor.¹³ De hecho, solo el 10 % de los católicos chilenos declara asistir a misa o servicios religiosos de su iglesia, sin contar bautizos, matrimonios o funerales, con una frecuencia semanal o mayor. Entre los evangélicos la participación declarada es bastante mayor a la de los católicos, alcanzando el 40 %, aunque en los últimos 10 años la participación de los evangélicos ha tenido una merma de 14 puntos porcentuales: hacia el 2006 el 54 % declaraba alta frecuencia de participación (Universidad Católica y CFK Adimark 2017).¹⁴ Así, como se ha abierto la posibilidad de creer sin pertenecer, hoy también las iglesias son más tolerantes con quienes declaran una adhesión más débil o parcial a ellas.

Reconocimiento de la pluralidad y complejidad del campo religioso

En el contexto cultural que hoy vivimos, marcado por los cambios que se han producido en la economía, en las comunicaciones, en la política y, en general, en la cultura global, estos han demandado y exigido el reconocimiento de la diferencia. Casi por una necesidad de sobrevivencia, de superación

¹⁰ Universidad Católica y CFK Adimark, “Encuesta Bicentenario 2017: Religión, 2017”, en: https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2017/10/Religion_EncuestaBicentenario_2017.pdf (23.03.2019).

¹¹ Cf. Valenzuela, Bargsted y Somma, “¿En qué creen los chilenos?”, 12.

¹² Joaquín Silva, Jorge Manzi, Roberto González, Catalina Cerda y Carla Vásquez, *Jóvenes, cultura y religión: las identidades, creencias y prácticas religiosas en jóvenes universitarios*, Ediciones UC, Santiago 2017.

¹³ Universidad Católica y Adimark, “Encuesta Nacional Bicentenario”, *Centro de Políticas Públicas UC* 12 (2012): 11-58.

¹⁴ Universidad Católica y CFK Adimark, “Encuesta Bicentenario 2017: Religión, 2017”, en: https://encuestabicentenario.uc.cl/wp-content/uploads/2017/10/Religion_EncuestaBicentenario_2017.pdf (23.03.2019).

de los afanes universalistas de los mercados, de las ideologías políticas y de las mismas religiones, las personas y culturas han querido ser reconocidas en su diferencia, en aquello que les otorga identidad y que les permite vivir según sus propias raíces.

Es cierto que los datos anteriores muestran que “la unanimidad religiosa” sostenida por más de 400 años no es tal; pero, como adelantábamos, a nuestro juicio el cambio epocal lo que ha hecho es visibilizar una realidad religiosa que nunca ha sido “unánime” ni homogénea, sino mucho más diversa y plural de lo que habíamos pensado, creído y, quizás, deseado. Nos parece que los estudios de la religión en América Latina, sobre todo los de carácter empírico cuantitativo, no han dado cuenta de esta riqueza y complejidad del fenómeno religioso. La pregunta por la autoidentificación religiosa de las personas en los estudios empíricos no ha logrado captar la pluralidad, complejidad y riqueza del fenómeno religioso en América Latina. Al interior de la Iglesia católica y de la teología se ha trabajado también sobre la base de una homogeneidad del campo religioso y no se ha podido responder a los desafíos que la heterogeneidad del fenómeno religioso representa para la teología y la pastoral. Por ello, a fin de profundizar en el análisis del apartado anterior, aquí nos proponemos caracterizar mejor esa pluralidad y complejidad del fenómeno religioso en América Latina.

En primer lugar, habría que nombrar las religiones de los pueblos originarios de América. En verdad, muchas de las grandes civilizaciones anteriores a la conquista española y portuguesa, como la de los aztecas, mayas o incas, hoy ya no existen como tales, pues su desarrollo y continuidad histórica fue interrumpida por los procesos de conquista y colonia. Sin embargo, ello no implica que las culturas de estos y otros pueblos originarios hubiesen desaparecido del todo. Muchos de estos pueblos, como el mismo pueblo mapuche en Chile, han sido capaces de sobrevivir a la muerte; sus formas de vida, creencias y prácticas religiosas perviven por todos lados en el continente. Las estrategias de invisibilización de los pueblos originarios han fracasado; estos no han claudicado en sus luchas y reivindican su derecho a existir, a vivir según sus convicciones ancestrales, a compartir la tierra, las montañas, las aguas y los bosques de los que fueron despojados.

En segundo lugar, la cultura religiosa en América Latina tampoco se puede comprender sin los afrodescendientes. En su afán productivo y explotador, los conquistadores y colonizadores de diversos países europeos no solo intentaron someter a los originarios del lugar, sino que, además, debieron recurrir a mano de obra proveniente de la trata de negros. Principalmente de la África subsahariana, desde el siglo XVI y más intensamente desde el siglo XVIII, fueron traídos más de 6 millones de esclavos. Incluso en los países en que ha habido reconocimiento constitucional de pueblos originarios han existido dificultades para reconocer a los afrodescendientes.¹⁵ En países como Brasil y en Centroamérica se ha producido un fuerte sincretismo entre catolicismo y tradiciones religiosas africanas.¹⁶ De la religión yoruba ha derivado –principalmente en Centroamérica, el Caribe y Brasil– la santería, el candomblé y el batuque.¹⁷ Estas tradiciones religiosas no solo han significado el campo religioso, sino que incluso se ha indagado cómo están presentes –en su mismo sincretismo con el catolicismo– con la guerra del narcotráfico.¹⁸ Los recientes procesos migratorios desde países con población afrodescendiente

¹⁵ Cf. Cristina Echeverri-Pineda, “Reconocimiento Constitucional para Afrodescendientes en la Región Andina: Movilización Social y Cambio Constitucional”, en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 13 (2018): 47-71.

¹⁶ Cf. Pedroso Martins, Alan Christian y Pedro K. Iwashita, “Syncretism: a relationship between Catholicism and Afro-Brazilian religions”, *Reveleto-Revista Electronica Espaco Teologico* 11 (2017): 38-54; Roger Bastide, *Las Américas negras: las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, El libro de Bolsillo, Alianza, Madrid 1969; Nathaniel Samuel Murrell, *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*, Temple University Press, Philadelphia 2010; Miguel Barnet, *Afro-Cuban Religions*, Markus Wiener Publishers, Princeton, New York 2001.

¹⁷ Cf. Murrell, *Afro-Caribbean Religions*.

¹⁸ Cf. Tony M. Kail, *Narco-Cults Understanding the Use of Afro-Caribbean and Mexican Religious Cultures in the Drug Wars*, CRC Press, Hoboken 2015, en: <http://waterfield.murraystate.edu/login?url=http://murraystate.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=1591644> (23.03.2019).

han expandido las tradiciones religiosas afroamericanas a países que, como Chile, hasta ahora muy poco habían conocido de estas culturas.¹⁹

En tercer lugar, es necesario reconocer la pluralidad que se da al interior del catolicismo. El catolicismo, al menos en América Latina, nunca ha existido en estado puro, o sólido, salvo en pequeños grupos de la población, de fuerte raigambre europea, y estrechamente ligados a las congregaciones religiosas o la práctica parroquial. El catolicismo en América Latina, en lugar de haberse constituido sobre la estructura parroquial, como en otras latitudes, lo ha hecho sobre la base de la religiosidad popular, especialmente mariana. Quizás por ello las diversas manifestaciones de la piedad popular han sido miradas hasta hoy con desconfianza, si no con desprecio, por amplios sectores del catolicismo más ilustrado e institucionalizado. A diferencia de la actitud crítica que se puede y debe tener respecto de cualquier expresión religiosa, solo respecto del catolicismo popular se dice que hay que discernir los elementos “positivos” (cf. Puebla 454), evangélicos, de aquellos que son “negativos”, que representan “obstáculos para la Evangelización” (Puebla 456). La misma teología de la liberación, al menos en sus inicios, se distanció críticamente de la religiosidad popular, por cuanto ella podía representar un obstáculo para la conciencia revolucionaria, para la irrupción de una Iglesia más solidaria con los pobres y sus luchas por la liberación.²⁰

Este catolicismo popular ha sido tradicionalmente asociado a las formas de piedad popular, especialmente a la piedad mariana; pero es un fenómeno mucho más amplio, que comporta creencias, cultos, fiestas, prácticas comunitarias y sociales, que no solo tiene como protagonistas a los más pobres,²¹ sino que también a muchos hombres y mujeres de diferentes grupos y clases sociales que habiendo sido formados en esta matriz católica, ahora comienzan a vivir su fe en una distancia mayor con la institución eclesial y se acercan a otras formas de creencias religiosas. De este modo, el “catolicismo popular” –aunque siendo un fenómeno tradicional– puede ser reconocido en su actualidad por cuanto ofrece posibilidades identitarias más autónomas y flexibles respecto de la institucionalidad eclesial.

En cuarto lugar, al interior del catolicismo hay también un catolicismo que podríamos denominar de élite, al que adscriben, principalmente, grupos socioeconómicos altos y medios que provienen de colegios y universidades privadas, que participan de movimientos y parroquias ligados a diferentes espiritualidades: Schönstatt, Opus Dei, Comunidades de Vida Cristiana, Legionarios, Manquehue, Marianistas, etc. Estos católicos, en general, muestran una fuerte identidad católica, alto nivel de práctica religiosa y una sólida formación doctrinal; tienen un marcado sentido social con opciones políticas diversas, pero mayoritariamente de centro y derecha. Como todo grupo de élite, el número de personas que participa en este tipo de movimientos apostólicos y espiritualidades es bajo, pero tienen una alta influencia en la economía, la política y la cultura.²²

En quinto lugar, el pluralismo religioso de América Latina también se expresa en el fenómeno evangélico, que representa cerca del 20% de la población en América Latina.²³ Por una cuestión de facilidad, o de conveniencia, en las encuestas se ha sumado todo el “mundo protestante”; sin embargo, también aquí se da una gran diversidad y cruces que son interesantes de observar. Todas las actuales

¹⁹ Jimena Silva Segovia y Marcelo Lufin, “Approaches to the Afro-Colombian Experience in Chile: South-South Immigration Toward the Northern Regions”, *Journal of Black Studies* 44 (2013): 231-251.

²⁰ Cf. Carlos María Galli, “Die städtische Volksreligiosität vor den Herausforderungen der Modernität”, en *Wissenschaft, kulturelle Praxis, Evangelisierung: Methodische Reflexionen zur katholischen Soziallehre*, eds. Peter Hünermann y Juan Carlos Scannone, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 301-335; Cristián Johansson, “Religiosidad popular entre Medellín y Puebla”, *Teología y Vida* 31 (1990): 345-349.

²¹ Cf. “Volksreligion”, en *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Edition Exodus, Luzern 1995, 975-1009; Diego Irrazaval, *Teología en la fe del pueblo*, DIE, San José 1999.

²² Cf. Silva, *Jóvenes, cultura y religión*.

²³ Corporación Latinobarómetro, “El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina”.

iglesias evangélicas hunden sus raíces en la gran matriz de la Reforma protestante, pero según los diversos desarrollos que, desde entonces, ha tenido el protestantismo tanto en Europa como en América del Norte y en América Latina. Así, asociadas a distintos contextos geográficos y demográficos, en algunos lugares predominarán las iglesias luteranas, en otros calvinistas, adventistas, bautistas y, sobre todo, diversas familias pentecostales.

Es importante también considerar que el protestantismo latinoamericano está aún fuertemente enraizado en el catolicismo. Al menos el 30 % de los evangélicos actuales provienen del catolicismo²⁴ y, por ello, es posible observar cómo nuevos y antiguos pentecostales guardan tradiciones católicas populares, especialmente las marianas: 30 % se encomienda a María cuando reza, el 32 % se sabe de memoria el Avemaría o el 36 % cree que la Virgen puede hacer milagros.²⁵ Con todo, efectivamente, para las personas el hacerse evangélico representa una “nueva religión” marcada por la conversión a Jesucristo y su Evangelio, lo que lleva consigo nuevas posibilidades de existencia personal, familiar y social.

Según el Pew Research Center, las principales razones que las personas declaran en su conversión desde el catolicismo al protestantismo son la búsqueda de una conexión personal con Dios (81 %), el culto que se vive en la nueva Iglesia (69 %), el mayor énfasis en la moralidad (60 %) y mayor ayuda a los miembros de la Iglesia (59 %), entre otras.²⁶ La experiencia de sanación, al estar asociada a la superación de una enfermedad o de un vicio, es vivida como una real experiencia de libertad donde quien ha sido sanado ahora puede vivir de modo más pleno aquello que quiere y debe vivir por la gracia de Dios.

La conversión evangélica permite también hacerse parte de una comunidad. Cuando eran católicas muchas personas no habían tenido la experiencia de ser reconocidas, valoradas, queridas por los hermanos en la fe; su participación en la Iglesia era como la de muchos: distante, ocasional, funcional a algunas necesidades muy puntuales. Ahora, en la nueva comunidad, la persona es reconocida e incorporada vitalmente a un culto más festivo y comunitario, más participativo y alegre, más cercano a su propia cultura. Como evangélico, el ahora converso percibe vitalmente aquello que indican las encuestas: que entre los evangélicos hay mayor observancia (49 % contra 17 % de los católicos) y algo más de oración (51 % contra 43 %); además, nada le impide continuar con algunas prácticas de antigua denominación religiosa, como el rezar a la Virgen.

En sexto lugar, la diversidad religiosa también se expresa hoy en los millones de latinoamericanos que declaran no pertenecer a ninguna religión. Según la última encuesta Latinobarómetro, en 2017 este grupo de personas representaba al 18 % de la población, en circunstancias que en 2005 alcanzaba solo al 5 %. En Chile, según esta misma encuesta, el aumento de las personas que declaran no pertenecer a ninguna religión sería aún mayor: del 7 % en 2005, al 35 % en 2017.²⁷ Según el Instituto Nacional de la Juventud, en Chile, con datos del 2015, el 48 % de los jóvenes y el 39 % de los adultos declaran no tener identificación con alguna religión. En el año 1997 el 91,3 % de los jóvenes se identificaba con alguna religión, mientras que en el año 2015 la cifra cayó al 51,6 %.²⁸ Las causas de este fenómeno son múltiples: el proceso de secularización, el de individualización, pero también el de la pérdida de credibilidad y confianza hacia la Iglesia católica.

²⁴ Pew Research Center, “La religión en América Latina”, 2014.

²⁵ Valenzuela, Bargsted y Somma, “¿En qué creen los chilenos?”.

²⁶ Pew Research Center, “La religión en América Latina”, 2014.

²⁷ Corporación Latinobarómetro, “El Papa Francisco y la religión en Chile y América Latina”.

²⁸ Instituto Nacional de Juventud, “VIII Encuesta Nacional de Juventud, Santiago, Chile 2015”, en: http://www.injuv.gob.cl/storage/docs/Libro_Octava_Encuesta_Nacional_de_Juventud.pdf (23.03.2019).

Una encuesta nacional realizada recién en el mes de julio de 2018 indica que, ante la pregunta por la aprobación del trabajo que realizan diversas instituciones, un 72 % desapruueba el trabajo que realiza la Iglesia católica, mientras que solo el 24 % lo aprueba, siendo así la segunda institución peor evaluada entre las 25 que considera el estudio.²⁹ A diferencia del rango de aprobación, relativamente estable, el rango de desaprobación se ha incrementado fuertemente a partir de febrero de 2018, un mes después de la visita del papa Francisco: si en enero la Iglesia católica marcó un 56 % de desaprobación, en febrero saltó al 68 % y ya alcanzamos el 72%.³⁰

Con todo, pienso que esta forma de situarse o identificarse respecto de la religión, desinstitucionalizada, no es del todo nueva; ella ya se hacía presente en el fenómeno del “creer a mi manera”: podía haber una adscripción básica, general, fundamental al catolicismo, en el caso nuestro, y administrar convenientemente en qué creer y en qué no, qué prácticas adoptar y cuáles no, qué ritos celebrar y cuáles no. Quizás hoy las personas han encontrado mayores espacios de libertad y no se ven en la obligación social de seguir afirmando ser católicas, y derechamente afirman que no adhieren a ninguna religión. Esta no adhesión no implica, necesariamente, agnosticismo o ateísmo. Más bien se piensa que mayoritariamente es un creer sin pertenecer³¹ y que puede estar dialécticamente asociado al “pertenecer sin creer”.³²

Y, en séptimo lugar, también habría que mencionar a aquellos que ante la pregunta por la religión se declaran ateos o agnósticos. Se trata de categorías complejas: se discute desde la posibilidad misma de la increencia religiosa hasta las nuevas formas que ha asumido el ateísmo asociado al humanismo, a la ciencia o a corrientes de espiritualidad esotéricas.³³ La distinción entre ateísmo y agnosticismo estaría siendo también un signo de que la misma no creencia religiosa admite diversas modulaciones, registros o niveles. Si entre 1960 y 1970 se registran 5 libros sobre agnosticismo, en la década del 2000 se registran 16, lo cual también podría estar indicando una preocupación teórica mayor sobre un fenómeno que se comienza a registrar mejor en el campo de los estudios de la religión y de la misma teología. Desde el punto de vista cuantitativo, para América Latina se observa que el ateísmo y agnosticismo son más importantes en países como Uruguay, Chile y Argentina, alcanzando cifras entre el 13 % y el 5 %, pero que en los demás países del continente el porcentaje de increencia no supera el 2 %.³⁴ El crecimiento de los no creyentes –ateos y agnósticos– aún es resultado, principalmente, del distanciamiento que las personas han tomado hacia la Iglesia católica. Recién en la última década hemos estado observando que los padres –que alguna vez fueron católicos– ya no están interesados en la formación religiosa de sus hijos, menos aún de invitarlos a participar de la vida litúrgico-sacramental de la Iglesia.

²⁹ Cadem, “Encuesta Plaza Pública. Julio de 2018”, en: <https://www.cadem.cl/wp-content/uploads/2018/07/Track-PP-Sem-2-Jul-N%C2%BA-235-1.pdf> (23.03.2019).

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Cf. Grace Davie, “Believing Without Belonging - Is This the Future of Religion in Britain”, *Social Compass* 37 (1990): 455-469; David Strem, “Believing without Belonging: Christians without the Church”, ProQuest Dissertations Publishing 1997”, en: <http://search.proquest.com/docview/304402348/?pq-origsite=primo> (23.03.2019); Winfried Gebhardt, “Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung”, en *Im Dialog: systematische Theologie und Religionssoziologie*, eds. Ansgar Kreutzer y Franz Gruber, Herder, Freiburg im Breisgau 2013, 297-317.

³² Esther McIntosh, “Belonging without Believing”, *International Journal of Public Theology* 9 (2015): 131-155.

³³ Rahner 1970; Gounelle 1978; Geertz y Markusson 2010; Marsh 2011; Gallagher 1995; Figl 1995; Metz 1965; Welte 1968; Hoff 2015; Franz 2000; Siniscalchi 2018; Zuckerman 2007; Wucherer-Huldenfeld y Figl 2000; Oppy 2018; Collins 2018.

³⁴ Pew Research Center, “La religión en América Latina”, 2014.

La tarea teológica: contribuir a la renovación de un catolicismo desafiado

El catolicismo en América Latina está fuertemente desafiado. Como hemos indicado en los apartados anteriores, se siente asediado por los cambios que se han producido en el campo de la cultura, con las consiguientes transformaciones del mapa de las identidades religiosas. Desde una perspectiva meramente sociológica, el hecho mayor que se viene observando en el campo de las religiones es el debilitamiento progresivo del catolicismo en América Latina: sea por el número de personas que ya no se reconocen más como católicas, sea por el avance del protestantismo, sea porque hoy muchas personas prefieren vivir su religiosidad al margen de cualquier religión, sea por la visibilización de una pluralidad y complejidad religiosa que se creía inexistente, sea por la siempre posible opción de dudar o no creer respecto de un sentido último, absoluto o personal, el hecho es que el catolicismo se ha debilitado considerablemente durante estos últimos treinta años.

Por supuesto, la pregunta es por qué: ¿por qué tantos católicos y católicas han considerado que las iglesias protestantes representan una mejor opción para vivir el cristianismo?, ¿por qué la Iglesia católica ha dejado de ser un motivo para creer y se ha vuelto un obstáculo para la verdad y radicalidad de la fe?, ¿por qué hoy las personas prefieren creer sin pertenecer a ninguna comunidad religiosa?, ¿por qué otros han encontrado una conexión con la trascendencia, con los demás y con la naturaleza a través de prácticas espirituales y creencias religiosas ajenas al catolicismo? Estas y otras tantas preguntas no tienen una sola respuesta. Sin duda, en la perspectiva de las ciencias de la religión encontramos explicaciones plausibles: la secularización, la individualización, la privatización, la resignificación, entre otras. Sin embargo, la teología está ante el desafío de comprender estas preguntas y respuestas en relación con una pregunta más precisamente teológica: ¿por qué la Iglesia católica ha dejado de ser reconocida como signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí?, ¿por qué la Iglesia ha dejado de ser aquello para lo cual fue constituida?, ¿por qué ha dejado de ser una Iglesia profética, como lo ha sido en muchos momentos de su historia? La respuesta, entonces, ya no es solo desde alguna categoría o teoría social, sino que también desde una mirada creyente y teológica, desde la comprensión que Dios tiene de la Iglesia según la podemos comprender en los testimonios de la Revelación y de la Tradición viva de la Iglesia.

Desde una mirada creyente y teológica el asedio que vive la Iglesia católica no es, por tanto, meramente exterior, por un desarrollo que se constata “en el mundo”, “en la cultura”, por algo que sucede fuera de nosotros. La mirada creyente sobre la Iglesia nos permite reconocer que el asedio es también interior, y es un asedio aún más radical, porque nos interroga por nuestro ser y misión, porque lleva a preguntarnos por nuestra propia responsabilidad en la pérdida de identidad y práctica profética de la Iglesia. Este asedio que toca lo más interior de nuestra existencia se relaciona con el asedio exterior, con el asedio que se experimenta al perder presencia, relevancia, significación en el espacio público, en la cultura. Sin embargo, es un asedio diferente y más profundo, que devela una precariedad espiritual y teológica que se hace necesario considerar.

Negación de la realidad

No tengo claro cuánto de ello se viva en otros países de América Latina, pero en Chile ha sido patética la reacción que ha tenido el conjunto de la Iglesia católica ante los casos de abusos de poder, de conciencia y sexuales. Con cuánta facilidad y ligereza se ha juzgado no solo la cultura, sino que también a las personas, y ha habido una muy escasa lucidez para mirar críticamente cómo se había

instalado entre nosotros una cultura del abuso y del encubrimiento. Este pudiera ser un caso muy particular, pero me temo que no. El papa Francisco ha denunciado el clericalismo, el “carrerismo”, la corrupción que se han manifestado hasta en las más altas esferas de la Curia Romana. Y, por cierto, lo más fácil es declarar estos diagnósticos como exagerados, decir que “no es para tanto”, que “son casos aislados”, que “en todas las instituciones hay crisis”. La mentira, el oprobio, el silencio, la maledicencia, la mediocridad y otras tantas malas prácticas eclesiales comienzan a ser desenmascaradas, pero la institución se resiste: los que detentan el poder eclesial para beneficio de sus ideologías e intereses han comprendido que su estatus al menos está en entredicho, que las necesarias reformas, quizás más lentamente de lo previsto, igual puede que lleguen y los remuevan de sus espacios de conformismo, apatía y mediocridad.

El diagnóstico que ha hecho el papa Francisco de la Iglesia católica en Chile es lapidario. Por cierto, este diagnóstico –soterradamente hasta el momento– no es compartido por muchos obispos ni por otros miembros de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, sí hace sentido para bastos sectores del Pueblo de Dios. En el texto que el papa entregó a todos los obispos en Roma, les dice:

Duele constatar que, en este último período de la historia de la Iglesia chilena, esta inspiración profética perdió fuerza para dar lugar a lo que podríamos denominar una transformación en su centro [...]; podemos observar que la Iglesia que era llamada a señalar a Aquél que es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn. 14,6) se volvió ella misma el centro de atención. Dejó de mirar y señalar al Señor para mirarse y ocuparse de sí misma. Concentró en sí la atención y perdió la memoria de su origen y misión. (Pueblo 2)

¿Qué más grave puede sucedernos que perder el centro de nuestra vida y misión? Negar la realidad, no atreverse a mirar lo que realmente estamos viviendo, finalmente es negar nuestra vocación y misión, es negar a quien nos ha llamado, es negar a quienes estamos llamados a amar y servir. En palabras del apóstol Pablo, hemos cambiado “la gloria de Dios incorruptible por una representación” (Rom 1,23).

En estos últimos días, la Conferencia Episcopal de Chile tuvo una asamblea extraordinaria y de ella emanó un documento en el que se declaran arrepentidos y vuelven a pedir perdón.³⁵ A diferencia de declaraciones anteriores, esta vez, además, comunican las decisiones y compromisos que han adoptado principalmente en relación con la elaboración de mejores protocolos para prevenir, acoger y procesar las denuncias de abusos sexuales. Además, la declaración enuncia dos compromisos que considero de suma importancia y que podrían significar un cambio muy profundo en la experiencia de Iglesia que hoy hacemos. En primer lugar, impulsados por lo que el papa les ha solicitado, se comprometen “a promover intensamente la participación de laicos y laicas en instancias eclesiales generando ambientes de sinceridad, franqueza y crítica constructiva junto a los consagrados, en una experiencia comunitaria como pueblo de Dios”. Y, en segundo lugar, prometen una “mirada autocrítica de los aspectos estructurales de nuestras diócesis que permitieron la ocurrencia y perpetuación del abuso en la iglesia para que estos hechos nunca más se vuelvan a repetir”.

Sin duda, esta declaración representa un avance respecto de lo que hasta hoy ha sido la reacción del episcopado chileno y en general de toda la Iglesia chilena. Sin embargo, a nuestro entender, se trata aún de una respuesta insuficiente respecto de la profundidad y extensión de la crisis eclesial. Se ha privilegiado una mirada jurídico-canónica sobre la realidad eclesial, y en la maraña de protocolos

³⁵ Conferencia Episcopal de Chile, “Declaración, Decisiones y Compromisos de los Obispos de la Conferencia Episcopal de Chile, de Agosto de 2018”, en: <http://documentos.iglesia.cl/documento.php?id=4520> (23.03.2019).

–por cierto necesarios– se han vuelto a desdibujar las preguntas teológicas y pastorales más fundamentales y que nos permitirían discernir en el Espíritu caminos para “volver a nacer”.

La necesaria conversión y renovación de la Iglesia

El déficit teológico que hemos indicado se deja ver en el uso del lenguaje: de Dios no se habla en todo el documento; “Cristo” es mencionado solo tres veces, dos de ellas en las palabras de cierre del documento; a Jesús se lo menciona solo una vez, gracias a que citan unas palabras del papa; el Espíritu Santo no es mencionado en ninguna ocasión; el Padre tampoco; esta última palabra solo aparece para referirse al “Santo Padre”. Esta carencia de una mirada más mística, espiritual, teológica del episcopado chileno contrasta fuertemente con la expresada una y otra vez por el papa Francisco, sea en las cartas que les ha dirigido a los obispos, como en la hermosa y profunda carta que dirigió “Al Pueblo de Dios que peregrina en Chile” (31 de mayo de 2018).

La lógica que impera en esta carta del papa es la del Espíritu Santo. Es a Él a quien se invoca para que nos dé

la fuerza de no caer en la tentación de enroscarnos en vacíos juegos de palabras, en diagnósticos sofisticados o en vanos gestos que no nos permitiesen la valentía necesaria para mirar de frente el dolor causado, el rostro de sus víctimas, la magnitud de los acontecimientos.

El Espíritu nos permite dirigir la mirada según el querer de Dios; el Espíritu Santo es el fundamento de la dignidad y libertad de todos los miembros del Pueblo de Dios; el Espíritu es quien nos impulsa a la necesaria transformación de la Iglesia; en una exhortación notable llama “a no dejarse robar la unción del Espíritu Santo”; recordando las palabras de Jesús (Jn 3,8), nos advierte que nacer de nuevo es nacer del Espíritu; en efecto, en otro texto de gran hondura teológica, nos indica que

el Espíritu Santo sopla donde quiere y como quiere con el único fin de ayudarnos a nacer de nuevo. Lejos de dejarse encerrar en esquemas, modalidades, estructuras fijas o caducas, lejos de resignarse o “bajar la guardia” ante los acontecimientos, el Espíritu está continuamente en movimiento para ensanchar las miradas estrechas, hacer soplar al que perdió la esperanza, hacer justicia en la verdad y en la caridad, purificar del pecado y la corrupción e invitar siempre a la necesaria conversión. (Puebla 2)

A mi entender solo una pneumatología como la propuesta por el papa Francisco es la que nos puede hacer comprender más profunda y radicalmente el ser de la Iglesia y su misión en el mundo. Cuando falta esta referencia teológica, de nuevo el centro somos nosotros mismos, nuestras estructuras, nuestros protocolos, nuestras decisiones, nuestros compromisos. Todo ello es requerido a fin de llevar a la práctica el discernimiento. Pero en los asuntos de fe, el orden de los factores sí altera el producto. Una práctica eclesial que no se realice mirando al Señor, a su anuncio del Evangelio, según el Espíritu que nos ayuda a entender el *Sensus fidei*, en el mejor de los casos podrá ser creativa, ingeniosa e innovadora, pero la pregunta será si dicha práctica efectivamente responde al querer de Dios.

La conversión y renovación que requiere la Iglesia católica está hoy fuertemente condicionada por la “cultura del abuso y del encubrimiento” que proféticamente ha denunciado el papa Francisco, y de la cual –en modos y grados distintos– somos todos responsables. Sin embargo, esta necesidad de conversión personal y pastoral viene siendo un llamado muy fuerte desde Aparecida a toda la Iglesia en América Latina. Nuestra sospecha es que esta conversión en verdad la queremos y anhelamos, pero

que aún no constituye una experiencia espiritual e histórica que esté marcando el rumbo de nuestras comunidades esparcidas por el continente.

Empatía con la cultura

Me parece que junto a la falta de sintonía teológica y espiritual que se ha manifestado en la Iglesia en estos tiempos se ha producido también una lamentable lejanía vital de los pastores respecto del Pueblo de Dios y de la cultura. En Aparecida los obispos latinoamericanos afirmaban: “Los pueblos de América Latina y del Caribe viven hoy una realidad marcada por grandes cambios que afectan profundamente sus vidas” (Aparecida 33). Y se reconoce que estos cambios, a diferencia de los de otras épocas, “tienen un alcance global que, con diferencias y matices, afectan al mundo entero” (Aparecida 34). No se trata simplemente de algunos cambios en ámbitos específicos de la existencia humana, sino de que los obispos reconocen que hoy “vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural. Se desvanece la concepción integral del ser humano, su relación con el mundo y con Dios” (Aparecida 44).

Aunque se reconozcan “aspectos positivos de este cambio cultural” (cf. Aparecida 52), la visión episcopal es predominantemente negativa: hay desintegración, desvanecimiento, negación de elementos considerados constitutivos de la identidad cultural latinoamericana, entre ellos su identidad católica, hasta hace pocos años considerada hegemónica en el continente. Este es, a mi juicio, otro de los tantos síntomas de un catolicismo que, al menos en América Latina, se comienza a percibir a sí mismo como superado, asediado por todas partes. El entorno político, social, cultural se percibe como algo ajeno, hostil, amenazante. Se piensa que vivimos en un contexto materialista, individualista, hedonista, liberal, sexista, que no contribuye al bienestar social, al bien común y menos al desarrollo de los valores espirituales del ser humano. La pluralidad religiosa, que, según hemos visto, hoy se manifiesta con mayor fuerza en los diversos países del continente, es a veces percibida como una amenaza a las situaciones de privilegio y de dominancia social, como una competencia que desestabiliza la hegemonía que se creía alcanzada.

Me parece que esta comprensión de la cultura, además de situar a la Iglesia ilusoriamente fuera de ella, no corresponde a la dinámica encarnatoria desde la cual nace la misma Iglesia y que por la gracia el Espíritu del Señor la hace signo e instrumento de comunión. Pareciera que hoy estamos lejos de vivir según el Espíritu de nuestro Señor y Maestro: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1). Y concluye este mismo párrafo afirmando que “la Iglesia se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”. Es esta solidaridad con el género humano la que desde hace décadas se viene perdiendo, la que el mundo anhela, pero que hoy no siente que la pueda encontrar en la Iglesia. La creciente falta de confianza que las personas sienten en la Iglesia y el progresivo distanciamiento de sus doctrinas y prácticas pareciera ser expresión de esta falta de empatía y solidaridad.

Hay voces que abogan por el “resto fiel” (Is 4,3 y Rom 11,5), por una Iglesia “contracultural”: no importa que seamos menos, pero –así lo creen– seremos el resto fiel a la Alianza, los escogidos por la gracia de Dios, los que no se han dejado seducir por el mundo. Sin duda, el número de los creyentes en sí mismo no dice nada, es un indicador y habrá que preguntarse de qué. En nuestro caso, los números han indicado una desafección progresiva del catolicismo. La pregunta es si ello ha sucedido porque hoy vivimos en mayor fidelidad a Jesús y su Evangelio. Me parece que la respuesta es clara y categórica: ¡no! Más bien es porque hemos claudicado. Y por ello en verdad requerimos de una

profunda renovación y conversión. Si producto de una vivencia más lúcida, libre y auténtica del Evangelio la Iglesia queda reducida hasta casi desaparecer, allí será también signo de esperanza, “resto fiel del Pueblo del Dios”, “signo entre las naciones”, etc. Pero solo entonces, solo bajo la condición de su fidelidad al Señor, de hacer nuestro su amor por todos cuantos sufren, de vivir para dar la vida como nos ha enseñado Jesús (Jn 15,13).

A nuestro entender, los profundos cambios culturales y, en relación con ellos, los cambios que se están produciendo en las identidades religiosas no solo representan una desintegración de lo dado, sino que también pudieran ser ocasión para nuevas configuraciones del acontecer del Evangelio que la misma Iglesia y su teología, a la luz del Espíritu, deberán ser capaces de discernir en su catolicidad.

A 50 AÑOS DE MEDELLÍN: BALANCE Y FUTURO DE LA TEOLOGÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

Olga Consuelo Vélez Caro

Con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la Iglesia latinoamericana empezó a adoptar un lenguaje y una perspectiva liberadora. Fue un momento de cambio y esperanza: “Comienza para la Iglesia de América Latina un nuevo período de su vida eclesialística [...]. Es la hora de la esperanza”.¹ Esa esperanza se vio concretada en muchos aspectos a lo largo de estos 50 años –también con retrocesos y persecuciones–, pero que hoy podemos entenderlos mejor con la perspectiva que nos da este cincuentenario.

En esta ponencia me centraré en la realidad de la mujer porque es innegable el cambio que se ha producido en las últimas décadas y los que todavía esperamos que se den en el futuro. No pretendo extrapolar el documento haciéndole decir lo que allí no estaba dicho, sino intentar rescatar esos elementos liberadores que se expresaron en Medellín y que de alguna manera dinamizaron y pueden seguir acompañando hoy el camino de cambio vivido por las mujeres en la sociedad, en la Iglesia y en el quehacer teológico. Primero, me centraré en recoger algunos aspectos del mismo documento de Medellín que tendrían que ver explícitamente con la mujer para, en un segundo momento, hablar del desarrollo de la teología feminista latinoamericana y, finalmente, señalar los desafíos pendientes.

Medellín y la realidad de la mujer

Uno de los núcleos que caracteriza el Documento de Medellín es el de la justicia social y los pobres. Este núcleo ilumina la realidad de la mujer en dos sentidos: reconociendo su dignidad fundamental como exigencia de justicia y la mujer como pobre que, como bien expresó el Documento de Puebla, “es doblemente pobre por su realidad de oprimida y marginada”.²

¹ II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, “La Iglesia en la actual Transformación de América Latina a la luz del Concilio. Medellín, Colombia (26. August bis 7. September 1968)”, en *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, ed. Celam, Bogotá 2014.

² “Documento de Puebla”, 1135.

El contexto de la celebración de la Conferencia de Medellín se corresponde con el surgimiento y avance de los movimientos feministas en varias partes del mundo, reclamando la igualdad de derechos para las mujeres. Aunque la Iglesia no estaba en sintonía con esos reclamos, esas luchas permearon todas las instancias y es así que encontramos en Medellín afirmaciones en ese mismo sentido, que de hecho ya estaban consignadas en Vaticano II:³ “La mujer [reclama] su igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (DM I, 1);⁴ “contamos con elementos y criterios profundamente humanos y esencialmente cristianos: un sentido innato de la dignidad de todos [...], un reconocimiento de la mujer en su función irremplazable en la sociedad”.⁵ Seguramente el contenido de esa función irremplazable en la sociedad estaba más cercano a su papel como esposa y madre que a lo que pedían las consignas feministas. Sin embargo, el nombrarlo es importante.

En el tema de la familia, se reconoce “el patriarcado” al referirse a los cambios que está sufriendo la familia: “El paso de una sociedad rural a una sociedad urbana, que conduce a la familia de tipo patriarcal hacia un nuevo tipo de familia, de mayor intimidad, con mejor distribución de responsabilidades y mayor dependencia de otras microsociedades” (DM III, 2).

Al referirse al cometido de la familia como formadora, afirma:

En efecto, la presencia e influencia de los modelos distintos y complementarios del padre y de la madre (masculino y femenino), el vínculo del afecto mutuo, el clima de confianza, intimidad, respecto y libertad, el cuadro de la vida social con una jerarquía natural pero matizada por aquel clima, todo converge para que la familia se vuelva capaz de plasmar personalidades fuertes y equilibradas para la sociedad. (DM III, 5)

Esta cita a la luz de las posteriores reflexiones de la teología feminista permitirá mostrar cómo la justificada “jerarquía natural” entre varón y mujer es precisamente lo que una reflexión feminista buscará transformar. Se señala también que “una falsa noción de masculinidad” es una de las causas de que haya abandono de la familia por parte del padre (DM III, 3). Solo en tres ocasiones usa el lenguaje inclusivo (cf. DM I, 9 y DM XII, 17; 18).

Aunque solo encontremos estas referencias, podemos entroncarnos con Medellín para nuestra reflexión ulterior porque los núcleos liberadores que allí se expresan son fuente y horizonte del tema que nos ocupa. Entre estos núcleos liberadores encontramos el cambio de lugar hermenéutico en la reflexión eclesial. Se comenzó a pensar y a vivir la fe cristiana y el ser de la Iglesia desde las urgencias de los pobres. Este cambio se convirtió en poco tiempo en la opción de toda la Iglesia latinoamericana. La lucha por la justicia es una forma de concretar la salvación y esta exige una liberación integral que excede lo socioeconómico y se refiere a todos los aspectos de la vida. Con estos núcleos liberadores se podría inferir que la realidad de la mujer, tanta veces pobre, necesita de esa liberación integral en todos los ámbitos de su vida, tanto en lo público como en lo privado.

En definitiva, si Medellín significó una recepción creativa del Concilio Vaticano II a partir de la situación de América Latina, las mujeres igualmente pueden hacer una recepción creativa y una relectura

³ En Vaticano II se rechaza la discriminación en razón del sexo (GS 29), se afirma la igual dignidad del varón y la mujer (GS 49), se estimula la participación de la mujer en la vida cultural (GS 60) y se afirma la importancia de la participación de las mujeres en el apostolado de la Iglesia (AA 9).

⁴ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín*, Paulinas, Buenos Aires 1970 (en el siguiente DM XII, 2, donde el número romano se refiere al número del documento principal, y el número arábigo, a la sección de este documento).

⁵ *Documentos finales de Medellín* (DM), prefacio, 9.

renovadora de Medellín a partir de sus experiencias de fe, de sus luchas emancipadoras y desde su propia conciencia y condición de mujeres.⁶

Finalmente, Medellín fue la cuna de la teología de la liberación, en cuyo marco las mujeres latinoamericanas comenzaron a participar como sujetos del quehacer teológico. A partir de ahí se dieron los desdoblamientos de esta teología en las llamadas teologías contextuales, entre ellas la teología feminista latinoamericana.

Teología feminista latinoamericana⁷

La urgencia de la realidad sociopolítica y económica que marcó la teología de la liberación mantuvo “invisibilizada” la realidad de la mujer hasta una década posterior. “La experiencia de Dios en el pobre y el oprimido” –punto de partida de la teología de la liberación⁸– no contemplaba la cuestión de género y, más aún, se pensaba que esta cuestión podría distraer este quehacer teológico de lo fundamental: “el pobre”. Sin embargo, desde dos frentes distintos, por una parte, la incidencia de los movimientos feministas⁹ a nivel global, y, por otra parte, la incursión de las mujeres en la reflexión de la teología de la liberación,¹⁰ se fueron abriendo caminos de inclusión de la mujer hasta llegar a formular tal teología como “teología feminista latinoamericana”.¹¹ Sobre este camino y sus desafíos pendientes nos ocuparemos a continuación.

Caminar teológico feminista latinoamericano¹²

La teología feminista latinoamericana se ha ido gestando en diversos encuentros realizados en el continente, convocados por diferentes agrupaciones. Un primer paso fue la toma de conciencia de las mujeres de su ser actrices/sujetos de la teología. Hasta entonces no se había incorporado la visión de las mujeres en la teología (ni siquiera en la teología de la liberación). El punto de partida del trabajo teológico de las mujeres fue su experiencia de opresión y su experiencia de fe. Se consideró que la maternidad no es el único aspecto para valorar a la mujer; por el contrario, ella es también “mediadora del Espíritu”. Se denunció el mundo patriarcal que limita a las mujeres al ámbito privado

⁶ Cf. Olga Consuelo Vélez Caro, “La mujer y los pronunciamientos eclesiales”, *Theologica Xaveriana* 143 (2002): 531-546.

⁷ Una presentación más extensa de este tema en Consuelo Vélez, “Balance y futuro de la teología feminista”, *Revista Alternativas* 44 (2012): 89-110.

⁸ Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Como hacer teología de la liberación*, Paulinas, Bogotá 1986, 11.

⁹ En sentido amplio por feminismo entendemos el movimiento social que lucha por todos los derechos de las mujeres. Para un estudio más detallado de la teoría crítica feminista: Cf. Cecilia Amorós, “El punto de vista feminista como crítica”, en Carmen Bernabé, *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra 1998. Al inicio la teología feminista latinoamericana rechazaba el feminismo por su postura anticlerical y religiosa.

¹⁰ “Desde su inicio, la teología feminista hecha desde las mujeres latinoamericanas adoptó como principio central la vida de los pobres y oprimidos, situándose, consecuentemente, dentro de los cánones de la teología de la liberación. La reflexión teológica de las mujeres latinoamericanas concentró sus esfuerzos en las experiencias transformadoras de los grupos socioeclesiales donde los temas sociales y personales interactúan y se complementan entre sí, como es el caso de las mujeres”. Ana María Tepedino y María Pilar Aquino (eds.), *Entre la indignación y la esperanza. Teología feminista latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá 1998, 14.

¹¹ Vale la pena destacar que muchas teólogas latinoamericanas se identifican con la formulación de Elisabeth Schüssler Fiorenza “teología feminista crítica de liberación”. Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, Crossroad, New York 1993, 53-72, 254, citado por: María Pilar Aquino, “El siglo de las mujeres teología latinoamericana”, *Christus. Revista de Teología y Ciencias Humanas* 65 (2000): 34-45, 43.

¹² Seguimos fundamentalmente los aportes de Tepedino y Aquino (eds.), *Entre la indignación y la esperanza*, 15-40.

exaltando las cualidades atribuidas a la mujer, tales como la sensibilidad, imaginación, intuición, mientras los varones están destinados para el ámbito público, donde aparecen como seres racionales, objetivos, forjadores del futuro.

En la década de los 80 se fueron delineando las características del quehacer teológico femenino: es una teología que se realiza de forma comunitaria y relacional; alegre, celebrante y marcada por el buen humor; integradora de las distintas dimensiones humanas: fuerza y ternura, alegría y llanto, intuición y razón; militante porque participa en el conjunto de los procesos liberadores; reconstructora de la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos.

Hasta entonces se hablaba de teología femenina o teología hecha por mujeres. Pero se fue entendiendo que la opresión de género revelaba que no solo lo sociopolítico oprimía a las mujeres, sino también lo cultural. Así comienza a introducirse la perspectiva de género y el término feminista en la década de los 90. No fue fácil asumir este término porque se daba una mutua desconfianza entre las feministas y las teólogas. Pero pese a las connotaciones negativas que podía tener esta palabra al estar relacionada con el feminismo del primer mundo (que tenía otras preocupaciones) y con el recelo que suscita al interior de las iglesias, expresaba la ruptura que se quería establecer con el orden vigente y proponía una nueva forma de ser y de vivir la realidad. Así mismo, se incorporó la categoría “género” porque permite develar las relaciones de poder que se han establecido entre los géneros que llevan a subordinar lo femenino a lo masculino¹³ e invitan a construir nuevas relaciones de género para favorecer un nuevo orden mundial.

La teología feminista latinoamericana ha asumido lo intercultural y lo interreligioso y la preocupación ecológica en la vertiente llamada “ecofeminismo”.¹⁴ También la violencia contra las mujeres ha sido un tema que ha ido cogiendo cada vez más fuerza porque se constata que la sufren en todos los ámbitos y por diversas razones: familiar, eclesial, racial, sexual, económica, cultural e intelectual. Todas estas violencias reflejan la violencia estructural que sufren las mujeres y que no puede ser tolerada. La preocupación por la corporeidad y el uso del lenguaje femenino constituye otro de los empeños de la teología feminista. Es necesario desestigmatizar el cuerpo femenino de su relación con el pecado.

Logros y desafíos pendientes

Hermenéutica bíblica y reflexión teológica

El apartado anterior nos permitió trazar a grandes rasgos el desarrollo de la teología feminista. Asombra ver la evolución que se va perfilando a lo largo del tiempo y alegra constatar la conciencia más nítida y comprometida de dicho caminar. La teología feminista latinoamericana la definía María Pilar Aquino en el año 2000 como

una reflexión crítica sobre la vivencia que las mujeres y hombres tenemos de Dios en nuestras prácticas que buscan transformar todas las instituciones y sistemas que producen empobrecimiento y violencia

¹³ Elisabeth Schüssler Fiorenza acuña el neologismo “kyriarcado” que significa “el gobierno del emperador/amo/señor/padre/esposo sobre sus subordinados”. Con ese término se quiere indicar que no todos los hombres dominan y explotan a todas las mujeres indiferentemente, sino que existe una compleja pirámide social de dominaciones y subordinaciones graduadas que se ha establecido en la sociedad donde unos (varones o mujeres) explotan y subordinan a otros (varones o mujeres) desde una mentalidad patriarcal, blanca, eurocéntrica, heterosexual, etc., introyectada en la sociedad en general. Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000, 32.

¹⁴ Ivone Gebara, “Construyendo nuestras teologías feministas”, *Tópicos* 90 (1993): 71-124.

contra las mujeres y hombres, con el fin de avanzar hacia nuevas relaciones sociales gobernadas por la justicia y la integridad de vida, en un ambiente cultural libre de dominación patriarcal.¹⁵

En estos veinte años que han pasado esa formulación sigue vigente, aunque adquiere más diversidad de campos, incorporación de nuevos contextos, respuestas a nuevos desafíos. Desde esa perspectiva, hablar de teología feminista latinoamericana es hablar de “teologías” porque a lo largo del continente son distintos y amplios los énfasis y enfoques que se van consolidando. En primera instancia hay que anotar los desdoblamientos contextuales que de hecho se han realizado tanto en perspectiva negra como indígena. En el primer caso el objetivo es “articular críticamente la revelación de Dios en la vida cotidiana de las mujeres negras y en la historia del pueblo negro, vista como historia de salvación-liberación”.¹⁶ Para la teología feminista negra latinoamericana es imprescindible develar todos los elementos ideológicos que han legitimado durante siglos el racismo, el sexismo y el colonialismo. Las mujeres negras sienten la urgencia de construir su identidad y encontrar en la divinidad una palabra liberadora que reconstruya y libere la realidad del pueblo negro, discriminado y estigmatizado durante tantos siglos. Para este trabajo la dimensión ecuménica ha sido un horizonte que ha favorecido la apertura y diálogo con otras expresiones religiosas.

Respecto a la teología feminista indígena hay que anotar que si por una parte ha tenido la ventaja de conectar la realidad de la mujer con la madre tierra y la posibilidad de enriquecer la experiencia de la divinidad con la identidad de las culturas ancestrales, por otra ha tenido más dificultad para incorporar los discursos de género al interior de este quehacer teológico, porque la cosmovisión indígena se resiste mucho más a dejarse permear por los cambios que conlleva la categoría género. Tales culturas negadas sistemáticamente desde los tiempos de la Conquista han de transformarse desde dentro para integrar en su cosmovisión una nueva manera de ser varones y mujeres y una forma distinta de relacionarse.

Desde este caminar teológico feminista latinoamericano la pregunta que nos surge es sobre las realizaciones teológicas alcanzadas y los desafíos pendientes. ¿Qué frutos podemos recoger de esta tarea? ¿Cuáles son las contribuciones que pueden destacarse y que se van incorporando al quehacer teológico universal? Sin pretender nombrar todas las realizaciones, podemos señalar algunos principios fundamentales de los que parten las teologías feministas¹⁷ y algunos logros bíblicos y sistemáticos que se van alcanzando. Todo lo que podamos señalar aquí es corto frente a la riqueza de un trabajo teológico que no siempre es socializado continentalmente y, por eso, las afirmaciones aquí expresadas son pequeños acercamientos a lo que ha de completarse con la colaboración de todas las teólogas de todos los rincones del continente. Entre los principios básicos podemos señalar:

- La afirmación fundamental de la igual dignidad del varón y la mujer. Igualdad que viene dada desde el acto creador (Gen 1, 27) y reafirmada por el bautismo cristiano.
- El testimonio de la Escritura de la presencia de la mujer en la historia salvífica tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.
- La necesidad de integrar al quehacer teológico todas aquellas dimensiones del ser humano que se han reservado a la mujer, como la ternura, la intuición, la acogida, el servicio, la generosidad, la sensibilidad, entre otras.

¹⁵ Aquino, “El siglo de las mujeres”, 36.

¹⁶ *Ibidem*, 43.

¹⁷ Como ya dijimos, hablamos de “teologías feministas” en plural porque son varios y distintos los énfasis y perspectivas asumidos por las teólogas del continente.

- El imperativo ético de denunciar la situación de subordinación y violencia vivida por las mujeres.
- La necesidad de reconstruir la historia de las mujeres, tanto en los textos bíblicos como en la historia de nuestros pueblos, inspirándose en las mujeres que, a partir de su propia realidad, han sido símbolos de lucha y resistencia, sabiduría y liderazgo, solidaridad y fidelidad, justicia y paz.
- La apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico.
- La incorporación de estudios interdisciplinarios e interculturales para articular la racionalidad afectiva, la estética y la sabiduría desde el imaginario popular. Recientemente se comienzan a incorporar los estudios poscoloniales.
- La reconstrucción de los orígenes cristianos y afirmación decidida del “discipulado de iguales”¹⁸ para orientar un modelo eclesial y una participación de la mujer más acorde con la Iglesia de los orígenes.

En este camino es importante destacar la hermenéutica bíblica latinoamericana, que es una de las tareas de la teología feminista más desarrollada. Se comenzó recuperando las mujeres en la Biblia y el papel que han jugado en la historia de la salvación. Posteriormente se han ido interpretado los diferentes textos bíblicos desde el ámbito de las mujeres, recuperando las imágenes femeninas de Dios y su acción salvífica para mujeres y varones. Se lee la pasión y resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres. También el Espíritu Santo es visto como femenino. Se quiere liberar a Dios de una concepción solamente varonil y recuperar la integralidad del Dios Trino que es Madre y Padre, que es humanidad –varón y mujer–.

Este trabajo bíblico se ha caracterizado por liberarse de la manera de expresar a Dios desde claves androcéntricas y patriarcales, revalorizar los rasgos asignados a las mujeres como presentes en Dios mismo y por ende en el género humano –varón y mujer– (maternidad, abnegación, ternura), acoger el cuerpo y lo cotidiano como categorías hermenéuticas, trabajar la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad y la sexualidad (Cantar de los Cantares) como parte integrante del desarrollo teológico.

Además de este trabajo hermenéutico, el trabajo sistemático está siendo cada vez más rico y está tocando todos los tratados clásicos de la teología. Temas de cristología, antropología teológica, eclesiología, misterio de Dios, pneumatología, mariología, etc.,¹⁹ están siendo abordados, aportando los resultados de estas reflexiones al patrimonio teológico universal. Sin embargo, el camino por recorrer

¹⁸ Expresión de Elisabeth Schüssler Fiorenza.

¹⁹ Entre los muchos escritos que podrían nombrarse reseñamos aquí algunos significativos más recientes: María Clara Bingemer, *A argila e o Espírito. Ensaios sobre ética, mística e poética*, Garamond, Rio de Janeiro 2004; ibidem, *Um rosto para Deus? Paulus*, São Paulo 2005; Isabel Corpas de Posada, *Pareja abierta a Dios. Estudio teológico sobre la experiencia de pareja*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1985; Darío García, Consuelo Vélez y María del Socorro Vivas, *Reflexiones en torno al feminismo y al género*, PUJ, Bogotá 2004; Ivone Gebara, *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, Doble Clic, Montevideo 2002; Elisabeth Johnson, *Trulyoursister. A theology of Mary in the communion of Saints*, Continuum, New York-London 2003; ibidem, *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Sal Terrae, Santander 2003; ibidem, *Quest for the living God. Mapping frontiers in the theology of God*, Continuum, New York-London 2007; Carmina Navia Velasco, *La ciudad interpela a la Biblia. Propuesta de teología bíblica*, Verbo Divino, Quito 2001; ibidem, *Jesús de Nazaret, miradas femeninas*, Colección Biblia y Mujer, Quito 2002; Carlos Schickendantz (ed.), *Cultura, género y homosexualidad. Estudios interdisciplinarios*, Educc, Córdoba 2005; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; ibidem, *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2003; ibidem, *Transforming vision. Explorations in feminist the*logy*, Fortress Press, Minneapolis 2011; Elsa Tamez, *Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo*, Consejo Latinoamericano de Iglesias, Quito 2003; ibidem, *San Marcos frente a la guerra y la violencia. Una re-lectura desde el contexto colombiano*, Iglesia Colombiana Metodista, Medellín 2010; María del Socorro Vivas Albán, *Mujeres que buscan liberación. Identidad de la mujer*, PUJ, Bogotá 2004; Consuelo Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, PUJ, Bogotá 2018.

aún es vasto y amplio. Y por tanto, los desafíos son inmensos porque la teología feminista latinoamericana aún necesita ganar más espacio para ser reconocida en la propia comunidad teológica, en el ámbito universitario y en la Iglesia.

Desafíos pendientes

La teología feminista latinoamericana, como todas las teologías del continente, se ve abocada a continuar su desarrollo y a responder a los desafíos o a los “signos de los tiempos” que este presente trae. No es un quehacer que conoce el punto de llegada, sino que en perspectiva de camino ha de mantenerse actual y vigente y ha de recorrer nuevos senderos.

Como expresó la teóloga Marilú Rojas en el Congreso Continental de Teología, “las realidades de exclusión, marginación, violencia, feminización de la pobreza e injusticia contra las mujeres son problemas transculturales, transreligiosos y transepistémicos”.²⁰ Es decir, atraviesan todas las culturas, todas las religiones y suponen una nueva manera de conocer que permita resituar la identidad y dignidad de las mujeres en el lugar central que les corresponde en los procesos de conocimiento y no en una posición subordinada como se ha ubicado, tradicionalmente, en la racionalidad occidental.

En esa línea hoy sigue siendo urgente continuar el trabajo de la teología feminista latinoamericana en varias direcciones: seguir rescatando la vida cotidiana, lo lúdico, la fiesta, de manera que responda a una visión más integral del ser humano; afianzar una visión positiva del cuerpo, la sexualidad y el placer porque son aspectos que tradicionalmente han influido en la visión subordinada de la mujer y le han impedido un desarrollo pleno e integral. Ha de fortalecerse un discurso teológico en el que el cuerpo y la corporeidad sean centrales y en el que se denuncie la cosificación del cuerpo de las mujeres; una articulación más consistente entre las teologías feministas indias, negras y ecofeministas que visibilice más el trabajo teológico e influya en un ámbito más universal; repensar, reconstruir y dar forma nueva a la ética feminista que integra lo social y lo sexual; seguir profundizando la reconstrucción feminista de los conceptos y temas centrales en teología sistemática, tales como Dios, Jesucristo, Iglesia, espiritualidad, sacramentos, gracia, pecado, vida, etc.; sistematizar las experiencias litúrgicas y los rituales feministas que celebran las resistencias y victorias de nuestras comunidades por una realidad libre de sexismo y de violencia sexual; y proponer un discurso antropológico teoético alternativo. Es necesario deconstruir el lenguaje y las prácticas teoéticas que producen, sostienen y legitiman la violencia contra las mujeres y construir un discurso liberador de resistencia y bienestar; seguir empleando un lenguaje sobre Dios que no sea exclusivamente masculino porque ese lenguaje refleja las estructuras de opresión y de violencia patriarcales. Se debe reconstruir una imagen de Dios como modelo comunitario de participación y relacionalidad. El bien común incluye la integridad de la creación, puesto que las violencias perpetradas contra la persona humana y contra la naturaleza están interconectadas.

También en tiempos de rescate de la espiritualidad urge una espiritualidad que favorezca esa nueva mirada sobre las relaciones de género y que posibilite nuevas integraciones de todas las dimensiones humanas en las liturgias y rituales. La espiritualidad ha de recuperar la riqueza de las múltiples formas de expresión humana, lo mismo que su carácter apofático y místico que contempla y queda inmerso en el misterio divino que es siempre “mayor”.

No queda ajeno a todo esto seguir buscando métodos teológicos que garanticen la profundidad y pertinencia de las teologías feministas latinoamericanas y que sean capaces de integrar otras racionalidades

²⁰ Rojas Marilú, “Tendencias interculturales hacia una espiritualidad ecofeminista liberadora”, Ponencia Congreso Continental de Teología, sin publicar.

y sentires, en otras palabras, una visión más holística e integral que garantice esa comunión con Dios, con los demás, consigo mismo y con toda la creación.

Conclusión

La teología feminista latinoamericana constituye una palabra profética para la humanidad porque su mensaje apunta a la construcción de una nueva sociedad donde la inclusión de las mujeres devuelva el rostro original de la creación divina, ya que “creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, varón y mujer los creó” (Gen 1, 27). La teología feminista comunica *la buena noticia de la igualdad fundamental entre todos los seres humanos*. Una afirmación que no es “teórica”, “universal” o “abstracta”, sino que considera los sujetos concretos –las mujeres– en sus condiciones particulares de sexo, raza y condición social. Si en los inicios de esta teología se proclamó la necesidad de mirar la realidad humana desde la perspectiva de la mujer, hoy se exige una resignificación de su ser y misión, al igual que la del varón, y su trabajo va mucho más allá de esa etapa inicial. Toda la teología está llamada a reconstruirse y a dejarse enriquecer con las nuevas categorías de análisis que ha incorporado esta teología y que permiten una nueva visión, más integral de la revelación divina, y su sistematización teológica actual.

En realidad todo trabajo teológico es un “programa de acción”. La teología feminista latinoamericana implica una postura existencial, una transformación de mentalidades y estructuras, un partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla. Su desarrollo y consolidación contribuye decisivamente en devolver el lugar negado a las mujeres por tantos siglos y favorece su mayor desarrollo integral, al mismo tiempo que incorpora a los varones en esta misma búsqueda. Compromete a los dos géneros en la construcción de un mundo que hace presente de manera más clara el Reino de Dios no solo como una exigencia ética, sino como imperativo de la fe en el Dios creador del género humano, varón y mujer, a los que les confió el devenir de la historia. Solo una humanidad que reconozca la dignidad fundamental de todos los seres humanos puede realizar el designio salvífico de Dios de llevar todo a su plenitud, cristificando en Él toda la realidad.

Finalmente, es importante anotar que la teología feminista latinoamericana no es tarea de las mujeres. Tiene que ser un empeño común, sumando esfuerzos y apelando continuamente a la autenticidad humana y evangélica de nuestro ser teólogos, teólogas y personas de fe porque lo que está en juego no es una realidad particular, una teología contextual o un movimiento social, sino el género humano llamado a ser imagen y semejanza de Dios Trinidad.

Dijimos al inicio que en Medellín se afirmó la igualdad fundamental entre varón y mujer y la legitimidad de reclamar ese derecho. Todo el camino feminista que hemos trazado ha perseguido hacerlo posible. Mucho se ha avanzado, falta mucho más. Que el impulso liberador de Medellín y la esperanza que engendró, hace 50 años, sea hoy un nuevo impulso para no detener el paso sino para dar muchos más. Un trabajo teológico feminista que promueva la identidad y reconocimiento pleno de las mujeres en todas las instancias es signo de ese reino anunciado por Jesús, que no hace diferencia entre “judío y griego, esclavo y libre, entre varón y mujer, porque todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús” (Gl 3,20).

TEOLOGÍAS INDIAS – POTENCIAL LIBERADOR Y DESAFÍO INTERCULTURAL

Birgit Weiler

Reflexiones introductorias

Al presentar mis reflexiones sobre las teologías indias, lo hago no siendo indígena. Como teóloga estoy desde hace años en contacto con dos pueblos originarios, awajún y wampis, que viven en la Amazonía peruana cerca de la frontera con Ecuador,¹ y periódicamente con teólogos y teólogas representantes de las teologías indias.² Trato de seguir el desarrollo de las teologías indias a través de la lectura de las respectivas publicaciones. En mi relación con hombres y mujeres, jóvenes y niños en los dos pueblos indígenas ya mencionados, particularmente en las comunidades cristianas, tanto mi vivencia de la fe y mi espiritualidad como también mi reflexión teológica han sido enriquecidas de muchas maneras por la espiritualidad, los modos de expresar y celebrar la fe en Dios y por los puentes que los awajún y wampis han construido entre sus tradiciones religiosas ancestrales y su sabiduría, por un lado, y la Palabra de Dios en la Biblia y el seguimiento de Jesús, por el otro lado. Participo en una iglesia local, el Vicariato San Francisco Javier de Jaén (Perú), especialmente en la Zona Pastoral de Selva, donde la iglesia está comprometida en el diálogo intercultural e interreligioso con ambos pueblos.

Por ello me acerco con un profundo respeto y auténtico interés a las teologías indias, consciente de que mi acercamiento al rico y complejo mundo cultural y religioso indígena solo puede ser aproximativo y siempre será limitado. Quiero aclarar al inicio que mis reflexiones se refieren a las teologías indias cristianas. Entiendo mis deliberaciones como queriendo ofrecer una pequeña contribución al diálogo con las teologías indias y sus representantes, un diálogo que requiere ser continuado y profundizado. Por respeto a los y las representantes de las teologías indias quiero dar un gran espacio a sus

¹ Las reflexiones expuestas aquí se basan en mi artículo “El Buen Vivir y su potencial profético. Reflexiones a partir del encuentro con los pueblos awajún y wampis del Perú”, *Revista Spiritus*, edición hispanoamericana 57 (2016): 27-40.

² Se usa también el término genérico “teología india” pero en realidad solo existen teologías indias en plural.

voces citando textos que expresan sus reflexiones teológicas. El título de mi ponencia supone que hay un potencial liberador en las teologías indias; pero surge la pregunta: ¿en qué consiste?

Me viene a la memoria una experiencia que tuve el año pasado en una reunión de la Red Eclesial Panamazónica en Quito, Ecuador. El tema principal de dicha reunión fue: ¿cómo construir una Iglesia con rostro amazónico e indígena? En la reunión en Quito participaron representantes de diversos pueblos originarios de la Amazonía. Cuando en el transcurso del tiempo nos conocimos más y creció la confianza, llegó el momento en que varios indígenas contaron lo que hace solo 40 o 30 años en distintos lugares había sucedido con sus madres y padres que estudiaban en colegios de la Iglesia católica para la población indígena. Se les había prohibido estrictamente hablar en su propia lengua. Muchos de los padres y madres de los participantes indígenas habían hecho la experiencia traumática, siendo todavía niños, de que al hablar a veces en su propia lengua y ser descubiertos en el acto los habían sancionado severamente, incluso con fuertes castigos físicos. Los testimonios que escuché en aquella reunión me impactaron profundamente, pues quitar a una persona la posibilidad de expresarse en su lengua implica una desvalorización de su cultura y visión particular del mundo. Como nos lo recuerda Herta Müller, escritora y Premio Nobel de Literatura, “cada lengua ve el mundo de manera diferente y ha encontrado todo su vocabulario a través de esta visión distinta. En cada lengua hay ojos diferentes en sus palabras”.³ De manera similar afirma Carlos Lenkersdorf (fallecido en 2010), investigador de la lengua y cosmovisión de los maya-tocholabales, que las personas generan en su lengua palabras para poder decir algo sobre el mundo según lo perciben desde su perspectiva, que difiere de las perspectivas de otras lenguas.⁴ Por ello es tan importante que haya libertad y respeto para que las personas de los diferentes pueblos y culturas puedan expresar en la propia lengua su visión del mundo, incluyendo su visión religiosa y espiritual de la realidad.

Además, a lo largo de los siglos los pueblos originarios del continente de América Latina muchas veces fueron silenciados y no se atrevieron a hablar de sus experiencias religiosas y prácticas espirituales, ya que la mayoría de los misioneros no solo consideró el pasado de los pueblos autóctonos como irrelevante para la historia de la salvación, sino que lo vio como un obstáculo para la transmisión y aceptación de la “verdadera religión”.⁵ Así lo recalca en forma crítica Paulo Suess. Teniendo presente este dato, se puede entender lo que significó el fenómeno histórico y social de la así llamada “irrupción de los indígenas” en la segunda parte del siglo pasado: representantes de los pueblos originarios se hicieron visibles en la sociedad, exigieron respeto por su lengua y cultura que difieren de las otras culturas, y hablaron con voz propia y ya no representados por otros. Los obispos reunidos en Aparecida interpretaron la emergencia de los indígenas y afroamericanos en la sociedad y en la Iglesia como

un kairós para profundizar el encuentro de la Iglesia con estos sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con su cosmovisión, sus valores y sus identidades particulares, para vivir un nuevo Pentecostés eclesial.⁶ (DA 91)

³ Herta Müller, *Heimat ist das, was gesprochen wird. Rede an Abiturienten* (segunda edición), Gollenstein Verlag, Merzig 2009, 15.

⁴ Cf. Carlos Lenkersdorf, *Leben ohne Objekte. Sprache und Weltbild der Tojolabales, ein Mayavolk in Chiapas*, IKO Verlag, Frankfurt a. M. 2000, 15.

⁵ Cf. Paulo Suess, “Pluralismo y misión. Por una hermenéutica de la alteridad”, en *Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso (por los muchos caminos de Dios IV)*, eds. José María Vigil, Luiza Tomita y Marcelo Barros, Editorial AbyaYala, Quito 2006, 65.

⁶ Documento conclusivo de Aparecida, en adelante DA.

Algo muy significativo que manifestó el emerger de los indígenas en la Iglesia católica fue el cambio consciente en la designación: se pasó de la así llamada pastoral indigenista a la pastoral indígena. Como lo constata el obispo de Jalapa, Guatemala, monseñor Julio Cabrera Ovalle, eso significó pasar “de la evangelización pensada por los no indígenas (indígenas como objeto), a la evangelización hecha por los mismos indígenas (indígenas como sujeto)”.⁷

Potencial liberador de las teologías indias: algunos ejemplos

En las teologías indias cristianas los hombres y mujeres miembros de los pueblos originarios de América Latina elaboran una expresión autóctona de la fe cristiana basada en “la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América Latina”.⁸ Lo hicieron en su lenguaje, que incluye metáforas y narraciones, y a través de sus ritos, que son un lenguaje expresado en la acción. En ello se manifiesta el potencial liberador de las teologías indias al hacer una relectura de las fuentes de la fe cristiana. Representantes de las teologías indias, como por ejemplo Eleazar López, resaltan que se trata de

un nuevo modo de hacer teología como los indios, es decir, presentando, a partir de nosotros mismos y de nuestra sabiduría, lo que creemos sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos; sin aislarnos ni separarnos de los demás, pero asumiendo con gozo en la comunión nuestra identidad/alteridad.⁹

También afirma que las teologías indias “son como la gramática con que los indios organizamos nuestro saber de Dios [...]”. En ese sentido las teologías indias son un convite de fiesta donde compartimos las flores y frutos de nuestro estar y actuar con Dios”.¹⁰

En el fundamento de las teologías indias cristianas está la convicción de fe (“*Glaubensüberzeugung*”) de que “Dios-Misterio [...] se ha revelado concretamente a los pueblos indígenas en sus propias categorías autóctonas, aquella experiencia de encuentro con el mismo Dios uni-trino, tri-uno, a través de sus propias expresiones culturales y tradiciones religiosas”. Es una revelación de Dios que tiene su expresión plena en Jesucristo pero que ya está también presente “–de algún modo– en los mismos símbolos culturales, por la misma gracia de Dios y el Espíritu del Hijo dador de vida”.¹¹

Hay otras dimensiones de las teologías indias que contienen un potencial liberador al ampliar miradas muy estrechas o al nombrar lo que en otras teologías hasta el momento ha estado más al margen o en el trasfondo. En lo que sigue mencionaré algunas.

Las teologías indias se elaboran en las comunidades indígenas cristianas; son expresión de una reflexión comunitaria sobre la vivencia de la fe cristiana siendo indígena. Los teólogos y teólogas indígenas consideran que su tarea consiste en acompañar al pueblo de Dios en el proceso de articular sus reflexiones sobre la fe cristiana, sistematizarlas y ponerlas en diálogo con teologías de otros contextos

⁷ Julio Cabrera Ovalle, “Informe y análisis de los esfuerzos de la Teología India”, en *Emergencia Indígena: Desafío para la Pastoral de la Iglesia. Teología India*, ed. Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), tomo 1, Bogotá 2006, 118.

⁸ Gerardo Flores, “Algunos aspectos importantes de la teología india (19 de abril de 1996)”, en: <http://www.curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/67-algunos-aspectos-importantes-de-la-teologia-india> (25.07.2018), 2.

⁹ Eleazar López, “Teologías Indias en la Iglesia, métodos y propuestas”, en *Emergencia Indígena: Desafío para la Pastoral de la Iglesia. Teología India*, ed. Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), tomo 1, Bogotá 2006, 84.

¹⁰ *Ibidem*, 67.

¹¹ Roberto Tomichá, “Revelación y pueblos originarios. Algunas consideraciones”, en *5. Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, ed. Celam, tomo 5, Bogotá 2015, 129-154, 133.

culturales. Para los representantes de las teologías indias la dimensión comunitaria en la elaboración de la teología es muy importante. Con ello nos recuerdan que el teólogo o la teóloga necesita el vínculo con una comunidad, pues su reflexión se enriquece por las inspiraciones, lecturas de la realidad desde la fe cristiana en diálogo con las tradiciones religiosas de los pueblos originarios, por las búsquedas en la fe y los testimonios de fe. Advierten de dos posibles peligros o tentaciones en el trabajo teológico, la autosuficiencia y el individualismo, ambos muy presentes en las culturas dominantes en nuestras sociedades. Para los representantes de las teologías indias, el trabajo teológico en gran parte es un trabajo comunitario y mayormente no solitario.

Las teologías indias no son especulativas, sino concretas y vivenciales; se hacen desde la vida cotidiana de las personas, que es el lugar del encuentro con Dios. En estas teologías, la encarnación de Dios en Jesús y con ello la dimensión del cuerpo presente en la relación y comunicación con Dios, con los demás y con la tierra son muy importantes. Al leer textos de teologías indias uno nota muy pronto que no se usa un lenguaje abstracto sino simbólico, metafórico, narrativo y poético. Eleazar López comenta al respecto que estos lenguajes son tan valorados por los pueblos indígenas y por quienes elaboran las teologías indias porque permiten expresar y transmitir no un saber frío y distante, sino “un saber caliente y picante de Dios, a quien conocemos no sólo con la mente, sino [también] con el corazón y la vida entera”.¹² En esta cita se aprecia la dimensión afectiva y corporal en el lenguaje que usan mayormente las teologías indias. Para los y las representantes de estas teologías el lenguaje teológico incluye también los ritos. En ellos se hace teología. Es teología hecha a través del lenguaje del cuerpo y las acciones realizadas con el cuerpo. Involucra a la persona en todo su ser y con todos los sentidos del cuerpo.

Dichas teologías se caracterizan también por ser muy integrales e integradoras de las diferentes dimensiones de la realidad. No hay dualismos como el de entre cuerpo y alma, materia y espíritu, sagrado y profano, y no hay una visión segmentaria de la realidad. Más bien hay una clara conciencia de que “todo está relacionado”, una conciencia y convicción muy apreciada y asumida por el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'* (LS 70, 92, 120, 142). En ello hay un llamado a dejarnos liberar al superar una visión muy fragmentaria de la realidad que no es capaz de percibir las múltiples conexiones, interrelaciones e interdependencias.

Se puede observar que en las teologías indias hay una fuerte conciencia de Dios como Misterio insondable e inefable, además de un profundo respeto por este Dios, quien es cercanía y trascendencia a la vez. La afirmación de Eleazar López es representativa de muchas de las teologías indias al respecto: “No pretendemos atrapar a Dios en nuestros limitados conceptos, sino, todo lo contrario, buscamos con el rito y la palabra liberarlo [es decir, de nuestros conceptos estrechos] para que Él nos libere”.¹³

Llama la atención que muchos pueblos originarios, desde tiempos ancestrales, tienen la práctica religiosa de hacer camino tanto exterior como interiormente para el encuentro con un ser superior o divino; por ejemplo, la búsqueda de visiones de un ser superior para obtener mayor claridad sobre el propio sentido y rumbo en la vida. Esta visión está estrechamente vinculada con un camino que hay que hacer.

En este sentido, es interesante notar que en los tiempos pasados muchos de los pueblos indígenas fueron nómadas. Por ello el teólogo indígena Roberto Tomichá Charupá piensa que en muchas teologías indias el nomadismo, es decir, la noción y experiencia de que “Dios se revela en el movimiento y la incertidumbre, [puede considerarse] como principio metodológico y estilo teológico”.¹⁴ Por esta

¹² López, “Teologías Indias en la Iglesia”, 68.

¹³ *Ibidem*, 67.

¹⁴ Tomichá, “Revelación y pueblos originarios”, 149.

razón, “como presupuesto, método y actitud de vida es preciso un acercamiento dinámico y plural al Misterio, que está más allá de las aparentes finezas y sutilezas académicas o proyectos personales, institucionales y eclesiales”.¹⁵ Para las teologías indias eso tiene implicancias para su comprensión de lo que significa hacer teología, pues no entienden su proyecto como algo que ya está plenamente definido y cerrado, sino como una teología en proceso que sigue generándose. Como lo enfatiza Roberto Tomichá, la teología india es, “por naturaleza y vocación específica, dinámica, nomádica, itinerante, tanto en lo geográfico-social como especialmente en lo interior-mental”.¹⁶ Requiere de apertura al Espíritu y libertad interior para explorar, en fidelidad al Evangelio y con valentía, nuevos caminos para vivir con coherencia la fe cristiana en el seguimiento de Jesús y en comunidad eclesial. Esta conciencia se trasluce en el Documento Preparatorio para el Sínodo de la Amazonía (octubre de 2019) en Roma, pues se afirma que

urge evaluar y repensar los ministerios que hoy son necesarios para responder a los objetivos de “una Iglesia con rostro Amazónico y una Iglesia con rostro indígena” y que [...] en esta línea es preciso identificar el tipo de ministerio oficial que puede ser conferido a la mujer, tomando en cuenta el papel central que hoy desempeñan las mujeres en la Iglesia amazónica.¹⁷

Se reconoce que “los nuevos caminos tendrán una incidencia en los ministerios, la liturgia y la teología (teología india)”.¹⁸

En las teologías indias está muy presente la cosmovisión y antropología indígena, en la cual toda vida es siempre vida en relación. Por ello las relaciones con Dios, con las otras personas en la familia, la comunidad, el pueblo, etc., y con la tierra o el territorio son fundamentales y constitutivas para ser realmente humano, a la vez que estas relaciones están estrechamente interconectadas. Ello es fundamental para la percepción de Dios y facilita mucho a los cristianos indígenas un acceso al misterio del Dios uno y trino. En las teologías indias se hace hincapié en el hecho de que en las culturas y tradiciones indígenas ancestrales la relacionalidad es un acceso muy importante al misterio de Dios, y en que Jesús dio testimonio en palabras y hechos de que Dios es un Dios en relación. Por ello es un Dios que comunica su amor sin límites a todas las personas y a la creación entera, haciéndolas participar de su vida divina que es vida en plenitud. Desde la cosmovisión integral de los pueblos originarios, muy presente en las teologías indias, ellas insisten en que “Dios se ha revelado en la ecohistoria”.¹⁹ Esta lectura está también presente en la encíclica *Laudato Si'* al hablar de la “comunidad trinitaria” (LS 239) a cuya imagen el mundo fue creado y por ello es “una trama de relaciones” (LS 240).

En las teologías indias se expresa la sabiduría indígena ancestral de que la tierra no se debe maltratar; ella no es un objeto expuesto al libre albedrío de los seres humanos, sino que es un gran organismo vivo y nos brinda a nosotros, las personas humanas, el sustento para vivir. Los pueblos originarios sufren de la lógica violenta presente en el modelo económico dominante a nivel global que busca instrumentalizar todo, transformándolo en mercadería ofrecida en los mercados nacionales e internacionales con el fin de aumentar al máximo las ganancias económicas, alentar un consumo desenfrenado sin tener realmente presentes los fuertes impactos negativos sobre las personas

¹⁵ Ibidem, 150.

¹⁶ Ibidem, 151.

¹⁷ Documento Preparatorio para el Sínodo de los Obispos, “Asamblea especial para la Región Panamazónica, Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral, Ciudad del Vaticano, 08 de junio de 2018”, en: <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/06/08/panam.html> (04.04.2019), n.º 14.

¹⁸ Ibidem, n.º 15.

¹⁹ Tomichá, “Revelación y pueblos originarios”, 143.

y comunidades, las relaciones en las sociedades y la naturaleza. Las teologías indias articulan el conocimiento sabio en las diversas culturas indígenas de que una actitud irrespetuosa y violenta hacia las otras personas y hacia la tierra tiene una misma raíz, es decir, una actitud violenta hacia la vida, pues el corazón es uno solo. Esta conciencia, muy presente en las culturas indígenas y muy en consonancia con la visión integral del ser humano en la antropología bíblica hebrea, se encuentra también expresada en *Laudato Si'* (LS 92).

Las diferentes teologías indias hacen una crítica profética y radical (en el sentido de “hasta las raíces”) del modelo económico dominante y de su visión inadecuada y sesgada, y por ello desastrosa en sus consecuencias, del “desarrollo” y “progreso”; lo hacen desde sus fuentes y las tradiciones espirituales y sabidurías indígenas, así como desde la Palabra de Dios y las enseñanzas sociales de la Iglesia. Ponen de manifiesto que, por los impactos que generó, este modelo nos ha conducido al estado crítico de nuestro planeta que corre de manera creciente el peligro de sufrir un cambio climático incontrolable y, en consecuencia, un colapso ecológico. Por ello las teologías indias usan muchas veces una terminología profética, y por la misma razón drástica, al decir que en el caso del sistema económico dominante se trata de un sistema de muerte, a costa de las personas, sobre todo de las más empobrecidas, y de la tierra. En las teologías indias se ha articulado la conciencia también expresada en *Laudato Si'* de que “entre los pobres más abandonados y maltratados está nuestra oprimida y devastada tierra” (LS 2).

Teologías comprometidas con el Buen Vivir indígena

En la lectura de la historia hecha por las teologías indias hay un vínculo estrecho entre la subyugación, el maltrato y la explotación de los pueblos originarios y el maltrato y la explotación hasta sobreexplotación de la tierra desde los tiempos de la Conquista y la Colonia hasta el presente. Por ello, estas teologías se entienden como una “voz de resistencia y de lucha, de la memoria histórica de los pueblos” que incluye la memoria dolorosa de “la conquista y del encuentro desigual entre dos mundos”. Pero dichas teologías no son solo de resistencia. Más bien, así lo recalca Eleazar López, “hacer teología india es asumir con pasión la tarea de defender la vida de todos: hombres y mujeres, plantas y animales, ríos y bosques como proyecto de Dios”.²⁰ Por ello las teologías indias están muy comprometidas con el Buen Vivir²¹ que siempre es un Buen Convivir, estrechamente vinculado con un “buen hacer”. Como lo comenta la teóloga guatemalteca Ernestina López Bac, el Buen Vivir es “un Proyecto que otros pueblos viven y expresan de otras muchas maneras pero que coinciden en los mismos ejes fundamentales”.²² A la vez afirma que

el Proyecto [del Buen Vivir] es un proyecto de vida que se va recreando de generación en generación. Hunde sus raíces en la sabiduría y experiencia de los antepasados, pero se va renovando y actualizando

²⁰ López, “Teologías Indias en la Iglesia,” 84.

²¹ El VII Encuentro Continental de Teología India que se realizó del 14 al 18 de octubre de 2013 en la ciudad de Pujulí, Provincia Cotacachi, Ecuador, tenía como tema central el Buen Vivir.

²² Ernestina López Bac, “El nuevo amanecer: un grito de ‘buen vivir/buen convivir’. 21 de marzo de 2014”, en: <http://www.alainet.org/es/active/72310> (26.07.2018); Ernestina López Bac, “Dios descubre su rostro y su corazón en la vida de los pueblos. 06 de abril de 2014”, en: <http://vidanueva.co/214/04/06/ernestina-lopez/> (25.07.2018), 1.

para que las nuevas generaciones puedan acogerlo y hacer frente a los proyectos de muerte y exterminio a los que son sometidos estos pueblos.²³

En la comprensión de los pueblos indígenas es imprescindible para el Buen Vivir que la persona viva en relaciones de respeto y armonía con la familia y la comunidad, así como con Dios Padre-Madre, con la tierra y los otros seres vivos (no-humanos). La realización del proyecto del Buen Vivir, que es un proceso con sus avances y retrocesos, sus logros y luchas, es parte de la “valiente revolución cultural” (LS 114), es decir, de una transformación radical de nuestro modo de entender y practicar la economía, de producir y consumir, así como de nuestro estilo de vida. Es lo que el mundo necesita para poder encontrar una salida de la grave crisis cultural, social y ecológica. En este contexto, monseñor Naranjo Tovar, obispo de Latacunga, Ecuador, enfatiza que la sabiduría de los pueblos originarios

que se expresa en el Proyecto del Buen Vivir ha sido y sigue siendo alternativa para la sociedad que mira solamente el crecimiento económico como sinónimo de vivir mejor. Desde esta perspectiva Jesucristo nos manifiesta: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia”.²⁴

El quehacer teológico en un contexto dramático

En los diálogos teológicos realizados periódicamente entre representantes de las teologías indias, teólogos y teólogas no indígenas, obispos y representantes de la Congregación para la Doctrina de la Fe organizados por el Consejo Episcopal Latinoamericano (en adelante Celam) y en otros espacios de diálogo, han surgido varias preguntas sobre la teología india, sus métodos y expresiones, como por ejemplo la pregunta de si el término “teología” es adecuado, si no sería más indicado hablar de “sabiduría indígena”, qué lugar tienen las tradiciones religiosas ancestrales y precristianas en relación con la Palabra de Dios y la revelación de Dios en Cristo, preguntas acerca de la identidad cristiana de la reflexión teológica, etc. Respecto a estas preguntas planteadas coincido con Paulo Suessen en que es importante tener presente el contexto actual en que viven los pueblos indígenas en América Latina, pues en este momento histórico los pueblos indígenas en los distintos países de nuestro continente “están amenazados en su existencia física, cultural y espiritual; en sus modos de vida; en sus identidades; en su diversidad” (DA 90). En muchísimos casos sus territorios ancestrales han sido ocupados, dados en concesión a empresas y explotados. “Algunas comunidades indígenas se encuentran fuera de sus tierras porque estas han sido invadidas y degradadas, o no tienen tierras suficientes para desarrollar sus culturas” (DA 90). Muchos pueblos indígenas experimentan que su proyecto de vida está en riesgo y con ello su futuro. “La globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes” (DA 90), pues en muchos casos se trata de una “colonización y destrucción de sus culturas”.²⁵ Ante esta situación vale preguntarnos qué significa eso en relación con la búsqueda de respuestas a las preguntas planteadas por los “puntos neurálgicos de la Teología India”²⁶ y los debates

²³ Cf. *ibidem*.

²⁴ Mons. Naranjo Tovar, citado en José Septién, “Teología indígena. Una Iglesia que conserve la identidad de los pueblos originarios”, en: aleteia.org/2013/10/2018/teologia-indigena-una-iglesia-que-conserve-la-identidad-de-los-pueblos-originaarios (26.7.2018), 1.

²⁵ Paulo Suess, “Camino abiertos en la teología de la revelación”, en *5. Simposio de Teología India. Revelación de Dios y Pueblos Originarios*, ed. Celam, tomo 5, Bogotá 2015, 156.

²⁶ *Ibidem*, 156.

correspondientes. ¿Qué relevancia tienen nuestras reflexiones teológicas para fortalecer a los pueblos en su resiliencia y sus luchas para sobrevivir?²⁷ En su encuentro con los pueblos indígenas en Puerto Maldonado en la Amazonía peruana, el papa Francisco dijo a los representantes de las comunidades nativas: “La Iglesia no es ajena a vuestra problemática y a vuestras vidas, no quiere ser extraña a vuestra forma de vida y organización”.²⁸ Recalcó que “la Amazonía, además de ser una reserva de la biodiversidad, es también una reserva cultural que debe preservarse ante los nuevos colonialismos”.²⁹

Valorar la teología india

La teología india en general surge desde la participación activa de catequistas y muchos otros agentes pastorales indígenas en la inculturación y transmisión de la fe cristiana en las lenguas y culturas de los pueblos originarios. Recoge y sintetiza las reflexiones y propuestas litúrgicas y pastorales de muchos. Por ello, en dichas teologías se refleja el esfuerzo serio y el compromiso sostenido por identificar las semillas del Verbo en las culturas y tradiciones religiosas de las comunidades indígenas. Este trabajo cuidadoso puso de manifiesto que no solo hay “semillas”, sino en muchos casos ya existen múltiples frutos maduros, como lo evidencia el testimonio de una fe viva y comprometida en muchas comunidades cristianas indígenas. Eleazar López lo resume de la siguiente manera: “Lo que hoy llamamos teologías indias cristianas reconoce que ya se está dando una inculturación o apropiación indígena del Evangelio y de la Iglesia”.³⁰ Precisamente, así lo afirma Roberto Tomichá: “La relectura cristiana de la vivencia indígena es uno de los aportes de las teologías amerindias, en cuanto propuesta teológica³¹ en el concierto de la catolicidad (universalidad) de una Iglesia plural”.³² Con lo dicho se vincula el reconocimiento de “la subjetividad de los pueblos indígenas para la inculturación de su universo religioso y la descolonización de la propia Iglesia”.³³ Como ya lo mencionamos en la primera parte de nuestra reflexión, los pueblos originarios no son solo “destinatarios de la misión y de la revelación cristiana, sino también interlocutores”³⁴ y protagonistas de la inculturación de la fe en sus respectivas culturas. Reconocer a los pueblos indígenas como sujetos no es ni debe ser una mera estrategia pastoral o misionera, “más bien es inherente a los imperativos del Evangelio”,³⁵ como lo señala Suess. En su visita al Perú, el papa Francisco dijo con profunda convicción: “Necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las iglesias locales amazónicas”.³⁶ Sus palabras brotaban desde su gran aprecio por lo que estos pueblos pueden dar a la Iglesia por sus sabidurías, su espiritualidad y vivencia de la fe cristiana desde sus culturas.

Como nos enseña la experiencia, ello requiere de un diálogo intercultural sostenido entre representantes de las teologías indias, teólogos y teólogas, así como con obispos y representantes de la

²⁷ Ibidem, 156.

²⁸ Papa Francisco, “Discurso en el encuentro con los pueblos de la Amazonía (Puerto Maldonado) el 19 de enero de 2018,” en *El Papa Francisco en el Perú. Un mensaje de esperanza*, ed. Organización de Universidades Católicas de América Latina-Región del Perú (Oducal), Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2018, 21-28, 27.

²⁹ Ibidem, 26.

³⁰ López, “Teologías Indias en la Iglesia”, 70s.

³¹ Subrayado en el original.

³² Tomichá, “Revelación y pueblos originarios”, 133.

³³ Suess, “Caminos abiertos”, 155.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Papa Francisco, “Discurso en el encuentro con los pueblos de la Amazonía”, 27.

Congregación para la Doctrina de la Fe. En este diálogo se necesita sensibilidad hacia el hecho de que las teologías indias surgen y están desarrollándose en el contexto de un continente donde “la hipoteca del pasado colonial y de su estructura patriarcal”³⁷ todavía está muy presente en las relaciones en la sociedad y la Iglesia, y donde en la actualidad se está dando un proceso de neocolonización económica y cultural. Aquí vale tener presente lo que constató Aníbal Quijano: la colonización como hecho histórico ya pasó pero la mentalidad de la colonialidad todavía está muy presente en nuestras sociedades.³⁸ Esta mentalidad causó y está causando heridas profundas en muchos miembros de los pueblos originarios. Vale recordar que en Aparecida la Iglesia se comprometió a ser una “Iglesia samaritana” (DA 26) que atiende las heridas y pone todo de su parte para remediar las causas, impidiendo así que estas heridas se sigan infligiendo.

Como cualquier diálogo intercultural, también el que se realiza con representantes de las teologías indígenas demanda atención para que en las relaciones haya una cierta simetría e igualdad de condiciones, las que muchas veces no existen sino que necesitan ser creadas. Ello implica de parte de las personas que no son indígenas la disponibilidad a escuchar con respeto profundo, apertura e interés por conocer más a fondo un pensamiento teológico diferente, que en varios aspectos quizás por lo menos al inicio resulte extraño. Es significativo que el papa Francisco en su visita al Perú haya iniciado el encuentro con los pueblos indígenas en la ciudad de Puerto Maldonado diciendo: “He querido venir a visitarlos y escucharlos”,³⁹ y recalcó en reiteradas ocasiones: “Necesitamos escucharlos”.⁴⁰

En los diálogos organizados por el Celam, el obispo emérito de La Verapaz, Guatemala, Mons. Gerardo Flores Reyes, reconoció que el objetivo de llevar el mensaje del Evangelio como mensaje de vida que llegue al corazón de los pueblos indígenas y no indígenas “no se logró en la primera evangelización a causa de la imposición violenta de formas y expresiones culturales del cristianismo europeo”. Afirmó que solo será posible si el mensaje llega a ser inculturado profundamente en las culturas indoamericanas, y recalcó: “Esto solo se logrará escuchando con atención la voz de estos pueblos milenarios”.⁴¹

Me parece importante tener presente en el diálogo intercultural con representantes de teologías indias cuánto empeño y creatividad supuso

la elaboración de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana, una expresión basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América Latina. En realidad busca explicitar lo que durante siglos se ha mantenido en la clandestinidad.⁴²

Al discernir los métodos y contenidos de las teologías indias, recordemos que existen muchas y muy diversas aproximaciones al misterio salvífico de Dios revelado en Cristo. Una revisión atenta de la historia de la teología lo pone de manifiesto. Un testimonio claro de ello es la existencia de los cuatro evangelios. En la historia han surgido diversas teologías, entre ellas las teologías patrísticas que

³⁷ Paulo Suess, “Zum Transfer des Evangeliums in andere Sprachen, Sprechweisen und Lebenswelten”, en *Evangelium und Kultur. Begegnung und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich*, S. J. 2010, eds. Mariano Delgado y Hans Waldenfels, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010, 280.

³⁸ Cf. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), Buenos Aires 2000, 246.

³⁹ Papa Francisco, “Discurso en el encuentro con los pueblos de la Amazonía”, 22.

⁴⁰ *Ibidem*, 27.

⁴¹ Flores, “Algunos aspectos importantes de la teología india”, 6.

⁴² *Ibidem*, 2.

aparte de las diferencias tienen varias características significativas en común con las teologías indias, como por ejemplo el lenguaje altamente metafórico, simbólico y narrativo. La historia nos recuerda también que, en ningún caso de la inculturación de la fe y de la reflexión teológica que acompaña estos procesos respectivos, el Evangelio “ha existido de manera desencarnada sin una expresión cultural concreta que ha asumido a lo largo de los siglos de las diversas culturas en las que se ha expresado entre tantos pueblos de la tierra (ver *Catechesi tradendae*, 53)”.⁴³ Como lo señala Jonathan Tan, la misión *ad gentes* impulsada por el Vaticano II no se realiza desde un lugar transcultural, que no existe, sino que se realiza siempre en contextos concretos intergentes, es decir, en un proceso de comunicación y comprensión mutua (“*Verständigung*”) en el testimonio ofrecido en palabras y acción.⁴⁴ Lo dicho sucede en procesos interculturales. La partícula “inter” indica un espacio intermedio que en relaciones interculturales a menudo resulta ser un espacio de mucha creatividad y generatividad de vida y de algo nuevo que antes todavía no existía, sino que es generado en este proceso. Por ello el adjetivo intercultural apunta hacia un proceso creativo y dinámico.

Teologías elaboradas en las periferias

Las teologías indias son desarrolladas por representantes de pueblos y comunidades cristianas indígenas en las periferias de las sociedades latinoamericanas, es decir, en pueblos y comunidades cuya lengua, cultura y religión fueron menospreciadas a lo largo de siglos, y también en muchas partes de la Iglesia católica. Es llamativo que en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* el papa Francisco haya dado un lugar destacado a la periferia. Llama a tener la valentía de salir de los lugares geográficos y mentales, conocidos y cómodos, y de las propias seguridades para trasladarse interior y exteriormente a otro lugar, no del centro sino de la periferia, para percibir el mundo desde esta perspectiva. Para una aproximación adecuada a las teologías indias, en busca de una mayor comprensión de ellas y de sus preocupaciones e inquietudes, este movimiento exterior e interior es necesario. Va de la mano con el esfuerzo por superar el eurocentrismo en la teología –lo mismo vale también para Norteamérica–. El eurocentrismo se expresa en el pensamiento de que “la teología se desarrolló durante tantos siglos dentro de la cultura europea, que los conceptos adoptados para posibilitar un diálogo del pensamiento europeo con la fe cristiana son los más válidos, y en última instancia, los únicos posibles para una expresión teológica de la fe”.⁴⁵ Hace años Edward Schillebeeckx ya había criticado claramente una posición presente entre teólogos de Europa, la posición de “que sin duda la teología de las iglesias de occidente es superregional, universalmente válida e inteligible para cada ser humano, independientemente de la cultura a la que pertenece”,⁴⁶ pues desde esta posición no pocas veces se juzga a teologías no europeas como poco ilustradas, no suficientemente sistemáticas y académicas y padeciendo además otras deficiencias notables. En estos juicios no se toma en cuenta el que otros contextos requieren métodos y epistemologías en relación con sus respectivos contextos culturales y

⁴³ *Ibidem*, 7.

⁴⁴ Cf. Jonathan Tan, “*Missio Inter Gentes*”, en *Intercultural Mission*, eds. Lazar Stanislaus y Martin Üffing, Steyler Missionswissenschaftliches Institut, Sankt Augustin 2015, 187-200.

⁴⁵ Stefan Silber, *Fermento de otro mundo posible. Reflexiones sobre la Iglesia y Dios en el mundo de hoy*, Online Self Publishing Book & eBook Company Sailauf (Alemania), Lulu 2015, 165.

⁴⁶ Edward Schillebeeckx, “Vorwort”, en Robert J. Schreiter, *Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung. Regionaler Theologien*, Pustet Verlag, Salzburg 1992, 8.

religiosos y por ello diferentes.⁴⁷ Para que miembros de los pueblos indígenas realmente puedan ser sujetos en la Iglesia y en el hacer teológico, es necesaria una “descolonización de la teología en favor de la vida de los pueblos indígenas”.⁴⁸

Teologías en proceso de elaboración

Las teologías indias están en pleno proceso de elaboración. Al estar estrechamente vinculado con la creciente inculturación de la fe cristiana en los universos culturales de los pueblos originarios, es un proceso complejo y en profundidad que demanda tiempo. Requiere un discernimiento permanente, “fino y laborioso” (encíclica *Redemptoris Missio* 54) en un diálogo intercultural y por ello en condiciones de igualdad.

Vale notar que con base en los diálogos realizados hasta el presente se avanzó en aclarar varios puntos neurálgicos. Por la limitación del espacio quiero mencionar solo dos ejemplos: Eleazar López aclaró lo siguiente:

Con las teologías indias no pretendemos un retorno romántico a las religiones indígenas prehispánicas; pero ellas son un referente obligado de nuestra identidad más profunda. Con las teologías indias cristianas no buscamos contraponer o suplantar textos de las Sagradas Escrituras con mitos de la tradición indígena; pero buscamos que a estos mitos y creencias de nuestros pueblos se les dé el lugar que les corresponde en nuestra vivencia y celebraciones de fe.⁴⁹

En ello se pone énfasis en las teologías indias en la conciencia de que todas las culturas, incluyendo las de los pueblos originarios, al entrar en relación con el Evangelio, requieren también de un trabajo de purificarlas de lo que se antepone a los valores del Reino de Dios. Y en relación con la pregunta acerca de cómo entienden su quehacer teológico y la identidad de esta teología, afirma con mucha precisión:

Lo que nos toca a los que hemos iniciado el diálogo abierto es confrontar nuestra experiencia religiosa y nuestras reflexiones teológicas con la fuente indígena y la cristiana, de manera seria y creativa. Cuidando de que ninguna de las tradiciones pierda fuerza o identidad en el diálogo. Los que hemos entrado en diálogo tenemos la responsabilidad de conciliar los “dos amores”: amor a nuestras culturas y amor a la Iglesia.⁵⁰

Los obispos de las diversas iglesias locales tienen una importante misión en acompañar estos procesos.

El diálogo realizado con respeto mutuo y a la vez con franqueza brinda el espacio para interpelarse mutuamente en la búsqueda de la verdad en los temas sensibles y disputados. Será un reto permanente encontrarse en un nivel de iguales, hermanos y hermanas en la fe. Ello pide un empeño continuo en el cuidado de las relaciones y una escucha mutua, paciente y profunda, que busca primero entender

⁴⁷ Cf. Silber, *Fermento de otro mundo posible*, 166s.

⁴⁸ Suess, “Caminos abiertos”, 157.

⁴⁹ López, “Teologías Indias en la Iglesia”, 84.

⁵⁰ *Ibidem*, 77; Eleazar López dio esta ponencia por primera vez en el Encuentro Ecueménico de Teologías Indias en Oaxaca, México, en abril de 2002.

al otro antes de interpelarlo. El diálogo intercultural implica también aceptar que a veces hay que vivir con preguntas abiertas. Uno de los obispos participantes en los diálogos organizados por el Ceam, monseñor Cabrera Ovalle, al reconocer que en la teología india todavía no todo es claro, dijo: “Lo importante es que se abre un camino nuevo y muy prometedor que, recorrido debidamente, puede dar un fruto no imaginado que enriquecerá tanto a las culturas indígenas como también a la Iglesia”.⁵¹

En la labor intercultural realizada con perseverancia y pasión se puede intuir algo del aleteo del Espíritu Creador, quien puede generar un nuevo Pentecostés. Ciertamente, en el diálogo intercultural con las teologías indias se pone a prueba la vivencia de una genuina catolicidad que se caracteriza por “integridad y plenitud generadas no por imposición sino por intercambio y comunicación”, como lo enfatizó Siegfried Wiedenhofer. Pues “toda cultura propone valores y formas positivas que pueden enriquecer la manera de anunciar, concebir y vivir el Evangelio” (EG 116). Por ello, en las teologías indias hay una profunda valoración de la diversidad en expresar la experiencia de Dios y la vivencia de la fe según las diferentes culturas indígenas y otras. Pues, como lo afirma Ernestina López, “de esta manera, asumiendo la diversidad y testimoniándola, podemos mostrar la verdadera imagen de Dios en nuestros pueblos”.⁵²

⁵¹ Cabrera Ovalle, “Informe y análisis de los esfuerzos de la Teología India”, 122.

⁵² López Bac, “El nuevo amanecer: un grito de ‘buen vivir/buen convivir’. 21 de marzo de 2014”, en: <http://www.alainet.org/es/active/72310> (04.04.2019), 2.

OTRA BIOÉTICA ES POSIBLE. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL *DICCIONARIO LATINOAMERICANO DE BIOÉTICA*

Diego Fonti

Es habitual que las orientaciones principales de teorías, las premisas y la totalidad del lenguaje aceptado de las diversas disciplinas académicas hayan sido formadas por instituciones influyentes ubicadas en los países centrales. Su historia y conceptos, sin importar que fueran parciales o hayan estado concretamente situados, devinieron universalmente paradigmáticos por la cultura académica imperante. Lo mismo pasó con el discurso bioético *mainstream*: nació en los países centrales con sus problemas, perspectivas, argumentos y procedimientos institucionales. Característicos de este paradigma son por caso los documentos y leyes erogados después de un escándalo con impacto internacional como el Código de Núremberg, publicado después de la II Guerra Mundial, los informes sobre los atroces experimentos nazis con humanos y el Informe Belmont redactado luego de que los medios dieran a conocer numerosos experimentos inmorales en EE. UU., sobre todo el estudio de sífilis de Tuskegee. Se debe entender esa amplia lista de documentos, principios y reglas procedimentales en el marco de las instituciones europeas occidentales y norteamericanas: el aparato de salud se comprende como un contrato entre individuos autónomos portadores de derechos personales, frente a condiciones y regulaciones técnicas y legales y con el control del Estado como garante de derechos individuales y comerciales. Se trata de una decisiva perspectiva institucionalizada de la ética y de la salud humana.¹ Si bien la bioética al principio no nació como ética médica o de la investigación –ya que el libro de Potter² se concibió como modelo holista de una ética de la vida, y su antecesor Fritz Jahr argumentaba desde la década de 1920 por una normatividad de la acción humana frente a la totalidad de la naturaleza–,

¹ Esto no significa que no haya preguntas o críticas al interior del sistema institucionalizado. Por ejemplo, las críticas de Viktor von Weizsäcker (*Gesammelte Schriften*, tomo 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987, 221 ss.) al sistema de salud son un caso de esta conciencia. Aunque von Weizsäcker tiene en cuenta otros múltiples elementos sociales, su crítica permanece en el marco de la ética médica.

² Van Rensselaer Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1971.

rápidamente sus problemas principales y sus argumentos retornaron al modelo de las preguntas éticas de la biomedicina clínica y de investigación con el eje puesto en la autonomía individual.

Si bien en esta perspectiva liberal se tienen en cuenta las comprensiones tradicionales del mundo, como por ejemplo las indicaciones religiosas sobre dilemas y decisiones en situaciones límite de la medicina, siempre se exponen de modo solo descriptivo o se las reduce al ámbito privado. Es decir que sus demandas de legitimidad en una discusión pública están fuertemente limitadas. Un ejemplo influyente es la *Encyclopedia of Bioethics* dirigida por Warren T. Reich y publicada su primera edición en 1978.³ Reich era un investigador del Kennedy Institute of Ethics de la Universidad Católica de Georgetown. Muchos bioeticistas de este período surgieron de un trasfondo confesional aunque en una comunidad de “extraños morales”,⁴ lo que puede verse en la *Encyclopedia*. En ella no se puede hablar en general de una bioética religiosa, ya que la bioética asume una base laica que reconoce la multiplicidad de argumentos y posiciones morales, y sin embargo las tradiciones religiosas filosóficas y teológicas tienen un rol: se busca o bien dejar de lado los compromisos religiosos pero manteniendo la validez estructural de sus posiciones morales, o se presentan las descripciones de las tradiciones morales-religiosas concretas para mostrar cómo una persona creyente ha de comportarse ante los dilemas concretos. Si se confronta este modelo con el modo como en los países latinoamericanos se entremezcló el integrismo católico en discusiones públicas para impedir decisiones sobre el bien común en salud –por ejemplo las críticas desde argumentos religiosos a la educación sexual integral oficial o a los proyectos sobre autodeterminación de pacientes terminales incurables, etc.–, se puede pensar a primera vista que esa despolitización y privatización de lo religioso frente a la bioética significa un avance hacia una conciencia más libre y autodeterminada. Pero la reciente historia de la bioética latinoamericana y el documento central del presente capítulo, el *Diccionario latinoamericano de bioética*,⁵ muestran que no se trata de una opción tan simple cuando se estudia el rol que la filosofía y la teología de la liberación tuvieron en él.⁶

Pero antes de exponer este rol y frente a las características mencionadas de la bioética y de la historia de sus efectos, debemos tener en cuenta dos advertencias. Ambas se basan en la misma preocupación de que la bioética, que en los países centrales se consolidó como defensora de la autonomía individual, no se transforme finalmente en un sofisticado instrumento de manipulación de las decisiones personales, del bien social y de la naturaleza, y que esto suceda incluso en sociedades muy liberales y modernas. Por un lado, tenemos la descripción foucaultiana del biopoder en sociedades neoliberales. La vida entera –especialmente la vida humana de los individuos constituidos como población y sus condiciones en relación con la salud, higiene, nacimiento, longevidad, etc., frente al orden político y económico– comienza a comprenderse como regulable en el neoliberalismo en cuanto modelo de planificación para una estructura de mercantilización y consumo.⁷ En segundo lugar, el rol de las religiones se comprende también como parte de o resistencia a ese control, en particular en sociedades latinoamericanas que conocieron el integrismo católico. Esta

³ Warren T. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, Free Press, New York 1978.

⁴ Hugo Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford UP, Oxford/New York 1996, 80.

⁵ Juan Carlos Tealdi (ed.), “Diccionario latinoamericano de Bioética, UNESCO–Red Latino-americana y del Caribe de Bioética, Bogotá 2012”, en: http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001618/161848_s.pdf (26.9.2018) (en adelante DLB).

⁶ A pesar de esta estructura de la *Encyclopedia*, el propio diccionario afirma que ya la obra de Reich rescata “las propuestas de países del Tercer Mundo para prestar atención en bioética a la ética de la pobreza, a la pérdida de recursos para las generaciones futuras, y al desarrollo de medidas efectivas de salud pública”, y a partir de esta situación señala la necesidad de ir más allá de la ética biomédica y abordar cuestiones de salud pública, ambiental, poblacional y animal. También reconoce “la gran distancia producida entre la bioética desarrollada en los países ricos y las preocupaciones bioéticas de los países pobres”. Dicha distancia significaría un doble desafío, por un lado, “la necesidad de pensar la bioética según el ethos de cada región del mundo”, pero este trabajo “ha de comenzar por revisar la teoría tradicional disponible” (DLB 126).

⁷ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2007, 359.

ambigüedad de *laissez faire* y de control minucioso es clara en Latinoamérica, cuya historia de la Iglesia se caracteriza por el vínculo cercano de poderes eclesiásticos y políticos, los que a menudo se opusieron a las demandas y necesidades populares y solo ofrecieron a las transformaciones tecnocientíficas una irreflexiva oposición sin mediaciones.

Ambas advertencias muestran la desconfianza de muchos intelectuales contra la bioética: ella no solo es considerada como un dispositivo del biopoder estatal, sino también como un medio del poder político sostenido por la Iglesia. Esto puede verse en las investigaciones de Juan Marco Vaggione (2012) sobre cómo se dio un cambio en el lenguaje y la política de los sectores conservadores de la Iglesia respecto de las exigencias de derechos sexuales y reproductivos modernos.⁸ Las antiguas prohibiciones y castigos han tomado una nueva figura con la que se acuñaron nuevos significantes. La noción de “cultura de la vida” ha pasado a ser un significante que supuestamente prescinde de antiguos compromisos religiosos y se basaría sobre una aparente explicación científica sin ideología y secular, aprovechando al mismo tiempo las herramientas de la democracia formal. Al mismo tiempo, esta posición pondría de modo maniqueo todo matiz u oposición del lado de la “muerte”.

La exposición de Vaggione no solo desnuda el modelo activista conservador de sectores de la Iglesia, sino algo más profundo. Es, al decir de J. Mujica,⁹ un activismo por el cual la propia bioética en su totalidad queda sospechada de ser un campo de disputa por la tutela y regulación de los procesos vitales con argumentos morales, es decir, de intervención controladora omniabarcante. Al respecto, hay una coherente respuesta de los *think tanks* neoliberales que toman argumentos análogos a los expuestos para defender un mundo sin regulaciones ni compromisos solidarios que impidan las libertades individuales, principalmente la económica. Pero esta respuesta solo termina incentivando lo más oscuro del biopoder: la autorregulación aparente de mecanismos competitivos de la racionalidad económica del lucro, y el sueño naif –o complaciente– de un ordenamiento legítimo a partir de tantos intereses privados.¹⁰ Y la consecuencia lógica es una mayor injusticia social. ¿Hay alternativas a esta dicotomía de una bioética omnidominante, mayoritariamente manejada por intereses religiosos, y una bioética neoliberal autorregulada por el mercado que vincula a individuos formalmente iguales y libres? Este trabajo argumenta que sí y lo hace a partir de la exposición de los aportes que el diccionario aludido –patrocinado por la Unesco y propulsor en general de una bioética laica y postconfesional con capacidad de intervención emancipatoria– recupera de la filosofía y teología de la liberación.¹¹ No se trata aquí de un abodaje detallado y crítico de los autores y conceptos que el diccionario toma ni de cómo los utiliza, sino de reconocer la incidencia estructural de una filosofía y una teología de raíz latinoamericana en un texto que pretende ser una síntesis para una bioética pública desde América Latina. A continuación se presentarán esos aportes a partir de tres categorías de incidencia de la filosofía y teología de la liberación: perspectiva de análisis, cuestiones de método y aportes “materiales”.

⁸ Cf. Juan Marco Vaggione, “La cultura de la vida. Desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos”, *Religião e Sociedade* 32 (2012): 57-80.

⁹ Jaris Mujica, *Microscopio. De la bioética a la biopolítica*, Promsex, Lima 2009, 109.

¹⁰ Por ejemplo, la línea editorial de la Foundation for Economic Education (<https://fee.org>) cuya nefasta coherencia capitalista, individualista y desreguladora incluye no solo la bioética, sino también la ecología, los armamentos, impuestos, etc.

¹¹ Unesco, “Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos, 2005”, en: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (12.04.2019).

La perspectiva de los (diversos) pobres

A modo de introducción, sirven dos citas textuales cargadas de sentido. La primera es sobre Dussel y su propuesta filosófica de una ética de liberación

cuyo punto de partida es una racionalidad material (re)productiva que asume la posición de la “víctima”; es decir, de quien es afectado negativamente por un acto humano, una ley, un orden social. Se sustenta en la vida humana como criterio material de verdad y puntal de una praxis intersubjetiva potencialmente liberadora. (DLB 10)

La referencia tiene muchas aristas significativas, pero aquí vale subrayar una: la vida de las víctimas afectadas por el orden imperante como punto de partida y perspectiva de toda praxis y elaboración teórica. Y esa afeción no es una elaboración teórica, sino un *factum* que condiciona todo pensamiento posterior. La segunda referencia alude a la teología de la liberación, cuyo punto de partida

se desarrolla desde la percepción del juego de poder en la vida social, en cuanto el poder genera dependencia e instrumentaliza la vida de las personas y de grupos sociales completos. En tal contexto, se ubica la pregunta sobre el rostro de Dios y sobre la calidad de las propuestas religiosas. (DLB 12)

Está claro que se trata de una propuesta teológica, que implica un compromiso de fe, pero también un discurso público. Esta parte de la afirmación de que la experiencia religiosa afirma la conciencia de la vida instrumentalizada y sufriente de las personas, y por ende ya un criterio de juicio de toda intervención –incluida la religiosa– según el modo en que esos diversos afectados, en términos generales “pobres”, pueden liberarse de esas condiciones opresivas. Es decir, tanto teología como filosofía de la liberación niegan que haya una perspectiva objetivista y universalista sin más, *sub specie aeternitatis*, para los problemas éticos que (siempre) conciernen la vida, y que al ser así, la perspectiva por la que ha de optarse es la de los pobres, o sea, quienes sufren en su cuerpo, en su psiquismo, en sus relaciones sociales, en sus condiciones económicas, etc., el peso de los poderes imperantes.

Las nociones de pobre y de víctima superan la valiosa noción de “vulnerabilidad”, que ha sido asumida por bioeticistas de los países centrales. Víctima y pobre significan que la ontología de la vulnerabilidad ya ha sido efectivamente violentada por los victimarios, o sea, que la descripción ontológica de la debilidad debe complementarse con la dialéctica histórica de su violación efectiva por parte de actores perpetradores –personales y sistémicos– concretos. Algo análogo sucede con la categoría de emancipación, muy valiosa para los reclamos de derechos individuales, pero inferior en su potencia a la carga semántica de la noción de liberación.

También se recurre a las filosofías latinoamericanas de la liberación que son indagadas para analizar la praxis ética ante esta descripción de situación. En la entrada dedicada a “Altruismo y egoísmo”, luego de reconstruir las ideas centrales del eros platónico, el ágape cristiano y la noción moderna de asociación o pacto de individuos, el diccionario vuelve a las filosofías latinoamericanas que junto con otros desarrollos muestran el rol central de la alteridad (DLB 111). En el caso de la filosofía de la liberación, abrevando de la alteridad interpelante de Levinas, Dussel

pone en el centro de la consideración ética al otro como víctima. La filosofía del neoliberalismo, en cambio, lleva al punto máximo la tesis contraria de que lo único que mueve al hombre es su propio interés y, aún, su estricto interés de lucro. (DLB 113)

Es interesante notar cómo las críticas a esta perspectiva que se exponen en el diccionario son formulaciones teóricas que no se formulan desde la violencia y victimización efectiva del otro, y por lo tanto subsiste un carácter de correctivo formal sin raíz situada. Es decir que en clave filosófica la alteridad vulnerada es un criterio hermenéutico y normativo en la reflexión bioética.

Pero la perspectiva filosófica, con compromisos sociales y políticos pero prescindente de los profesionales, es enriquecida, según el diccionario, por la teología de la liberación. El diccionario presenta una relación explícita entre teología de la liberación y bioética. La complejidad contemporánea muestra que los rostros de la pobreza son múltiples en tiempo de globalización y presentan una demanda acorde de transformación social. Así, la teología de la liberación ha incorporado como un rasgo esencial de la opresión de los pobres el aspecto ecológico (DLB 13). También esta perspectiva latinoamericana ha influido en Asia y África no como modelo para replicar, sino como incentivo para reconocer los propios contextos culturales como punto de partida. Además, el caso concreto del acompañamiento que el Foro de Teología y Liberación hace a cada reunión del Foro Social Mundial muestra cómo una relación politizada, transdisciplinaria y no apologista de la propia tradición es posible. El diccionario identifica un grupo de aportes provenientes de la teología de la liberación que, además de permitir una lectura crítica de las investigaciones biotecnológicas y prácticas clínicas, llevan también a asumir la preocupación de que la bioética “llegue también con su reflexión a las estructuras y sistemas sociales, incluso políticas públicas y juego de intereses del mercado, por los cuales pasan las grandes decisiones en torno a la vida y la convivencia planetaria” (DLB 13). Estos aportes permiten revisar los modos en que las políticas públicas atienden las injusticias sociales y cómo la autonomía asume también como una faceta suya la fragilidad y vulnerabilidad.

La exigencia de “oír los clamores de su pueblo en medio de las injusticias” significa desde la perspectiva teológica que no solo se debe asumir una perspectiva histórica encarnada. También significa que debemos ser conscientes de las injusticias en la historia y de la demanda de liberación que el pueblo pide como sujeto histórico. Y, finalmente, significa que esas responsabilidades son parte de las exigencias de Dios para quienes sean creyentes. “Las necesidades de las personas frágiles y vulnerables se presentan como una interpelación de la fe”, y demandan que se asuman de modo solidario y transformador las realidades humanas con concretas “acciones liberadoras frente a todo lo que oprime y se opone a la vida de reciprocidad y justicia” (DLB 13). Este análisis significó que la realización de la justicia con inspiración religiosa no es relegable al trasmundo, sino que surge del análisis de la condición social estructuralmente injusta de los pobres, y que exige la instauración presente de la justicia (DLB 377). Los pobres son también las víctimas de diversas situaciones de opresión: dictaduras, contaminación, pauperización, falta de acceso a bienes sanitarios, con la contracara de que hay otros que se benefician de ese despojo. De allí que la clave política del análisis teológico no es prescindible.

El “método” en bioética

La noción de “método” ha tenido diversas acepciones desde el antiguo *organon* aristotélico. Lo que ha quedado claro, al menos desde Nietzsche, es que el método ya es una decisión sobre los resultados y que el método mismo está sobredeterminado por condiciones previas. Algo relevante a nivel metodológico es que desde los inicios mismos de la conquista de América las cuestiones éticas han tenido relevancia en los trabajos filosóficos, teológicos y legales, y esos diversos aportes intelectuales se vieron impulsados por condiciones concretas (atropellos de las poblaciones autóctonas, lucha de soberanía, etc.). Lo fundamental es que “si bien el tratamiento europeo clásico de la conciencia moral distingue la conciencia moral de la conciencia sociohistórica, en América Latina esta cuestión

–moral– no puede comprenderse sin hacer referencia a los contextos a-simétricos y conflictivos” (DLB 120). Las orientaciones filosóficas que tomaron este pensar situado variaron en el tiempo, pero “la idea más significativa surgió a partir de los debates iniciados por la filosofía de la liberación”, en los que Acosta, Dussel, Marquinez-Argote y Roig indagan el proceso de toma de conciencia histórica que permitió una conciencia ético-crítica que fundamenta los conflictos concretos.

En clave histórica, la teología de la liberación constata “la insuficiencia de una moral privatista y burguesa, y un magisterio universal abstracto, insuficientes para responder al problema de la injusticia estructural” (DLB 387). La afirmación de G. Gutiérrez de que la “mordiente histórica” de ese pensamiento indica una praxis histórica que es praxis de liberación muestra cómo las descripciones científicas no pueden prescindir ni de su situacionalidad ni de las demandas constatadas. Esta praxis, señala el diccionario, se caracteriza por el significante “opción por los pobres” que los documentos episcopales latinoamericanos asumieron de modo sostenido. Al mismo tiempo, la “ética teológica de la liberación” nace con la indignación ética ante la evidencia de injusticia, y propone la liberación como el imperativo ético más urgente a través de un cambio de las “estructuras de pecado” hacia “estructuras de solidaridad” capaces de asumirse de modo público y no privatista. Así,

la perspectiva del pobre provoca una ruptura epistemológica desde donde se llega a un nuevo modo de conocer basado en el “dolor masivo e injusto de los pobres” (Juan Carlos Scannone). Los pobres son el “lugar hermenéutico” de la nueva teología desde el cual se afronta el principal problema ético: la injusticia social. (DLB 387)

Escuchar el grito de los excluidos no es solo el “imperativo ético fundamental”, sino la condición epistemológica del reconocimiento de sus necesidades, del uso de las herramientas científicas de comprensión liberadora y, finalmente, de la legitimación ética de las intervenciones.

También hay aquí un aspecto que vincula teologías diversas pero hermanadas por preocupaciones paralelas. El DLB alude a la teología política alemana contemporánea también preocupada por la transformación social de situaciones injustas, identificadas como tales a partir de una sensibilidad de raigambre religiosa y analizadas científicamente en sus juegos de poder, legitimando una intervención a partir de la relación entre esas fuentes y en confrontación con la comprensión cristiana de la creación y las responsabilidades que conlleva (DLB 12s.).

El método de la teología de la liberación propone ver-juzgar-actuar, lo que, como aclara el diccionario, no es estrictamente un método sino una “actitud metodológica” (DLB 13). La inspiración creyente de esta teología no la excusa de las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y práctica. Es decir, el diálogo transdisciplinario con las ciencias para develar las tramas de poder y las alternativas de reciprocidad y justicia. Las mediaciones hermenéuticas permiten partir de las situaciones concretas de injusticia y buscan un horizonte de interpretación para la vida y la historia, y su demanda de sentido. Finalmente, las mediaciones prácticas asumen que teoría y praxis son interacciones, las que sin reducirse al activismo muestran que la ética excede toda fórmula y ontología y se manifiesta en comportamientos y resultados sociales. La perspectiva de las víctimas y estas mediaciones propuestas suponen la superación de las “ingenuidades” que a menudo atraviesan los discursos académicos y también las prácticas sociales (DLB 13).

Metodológicamente, la crítica de la filosofía y la teología de la liberación implica no solo ver las condiciones socioestructurales de opresión, sino también cómo frente a “las mismas comunidades religiosas institucionalizadas y ante la misma teología sistematizada” también se constatan “métodos ingenuos, represivos y de contenidos alienantes” que exigen un tipo de liberación esencial para la responsabilidad en bioética. Como actividad práctica liberadora, es insuficiente el análisis teórico, filosófico o teológico y se necesita un avance de la liberación entre quienes las padecen. Por eso se recurre

a la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, que ha colaborado con aspectos metódicos relevantes y que el diccionario toma como aporte para la propia bioética. El reconocimiento de que quienes son oprimidos “alojan” al opresor en sí, en tanto reproducen sus formas, argumentos y visiones del mundo, lleva ante todo a reconocer cómo los propios oprimidos son negados por el sistema y recién desde ese reconocimiento harán uso efectivo de las herramientas científicas para su liberación. Pero además, aporta la idea de que el conocimiento no se agota en un conocimiento en objeto o un sujeto, sino que se abre de modo continuo y por tanto solo se concreta en un diálogo transformador. Por eso, ningún ser humano ni ninguna situación puede quedar fuera de la comunicación. Es una exigencia revolucionaria que no permite que nadie sea negado u obstaculizado en su acceso a la comunicación porque lo pondría al nivel de las cosas. Así, las disciplinas científicas solo funcionan de modo liberador si tienen una “ética transdisciplinaria” que reconoce diversos niveles de realidad, diversas lógicas, con diversas disciplinas que deben confrontarse en tanto portan a menudo una ceguera respecto de sus presupuestos y consecuencias (DLB 12). Claramente, las versiones reductivistas de las diversas escuelas éticas son puestas en cuestión desde este modelo de apertura y compromiso.

Bioética material

Si la perspectiva de los diversos colectivos de pobres y sus demandas es el punto de partida de una bioética liberacionista inspirada por la filosofía y teología de la liberación, y si el método propuesto de optar por los pobres en cuanto lugar de ruptura epistemológica sirve para juzgar las situaciones, analizar científicamente y fundamentar las decisiones, entonces el tipo de ética para esta bioética parte de un principio material. No quiere decir que se prescindiera de las legitimaciones formales necesarias, pero estas solo cobran valor en cuanto proveen a las demandas constatables y en la propia comunidad argumentativa las víctimas asumen un rol preponderante. La “racionalidad material (re)productiva que asume la posición de la víctima” (DLB 10) que Dussel propone significa concentrar en esa experiencia las demás luchas y exigencias. Es así que en su análisis de las condiciones para la inclusión en los bienes públicos, incluidos los sanitarios, el diccionario enumera empoderamiento, inclusión y liberación. Es interesante su aclaración de que liberación

implica más que el simple reconocimiento de la existencia del poder. Ella, necesariamente, apunta para el locus donde se instalan las fuerzas capaces de obligar a los individuos a la sujeción y a la fragilidad, esta última manifiesta por la incapacidad de los mismos de desprenderse de la sumisión. (DLB 532)

Esta idea de liberación “devela las posiciones de poder y permite vislumbrar una toma de posición en el juego de fuerzas por la inclusión social”, por eso es categoría referencial de la bioética de intervención. La bioética es así un campo de lucha para la inclusión social, sea en salud, sea en conceptos más amplios. La “emancipación” tiene un sentido más suave, y vinculado con el acceso a derechos de independencia y dominio de sí, mientras que el trabajo de suprimir las dependencias se revela un momento político liberador.

Los aportes de la filosofía de la liberación y su ética permiten volver sobre el tipo de libertad en juego en bioética. A partir de esos aportes se entiende que es reductivo pensar la libertad como autonomía individual y respeto de sus decisiones. Esta reducción de la libertad a la capacidad de elección desconoce que la libertad está constituida en la comunidad y sus condiciones estructurantes. De allí que el diccionario señale la necesidad de incluir la “liberación” en el análisis dinámico de la libertad, como lo hacen la filosofía, la teología y las pedagogías latinoamericanas (DLB 414). Este modelo de

razonamiento permite mostrar cómo la “elección” debe entenderse en un marco mucho más amplio que incluye elementos identitarios, condiciones materiales, sentidos del vivir, y desde allí se pueden juzgar de modo mucho más amplio las propuestas e intervenciones sanitarias y biomédicas. En caso contrario, se tomarían como dadas las condiciones de opresión y se considerarían inevitables las opciones de quienes son excluidos o han sido víctimas de esas estructuras.

La “liberación” como una categoría de juicio aparece también en la exposición que el diccionario hace de la “bioética de intervención”, una de las aproximaciones más creativas y fundadas de la bioética latinoamericana. Esta bioética cuestiona las aproximaciones individualistas, neutrales y despolitizadas del paradigma anglosajón, y propone poner como eje una politización de los dilemas bioéticos a partir de los criterios de beneficios colectivos, transformaciones concretas y solidarias (DLB 163). Su búsqueda es consecuencialista, pero partiendo de la capa más frágil de la sociedad, y desde sus urgencias y con criterio solidario pretende pensar la cosa pública.

La bioética de intervención defiende la idea de que el cuerpo es la materialización de la persona, la totalidad somática en la cual están articuladas las dimensiones física y psíquica que se manifiesta de modo integrado en las interrelaciones sociales y en las relaciones con el ambiente. (DLB 163)

En este sentido amplio, la corporalidad es un absoluto universal desde el cual se juzgan las funciones esenciales de la existencia y sus demandas.

En su análisis de la responsabilidad en contextos de pobreza, el diccionario menciona tres aportes fundamentales del siglo XX: la ética de la responsabilidad ante las transformaciones tecnocientíficas de H. Jonas, la ética latinoamericana de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso pragmático-trascendental de K. O. Apel. Concretamente, afirma que la ética de Dussel parte de la realidad de pobreza y exclusión, y que “la responsabilidad o el asumir las cargas del otro es el *a priori* de toda conciencia reflexiva” (DLB 517). La situación de opresión del pobre y excluido es lo que genera el movimiento de responsabilidad y, por ende, la experiencia misma del sujeto actuante. Al mismo tiempo, la propia persona oprimida asume su liberación en cuanto que “el fin primordial de la filosofía de la liberación es la praxis liberadora, la concientización del oprimido, en el sentido de Freire” (DLB 517). La ética de Jonas es un punto de partida que las otras dos posiciones asumen en tanto protege el sustento biológico, pero la ética del discurso agrega la necesidad de sostener la tarea emancipatoria de autorrealización y la ética de la liberación agrega además que esas condiciones están estructuralmente viciadas. Por eso,

a diferencia de la ética de la liberación de Dussel, la ética del discurso parte de la idea de que el ámbito político no es esencialmente irracional y que el imperativo de liberación es complementario con el principio del discurso argumentativo. (DLB 518)

La bioética en clave latinoamericana ve cómo la pobreza limita el principio de autonomía, la libertad individual y la dignidad efectiva de la persona en sus decisiones. De allí la manipulabilidad del consentimiento personal en situaciones de miseria y asimetría. La bioética pensada a partir de estos contextos desconfía de la universalidad de normas elaboradas sin la perspectiva de las víctimas, y agrega a la moral posconvencional la necesidad de una perspectiva crítica que dialécticamente corrija y reubique en la vida fáctica sus principios.

Conclusión: otros afluentes y derivados

Debido a los límites propuestos, este análisis de la incidencia de la filosofía y teología de la liberación en el diccionario no se ha dedicado a indagar la procedencia de los conceptos que el texto asume, las reinterpretaciones que hace ni los autores que privilegia. Tampoco se ofrece aquí una confrontación con otros conceptos y autores del pensamiento liberacionista que significarían aportes valiosos para un diccionario de bioética y que sin embargo no se hallan en él. En cambio, el análisis se ubica en el plano de la historia de los efectos¹² de una corriente de pensamiento que es múltiple, pero que se asume en sus líneas estructurales en una obra que pretende servir de sustento teórico y base de fundamentación para las políticas y los dilemas en bioética.

Las posibilidades provenientes de la filosofía y la teología de la liberación en cuanto al lugar hermenéutico que es punto de partida para la reflexión, el primado de la ortopraxis que ha de dar lugar a una ortodoxia y por ende a la renovación metodológica que provee ese punto de partida, y el principio material para una ética liberadora, son aportes que ya exceden el uso al interior de la propia filosofía y teología de la liberación. Un caso concreto que surge de todo el trasfondo latinoamericano y tiene impacto internacional surgió de la reunión que se hiciera en 2004 en Buenos Aires y que dio lugar a la Carta de Buenos Aires.¹³ Este documento fue el detonante para que en 2005 la Unesco erogase la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. Este modelo asume como eje de las discusiones bioéticas no ya un principio particular o práctica prudencial o casuística, sino la estructura universal de derechos humanos.¹⁴ En cambio, el riesgo mismo de la vida de quienes sufren los embates lleva a proponer el modelo de derechos humanos como fundamento concreto para el reconocimiento de condiciones materiales normativas. En el diccionario se hace un comentario significativo al respecto: esta perspectiva puede poner en cuestión prácticas y legislaciones oficiales que precisamente ofendan a los derechos humanos, en tanto su vulneración efectiva demanda acciones materiales inmediatas para su restitución. Y agrega inmediatamente algunas influencias que han servido para resignificar la noción de derechos humanos, superando su formalismo vacío, como la ética liberadora de Dussel (DLB 36s.). Otro aspecto es la posibilidad de crítica de las ideas que se abre desde esta posición situada, cuya perspectiva permite identificar los aspectos ideológicos respecto de los cuales las ideas, formulaciones y disciplinas científicas son ciegas (DLB 4). Un tercer modelo de intervención es la noción de “interculturalidad” como diálogo que es también mutuo desafío entre prácticas culturales diversas (DLB 37). Esto es, sin renunciar a la búsqueda de universalidad, se asume la legitimidad de concepciones de mundo y prácticas particulares, y en su confrontación con las imperantes se ofrece una perspectiva alternativa. Esta interculturalidad es una tarea todavía abierta. Solo en esta clave pueden entenderse, por ejemplo, la solicitud del cacique Qom Félix Díaz de una “medicina intercultural” o la afirmación de Moira Millán, representante y weichafe mapuche, de que “hay derechos que el estado ni siquiera imagina”.¹⁵

¹² Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, 374s.

¹³ Cf. Silvia Brussino et al., “Carta de Buenos Aires. Documento conclusivo de la reunión ‘Bioética. Un desafío internacional’ Hacia una Declaración Universal, realizada en la Ciudad de Buenos Aires el 6 de noviembre de 2004”, en: <http://redbioetica.com.ar/carta-buenos-aires/> (18.09.2018).

¹⁴ Se trata de una declaración que abreva de fuentes diversas, pero estructuradas con un objetivo claro. Por un lado, se asumen las tradiciones liberales de derechos individuales, pero subordinadas bajo fines sociales de accesibilidad universal, en sentido amplio y con conciencia ambiental e intergeneracional de bienes sanitarios. Cf. Salvador Darío Bergel, “Diez años de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos”, *Revista Bioética* 23 (2015): 446-455.

¹⁵ Ver <https://www.uccor.edu.ar/noticiasucc/la-importancia-de-la-interculturalidad/> y <https://www.pagina12.com.ar/99991-hay-derechos-que-no-son-siquiera-imaginados-por-el-estado> (02.04.2018).

Sin confundir discursos, se puede concluir pensando que la filosofía y la teología de la liberación realizan una intervención que asume lo más relevante de la teología y filosofía contemporánea de la religión. Si bien estos aspectos no aparecen en el texto, significan la base del aporte liberacionista. Por un lado, la comprensión de Metz de experiencia religiosa como “interrupción”; por el otro, la idea más abarcativa, que se halla por ejemplo en Certeau y Casper, de la experiencia religiosa como un modo de desfijar al ser humano ante el avance de la tecnociencia moderna que separa al ser humano (y el mundo todo) en partes y fija a cada parte en su función. La interrupción de lo dado desde el punto de vista de quien lo padece y la ruptura de la dependencia del sistema permiten pensar que otra bioética es posible.

LA EDUCACIÓN LIBERADORA EN MEDELLÍN. UN SIGNO DE COMPROMISO Y DE ESPERANZA

Edwin Claros Arispe

La Iglesia comprometida con la educación. A modo de introducción

La educación ha sido y es uno de los temas importantes para la Iglesia en América Latina.¹ Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, entre 1955 y 2007, han dedicado especial atención a la educación por ser obra humana de gran valor y misión de servicio.² La I Conferencia General de Río de Janeiro (1955) destina algunos párrafos puntuales al tema de educación; Medellín (1968) expresamente incorpora en el capítulo de “La promoción humana” la educación; Puebla (1979) trata el tema de la educación como parte integrante de su misión evangelizadora; Santo Domingo (1979), en el capítulo sobre la “Cultura cristiana”, pone de manifiesto “la acción educativa de la Iglesia” con una importante iluminación teológica, desafíos pastorales y líneas pastorales; Aparecida (2007), en el capítulo dedicado al “El itinerario formativo de los discípulos misioneros”, retoma su preocupación por la “Educación católica”.

De manera sucinta e introductoria veamos el interés por la educación en las dos primeras conferencias episcopales. En la Conferencia de Río de Janeiro (en adelante DR) existe preocupación por atender las necesidades de los indígenas,³ entre ellas la creación de escuelas propias para los nativos en las Misiones: “escuelas normales rurales, de artes y oficios, agrícolas y de labores domésticas” (DR 86) para la educación de los campesinos y de los jóvenes, porque son los grupos humanos más

¹ Entiéndase “América Latina y el Caribe”.

² Desde la época de la Colonia, la Iglesia, junto al anuncio del Evangelio, se ha ocupado también en promover y apoyar las necesidades humanas de los pueblos indígenas, en enseñarles la manera de lograr el mayor provecho de los recursos naturales o los han protegido contra la explotación de extranjeros; además de templos, ha construido hospitales, centros asistenciales, escuelas, colegios y universidades; fue labor de muchos misioneros (cf. *Populorum Progressio* 12).

³ La conferencia manda que la Iglesia “debe atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena”, de modo especial en su desarrollo cultural; aunque líneas abajo expresa una visión peyorativa de la rica cultura indígena, se afirma que el “indio” se incorpore en el “seno de la verdadera civilización”, (la europea) (cf. DR, Declaración IV, 4 de agosto de 1955).

visibles y necesitados; se recomienda que los párrocos organicen “escuelas parroquiales” (DR 5). En relación con los actores del área rural, Río de Janeiro indica expresamente que además de la cura espiritual haya una real preocupación por mejorar las condiciones de vida y de trabajo de los campesinos, y recomienda el uso de todos los medios posibles y oportunos⁴ para la formación profesional, como “escuelas⁵ y cursos profesionales, cátedras ambulantes, semanas rurales, casas del campesino, etc.” (DR 6o). En esta conferencia se crea la Subsecretaría de Educación y Juventud (DR 97, 6).

La Conferencia de Medellín⁶ dedica un apartado especial a la educación como resultado de un análisis detenido de la realidad educativa en el continente, y propone orientaciones de gran alcance que ciertamente tendrán repercusión en cada país de acuerdo con su propia situación sociocultural. Hay profunda preocupación por el analfabetismo de los indígenas, la educación de los niños, los jóvenes y los adultos, y también se menciona la preocupación por la educación de los obreros, campesinos, los desvalidos. Los obispos sostienen que la Iglesia se compromete con el “proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos” y aseguran que la educación es “un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente” (DM4, 1).

No cabe duda, Río de Janeiro (1955) y Medellín (1968) sustentan la importancia significativa de la tarea educativa para los pueblos latinoamericanos; sin embargo, se debe recordar que entre 1955 y 1968 se llevó a cabo el “acontecimiento más importante de la Iglesia católica en el siglo XX”: el Concilio Ecuménico Vaticano II, que el papa Juan XXIII llamó un “nuevo Pentecostés”.⁷ En este Concilio se presentó, discutió y aprobó un documento sobre el problema de la educación, la declaración *Gravissimum Educationis*⁸ (GE).⁹ Este documento reflexiona sobre la importancia de la educación y la tarea educadora cristiana. ¿Cómo acoge Medellín las reflexiones y orientaciones de esta declaración? Los obispos conocen el tema pero, curiosamente, solo en contadas oportunidades y para temáticas educativas específicas citan la declaración. Por otro lado, se constata que la encíclica *Populorum Progressio*¹⁰ ha jugado un papel importante para iluminar y plantear el tema educativo de Medellín, de modo especial la “cuestión social” (hambre, miseria, enfermedades, ignorancia, etc.), la visión de “justicia y paz”, la noción de “desarrollo de los pueblos”, “desarrollo integral”, “búsqueda de justa y mayor participación en los frutos de la civilización”, fundamentalmente la defensa pública de “la causa de los pueblos pobres”. Y que la Iglesia de América Latina y el Caribe decidirá por la opción evangélica: “opción por los débiles”, “opción por los pobres” y por una “educación latinoamericana”.

⁴ Río de Janeiro exhorta el uso de la radio también para fines educativos, similar a la experiencia radial de Colombia con Acción Cultural Popular, o la de Chile Radio Chilena (cf. DR 65).

⁵ La Iglesia se ha interesado por la educación de los indígenas; este interés lo ha mantenido desde el siglo XVI. El Tercer Concilio Provincial Limense (1582-1583) instruyó que los curas de indios tengan por muy encomendadas las escuelas de los muchachos, y que en ellas se enseñe a leer y escribir. Cf. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima 1951, 34o.

⁶ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

⁷ La realización de este Concilio fue anunciada un 25 de enero de 1959 y convocada el 25 de diciembre de 1961 por Juan XXIII en la Constitución Apostólica *Humane Salutis*. El Concilio se celebró entre los años 1962 y 1965. Juan XXIII lo inició (falleció durante el Concilio), Pablo VI lo concluyó.

⁸ Declaración sobre la educación cristiana.

⁹ Declaración *Gravissimum Educationis* (28 de octubre de 1965).

¹⁰ Encíclica *Populorum Progressio* (26 de marzo de 1967).

Algunos presupuestos para comprender la “educación liberadora” de Medellín

La fe

Pablo VI en su discurso de apertura de la Conferencia de Medellín, el 6 de septiembre de 1968, recalcó que la fe es “la base, la raíz, la fuente, la primera razón de ser de la Iglesia”. Esta fe es la que ilumina y la que enmarca el modo de abordar los asuntos de la “promoción social” como la justicia, la paz, la familia, la juventud y el problema de la educación.

La cuestión social. Opción por los pobres

Los obispos dicen que se han congregado en la ciudad de Medellín “movidos por el Espíritu del Señor, para orientar una vez más las tareas de la Iglesia en un afán de conversión y de servicio”; la coherencia entre fe y vida los lleva a un compromiso de “vivir una verdadera pobreza bíblica y que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos”.¹¹ Los obispos optan por ser una Iglesia “libre de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo” (DM14, 8). “Queremos acercarnos cada vez más, con sencillez y sincera fraternidad, a los pobres” (DM14, 9). Medellín hace una clara opción por los pobres, asume como suya, voluntariamente y por amor, “la condición de los necesitados de este mundo” (DM14, 4c). En este contexto de opción por los pobres, Medellín propone una “educación latinoamericana” que haga frente a las consecuencias del subdesarrollo, malas condiciones de vida, bajo poder adquisitivo, enfermedades y otras situaciones de injusticia de nuestros pueblos.

*Lumen Gentium*¹² habla de una Iglesia pobre (LG 8); así como Jesús se hizo pobre, la Iglesia debe hacerse pobre. Medellín da un paso en concretizar esta novedad de Iglesia pobre. Se interpreta que Medellín recogió con decisión y valor lo esencial del Pacto de las Catacumbas,¹³ donde un grupo de 42 obispos que participaban del Concilio Vaticano II se comprometieron a repensar la Iglesia “a partir de los pobres” para ser Iglesia servidora y pobre; los pobres son los evangelizadores porque interpelan a la Iglesia para ser más fiel al Evangelio de Jesús.

Diversidad cultural

En muchas partes del documento de Medellín se reitera que América Latina tiene “angustiosos problemas”, evidentes “injusticias”, pero más valiosas que las situaciones tangibles de limitaciones son sus “riquezas escondidas en su suelo”, la riqueza de “su potencial humano” y la riqueza de su “diversidad cultural”.¹⁴ América Latina es “una y múltiple, rica en su variedad y fuerte en su unidad”.¹⁵ Los prelatos desean compartir las raíces históricas, los valores específicos, los problemas, pero también

¹¹ Medellín, *Mensaje a los pueblos*, 6 de septiembre de 1968.

¹² Constitución *Lumen Gentium* (21 de noviembre 1964).

¹³ Celebración de un compromiso en las Catacumbas de Santa Domitila, en la basílica de los mártires Nereo y Aquiles, Roma, un 16 de noviembre de 1965.

¹⁴ Papa Francisco sobre este tema dice que la diversidad no solo es buena, es necesaria; la riqueza de la vida está en la diversidad (Discurso, 11 de julio de 2015, Paraguay).

¹⁵ Papa Francisco, “Una unidad no rompe las diferencias” (Discurso, 11 de julio de 2015, Paraguay).

quieren compartir los desafíos del presente y del futuro. Notan que estos pueblos sufrientes aspiran a su liberación y a su crecimiento en humanidad; un factor básico es que la educación y la fe en Cristo resucitado será una garantía puesto que “la fe obra por medio del amor” (Ga 5,6).

“No somos técnicos”

Los obispos reconocen que no tienen a la mano las soluciones: “No tenemos soluciones técnicas ni remedios infalibles”; pero desean sentir los problemas, percibir sus exigencias, compartir sus angustias, descubrir caminos y colaborar con las soluciones. Los obispos subrayan que su misión es contribuir a la “promoción integral del hombre y de las comunidades del continente”.¹⁶ Pablo VI, por su parte, comunica: “Nosotros no somos técnicos; somos, sin embargo, Pastores que deben promover el bien de sus fieles”.¹⁷

Método de trabajo

Ver-juzgar-actuar, conocido como el método teológico. Con este método de trabajo se preparó la II Conferencia, tres momentos íntimamente relacionados que hacen de los capítulos de Medellín un documento altamente coherente y comprensible. La primera etapa consistió en realizar un diagnóstico de la realidad latinoamericana (también llamada etapa de ambientación); la segunda etapa, en reflexionar detenidamente los problemas suscitados por el diagnóstico (etapa de profundización con argumentos); la tercera etapa fue la de proyecciones pastorales (proyecciones a corto, mediano y largo plazo).¹⁸ Esta misma estructura se repite en el estudio sobre la educación.¹⁹

Diagnóstico de la educación en América Latina (1968). Más sombras que luces

Seis números (DM4, 2-7) son los dedicados a la caracterización de la educación en América Latina. No se trata de un extenso y pormenorizado diagnóstico educativo, tampoco fue la intención. Es una mirada global que permite distinguir con cierta claridad “luces y sombras” desde la preocupación y misión eclesial, una toma de conciencia de la problemática educativa más que un tratado técnico que incorpore clasificaciones o categorías. Lo indiscutible es que se trata de la mujer²⁰ y hombre latinoamericano: niño, joven, adulto, obrero, campesino, principalmente indígena, en situación de no-educación.

¹⁶ Medellín, “Mensaje de los Obispos”, 6 de septiembre de 1968.

¹⁷ Discurso de Pablo VI en la apertura de la Conferencia de Medellín.

¹⁸ Cf. Juan Pablo Espinosa Arce, “La recepción de *Gravissimum educationis* en el documento Educación de la Conferencia de Medellín”, 2015, en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6052034.pdf>, 98.

¹⁹ Mons. Eugenio de Araújo Sales, administrador apostólico, Salvador, Brasil, fue el responsable de la comisión “La Iglesia en América Latina y la promoción humana”.

²⁰ La mujer reclama igualdad de derecho (M1, 1).

Luces

Importancia de la educación. Los prelados de la II Conferencia se han propuesto a que la Iglesia se comprometa en la transformación de los pueblos latinoamericanos por la educación, esta como factor básico y decisivo en el desarrollo del continente (DM4, 1).

Cobertura educativa. En América Latina y el Caribe se hacen esfuerzos por extender la educación en sus diversos niveles (DM4, 2); quiere decir que hay empeño por parte de los gobernantes, de las instituciones educativas de la Iglesia y de otros sectores civiles por la mayor cobertura educativa de la población en edad escolar, ciertamente en los centros urbanos, pero no así en el área rural ni mucho menos entre los indígenas. Otro tanto se dice de la universidad.

El derecho a la educación sigue siendo un ideal. Otra importante luz a destacar es la postura de los jóvenes latinoamericanos que exigen “ser más” que el ansia de “tener más” (DM4, 4). Pablo VI dirá: “Los jóvenes nos guiarán”.²¹

Una cuarta luz. Medellín constata que emerge una nueva forma de educación y es de creciente importancia. Ella contribuye a la creación de una nueva cultura, la “cultura popular”, y al aumento del deseo de cambio; esta es llamada “educación asistemática” (educación no formal) (DM4, 5). ¿Qué es la educación asistemática? Es un modo de educación informal no inserta en el sistema escolar, pero presente en la sociedad. La constituyen, por una parte, los medios de comunicación social y, por otra, los movimientos juveniles. Los medios de comunicación social actúan como “agentes positivos de cambio” por medio de la “Educación de Base”, aunque todavía de forma incipiente (DM16, 2); se resalta que sin los medios de comunicación social “no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano y las necesarias transformaciones del continente” (DM4, 24).

Sombras

Muchas sombras. El panorama general de la educación en América Latina, declaran los obispos, es de “drama y de reto” (DM4, 2). Exponen que constatar esta situación dramática de la educación no es por una visión pesimista, sino para tomar conciencia y encontrar caminos de superación.

Un primer aspecto a señalar es la toma de conciencia de la realidad educativa. La educación no responde al desarrollo integral del hombre latinoamericano y los esfuerzos “adolecen de serias dificultades e inadecuaciones” (DM4, 2). La educación formal o sistemática se extiende cada vez más a los niños y jóvenes; sin embargo, gran número de estas poblaciones “todavía están fuera de los sistemas escolares”. No es de calidad, “cualitativamente está lejos de ser lo que exige nuestro desarrollo”, de cara al futuro. El contenido programático es “demasiado abstracto y formalista”. Los métodos didácticos se preocupan más por la “trasmisión de conocimientos que por la creación de valores, de un espíritu crítico”. Los sistemas educativos, desde el punto de vista social, están orientados a mantener las “estructuras sociales y económicas imperantes, más que a su transformación”. Es una “educación uniforme”, no es consciente de que Latinoamérica ha despertado a la “riqueza de su pluralismo humano”. Es una educación “pasiva” que no lleva al educando a “descubrir su propio ser”. Es una educación con orientación “a sostener una economía basada en el ansia de ‘tener más’” y en la que los jóvenes exigen “ser más”; no está basada en el servicio y el amor (DM4, 4).

La formación profesional de nivel intermedio y superior prioriza el pragmatismo y el inmediatez para ajustarse a las exigencias de los mercados. Este tipo de educación “pone a los hombres al

²¹ Discurso de apertura de la II Conferencia, Medellín, 6 de septiembre de 1968.

servicio de la economía, y no está al servicio del hombre”. La formación pragmática e inmediatista sacrifica la “profundidad humana” (DM4, 4).

La formación universitaria. La democratización de la educación es un ideal, pero está “lejos de conseguirse en todos los niveles, sobre todo el universitario”. Las universidades en Latinoamérica tienen los esquemas de Centroeuropa; con frecuencia son trasplantes de países desarrollados; las universidades no han tomado en cuenta las peculiaridades propias de Latinoamérica; no han dado respuesta a los problemas de nuestro continente.²² La universidad latinoamericana ha conservado estudios tradicionales, sin carreras de duración intermedia aptas a la situación socioeconómica; universidades no abiertas a la investigación ni al diálogo interdisciplinario; la investigación es indispensable para el progreso de la cultura y el desarrollo integral de las sociedades latinoamericanas. En cuanto a la universidad católica, “señalamos una insuficiencia en la instauración del diálogo entre la Teología y las diversas ramas del saber”, el que, por un lado, respeta la debida autonomía de las ciencias y, por otro, “aporte la luz del Evangelio para la convergencia de los valores humanos en Cristo” (DM4, 6).

La población universitaria en los años 60 estaba conformada por un alto porcentaje de varones, poca presencia femenina y casi nula matriculación de jóvenes indígenas. En los últimos 20 años esta situación ha mejorado positivamente. La presencia femenina en carreras universitarias es alta, la matriculación de jóvenes campesinos es significativa. Es más, muchas universidades de creación católica han fundado carreras en el área rural.²³ Por ejemplo, la Universidad Católica Boliviana San Pablo (UCB) tiene las Unidades Académicas Campesinas (UAC) en varios lugares del altiplano boliviano, en la región del llano y en la región de los Yungas.

Analfabetismo e ignorancia. Los analfabetos en América Latina son un gran porcentaje, especialmente los indígenas; son los “marginados” de la cultura y los “privados” de la comunicación por medio de una lengua común.

La situación de ignorancia de los analfabetos provoca una servidumbre inhumana. ¿Qué hacer? Deben ser liberados. Los obispos afirman que la educación de estos hermanos por la alfabetización no es simplemente incorporarlos a las estructuras culturales existentes que pueden ser estructuras opresoras. La tarea educativa consiste en capacitarlos para que sean autores (actores) de su propio progreso, sean capaces de desarrollar un mundo cultural, de manera creativa y original. En el caso de los indígenas se debe respetar los valores propios de su cultura “sin excluir el diálogo creador con otras culturas” (DM4, 3).

El drama del analfabetismo es la situación de ignorancia que generalmente se materializa en una servidumbre inhumana; para instancias laborales el analfabeto no es un sujeto sino objeto. La liberación del analfabeto es una responsabilidad de todos. Pablo VI, en agosto de 1968, en su discurso a los campesinos de Mosquera, afirmaba que

el desarrollo económico y social ha sido desigual en el gran continente de América Latina; y que mientras ha favorecido a quienes lo promovieron en un principio, ha descuidado la masa de las poblaciones nativas, casi siempre abandonadas a un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente.

²² Primeras universidades en el Nuevo Mundo: Universidad Santo Tomás de Aquino (Santo Domingo, 1558); Universidad Mayor de San Marcos (Lima, 1551); Real Universidad de México (México, 1551); Universidad Santo Tomás (Bogotá, 1580); Universidad San Fulgencio (Quito, 1586); Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, 1613); Universidad Javeriana de Santa Fe (Bogotá, 1623); Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca (Charcas, 1624). Varias de estas universidades incorporaron en su plan de formación cátedras de lengua indígena, cuyo conocimiento era obligatorio para todos los misioneros y religiosos que iban a asumir parroquias de indios.

²³ Se denominan “programas académicos desconcentrados”.

La preocupación de Medellín por la alfabetización tiene su origen en la carta encíclica *Populorum Progressio*: “Un analfabeto es un espíritu subalimentado”, pero “saber leer y escribir”, además de tener una formación profesional, es “como encontrar la confianza en sí mismo, y la convicción de que se puede progresar personalmente junto con otros” (PP 35). Se interpreta a la alfabetización como factor primordial de integración social y de enriquecimiento personal; para la sociedad es un instrumento de progreso económico y de desarrollo (PP 35).

Educación de base. “La Iglesia toma consciencia de la suma importancia de la Educación de Base” (EB). ¿Qué es la educación de base? Es la alfabetización, pero es más que esto, es “capacitar al hombre para convertirlo en agente consciente de su desarrollo integral” (DM4, 16); se espera que la EB aumente en los alfabetizados la toma de conciencia (DM2, 7) y que estos sean los autores de su propio progreso, que estén formados para que “desarrollen de manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos” (DM4, 3).

El concepto “educación básica” ya había sido expresado en *Populorum Progressio* bajo la premisa de que el crecimiento económico se corresponde con el progreso social y que la “educación básica es el primer objetivo en un plan de desarrollo. Porque el hambre de cultura no es menos deprimente que el hambre de alimento” (PP 35). “En el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura” (DM4, 3).

Los desvalidos. El tema de los desvalidos fue también una preocupación presente en el capítulo 1, dedicado a la justicia; fue un tema de alta sensibilidad para los prelados de América Latina. Medellín dice que

la Iglesia, Pueblo de Dios, prestará su ayuda a los desvalidos de cualquier tipo y medio social, para que conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos. Para lo cual utilizará su fuerza moral y buscará la colaboración de profesionales e instituciones competentes. (DM1, 20)

Los desvalidos, los “minusválidos” (niños, adolescentes, jóvenes con necesidades especiales o con capacidades diferentes), han sido frecuentemente “olvidados”, marginados, excluidos, “descartables”, en el lenguaje del papa Francisco. Los niños con capacidades diferentes (niños autistas, epilépticos, no videntes, sordos, niños mudos, etc.) requieren de apoyo profesional, de los papás y familia extensiva, escolar comunitario; de modo especial requieren de mucho afecto y amor. Las iglesias locales latinoamericanas han atendido esta misión, especialmente escuelas y colegios católicos, ciertamente con las limitaciones de cada caso. La experiencia de muchas escuelas es que, por un lado, no cuentan con maestros o maestras especialistas; por tanto, todo el equipo de maestros se involucra para “ver y apoyar”. La atención de estas personas con necesidades especiales requiere de profesionales capacitados, en trabajo en equipo (maestros y padres de familia), dotados de carisma de servicio y amor.

Rostros olvidados:

- Los afroamericanos. Medellín curiosamente ha olvidado a los afroamericanos,²⁴ presentes en nuestro continente desde la época colonial; recién en la Conferencia de Puebla (1979) (en adelante DP) irrumpen los rostros de los hermanos afro, “tantas veces olvidados” (DP 365), quienes viven “marginados y en situaciones inhumanas”. Junto con los indígenas, son considerados “los más pobres entre los pobres” (DP 34).
- El rostro de la naturaleza. Medellín expresamente no menciona la idea de ecología o naturaleza, pero sí en varias oportunidades resalta la importancia y el respeto del mundo cultural de los

²⁴ El título IX del documento de Río de Janeiro dice “Misiones, indios y gente de color”, pero el texto no tiene referencia alguna a la “gente de color”.

nativos. Un aspecto de esta riqueza es el estrecho vínculo entre el hombre y naturaleza. En la Conferencia de Puebla la referencia a esta relación es muy explícita. En el capítulo dedicado a las “Tendencias actuales”, dice el documento que si no existen cambios en estas tendencias seguirá el deterioro de la relación hombre-naturaleza “por la explotación irracional de sus recursos y la contaminación ambiental, con el aumento de graves daños al hombre y al equilibrio ecológico” (DP 139); más adelante reitera el documento que estamos llamados a cuidar “los recursos naturales creados por Dios para todos los hombres” (DP 1236). El papa Francisco, 47 años después de Medellín, ha retomado el tema; en el año 2015 ha dado a conocer la carta encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común. Este tema se ha vuelto crucial y parte de las posibles soluciones vendrán de la educación. *Laudato Si'* ha dedicado el capítulo sexto a la educación: “Educación y espiritualidad ecológica” (LS 202-232).

Educación liberadora. Respuesta al reto

Medellín, luego de evidenciar la situación de pobreza, de desigualdades e injusticias de los pueblos latinoamericanos, y de diagnosticar un panorama dramático de la educación, se siente emplazada a dar una propuesta: la “educación latinoamericana”, una educación “llamada a dar una respuesta al reto del presente y del futuro” (DM4, 7); confían en que este tipo de educación sea capaz de liberar a nuestros hombres y mujeres de todas sus servidumbres (cf. DM4, 7). Esta novedosa visión de educación es llamada “educación liberadora”. Los obispos recalcan: “Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de la educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos ‘educación liberadora’” (DM4, 8).

Un par de cuestiones previas: ¿de dónde toma Medellín la terminología “educación liberadora”? ¿Qué quiere decir “desarrollo integral”?

El concepto “educación liberadora” es un concepto novedoso en la terminología del Magisterio y que contiene también una visión novedosa de la educación. Este concepto no está presente ni en la declaración *Gravissimum Educationis*, ni en la encíclica *Populorum Progressio*. La Conferencia de Medellín es la que ha acuñado esta terminología; dice un estudioso que es “un patrimonio latinoamericano, una verdadera revolución en la forma de entender lo educativo”.²⁵ En el documento, la “educación liberadora” se contrapone a la “educación sistemática” porque el sistema educativo vigente aliena y domestica a los educandos, mantiene las mismas estructuras sociales y económicas imperantes, es una “educación opresora”. La nueva educación se contrapone a esta y será una “educación liberadora”.

Es muy probable que la terminología freiriana haya influido en el documento de Medellín;²⁶ sin embargo, no olvidemos que la Iglesia tiene una milenaria tradición vinculada a la liberación bíblica. Medellín seleccionó cinco pasajes bíblicos que permiten iluminar con propiedad el rol de la educación en un contexto de pueblos latinoamericanos sufrientes. Hay dos referencias veterotestamentarias (Is 58,6; Is 61,1) y tres neotestamentarias (Col 1,15; Ef 4,13; Rm 8,29). Los textos de Isaías pregonan la liberación de los maltratados, de los cautivos y de los reclusos:

²⁵ Cf. Espinosa, “La recepción de *Gravissimum educationis*”, en: <https://dialnet.unirioja.es /descarga/articulo/6052034.pdf> (12.04.2019), 101.

²⁶ Fuera de los documentos del Magisterio y tres años antes de la Conferencia General de Medellín se tiene presente la idea de “educación liberadora”. El brasileño Paulo Freire publica una de sus primeras obras con el título *Educación como práctica de la libertad*; en la “Aclaración” de la obra se lee: “Expulsar esta sombra [la opresión], mediante la concientización, es una de las tareas fundamentales de una educación realmente liberadora y respetuosa del hombre como persona”, Santiago de Chile, primavera de 1965.

1. Is 58,6: “Éste es el ayuno que yo deseo: romper las cadenas injustas, soltar las coyundas del yugo, dejar libres a los maltratados, y arrancar todo yugo”.
2. Is 61,1: “El espíritu del Señor me acompaña, por cuanto que me ha ungido Yahvé. Me ha enviado a anunciar la Buena Nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos, la libertad”.

La educación liberadora debe lograr el “desarrollo integral” (socioeconómico y espiritual). La visión educativa de Medellín va más allá de la idea de mano de obra cualificada para la industria y el desarrollo económico de un país. La educación debe ser un proceso de concientización, dignificación de los educandos, fortalecimiento de la dimensión espiritual. Al respecto, Benedicto XVI recalca que

no basta progresar sólo desde el punto de vista económico y tecnológico. El desarrollo necesita ser ante todo auténtico e integral. El salir del retraso económico, algo en sí mismo positivo, no soluciona la problemática compleja de la promoción del hombre. (CV 23)

Es más, “el desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común” (CV 71).

Educación liberadora. Plano humano de liberación:

- Una educación que convierta al educando en sujeto de su propio desarrollo.
- Una educación que libere a los pueblos de toda servidumbre.
- Una educación que hace que los hombres asciendan de condiciones inhumanas a condiciones más humanas, porque el hombre es el responsable y el “artífice de su éxito o de su fracaso” (DM4, 8; cf. PP 20, 15).
- Una educación creadora, en todos los niveles (primaria, secundaria, universitaria).
- Una educación que hace esfuerzos por la “personalización de las nuevas generaciones”, que profundice la “conciencia de su dignidad humana”, favorezca la “libre autodeterminación” y que promueva el “sentido comunitario” del ser humano.
- Una educación “abierta al diálogo”, capaz de enriquecerse con los “valores que la juventud intuye”, que promueva la “comprensión de los jóvenes entre sí y con los adultos”.
- Una educación que aprecie “las peculiaridades locales y nacionales e integrarlas en la unidad pluralista del continente y del mundo”.
- Una educación que capacite a las “nuevas generaciones para el cambio permanente y orgánico”.

Medellín reitera: “Esta es la educación liberadora que América Latina necesita para redimirse de las servidumbres injustas y, antes que nada, de nuestro propio egoísmo. Esta es la educación que reclama nuestro desarrollo integral” (DM4, 8).

Educación liberadora. Plano evangélico de liberación:

- La educación liberadora es la misión de la Iglesia y se siente solidaria con el “esfuerzo educativo para liberar a nuestros pueblos”. Como toda liberación, es un anticipo de la redención de Cristo.
- Cristo pascual, “imagen del Dios invisible”, es la meta que Dios establece al desarrollo del hombre para alcanzar “la estatura del hombre perfecto”.
- Todo crecimiento en humanidad nos acerca a “reproducir la imagen del Hijo para que él sea el primogénito entre muchos hermanos”.

- La Iglesia debe promover e impartir la educación cristiana para alcanzar la madurez de la fe y promover la cultura humana en todas sus formas.
- “La obra educadora de la Iglesia no debe ser obstaculizada con discriminaciones de ningún género”.

Al finalizar el trabajo que implicó la II Conferencia General del Episcopado en Medellín, los obispos en su mensaje a los pueblos de América Latina expresamente dijeron: “Nuestra palabra de Pastores quiere ser signo de compromiso”. Este compromiso lo desean traducir fundamentalmente en compartir la historia de los pueblos latinoamericanos que tienen valores específicos y también problemas similares; las soluciones deben responder a esa historia común, a esos valores y a esos problemas.²⁷ El trasfondo de este compromiso es la constatación de la situación dolorosa de las miserias y servidumbres de los pueblos de América Latina; en el campo educativo, su signo de compromiso de esperanza es la “educación liberadora”.

Criterios y orientaciones

Los obispos proponen algunos criterios y orientaciones fundamentales sobre el tema educativo; unos son más generales, otros más específicos con relación a la escuela, a la universidad católica y a la pastoral educativa. Recalcan que la educación es “la mejor garantía del desarrollo personal y del progreso social” (DM4, 10); la educación permite al hombre su integración en la sociedad y garantiza su participación social, económica, cultural y política; por eso se debe ofrecer oportunidades educativas a todos los hombres (DM4, 11). Recomiendan la participación de los padres de familia porque son los primeros educadores; atender a la juventud que “pide ser oída con relación a su propia formación”; es más, se debe apoyar la creación de movimientos juveniles en vistas a la formación de líderes.

La Conferencia de Medellín reafirma su servicio educativo por medio de sus Institutos Educativos y alienta a los educadores católicos en su función apostólica (DM4, 17). Recuerda a la universidades católicas “ser ante todo órganos superiores, consagrados a la investigación y a la enseñanza, donde la búsqueda de la verdad sea un trabajo común entre profesores y alumnos” (DM4, 21). La pastoral educativa debe ser resultado de un planteamiento renovado: que los cristianos estén presentes en las iniciativas educativas, culturales y lleguen al “plan divino de Salvación” (DM4, 27).

En resumen, la educación para la Iglesia de América Latina es un servicio, una función y misión apostólica (cf. DM4, 17).

A modo de epílogo

El pequeño documento de Medellín sobre la educación pone en el tapete importantes y variados temas. Se rescatan algunos de ellos que se constituyen en desafíos para ver-juzgar (discernir)-actuar:

Realidad y su importancia. Partir de la realidad es un método, pero es más que un método: es optar por la cercanía para conocer; en el caso de Medellín, es conocer al hombre en su contexto personal, social, cultural, religioso, lúdico. La realidad concreta del hombre latinoamericano es dramática.

²⁷ Medellín, “Mensaje a los pueblos de América Latina”, 6 de septiembre de 1968.

Es una realidad dolorosa que genera una postura de crítica. La crítica viene desde el dolor. El *pathos*, sentimiento, es un camino para comprender el ser del hombre, desvelar el misterio y llevar a compromisos de solidaridad.

Alteridad. El otro (*alter*) tiene “rostro”, pero muchas veces olvidamos o desconocemos la pluralidad de rostros que nos rodean. Ignorar permite levantar barreras invisibles y genera actitudes antidialógicas, actitudes de “no escucha”. Medellín nos presenta rostros de obreros, campesinos, desvalidos, y de modo especial los rostros de jóvenes y rostros de indígenas; son rostros que expresan carencia, pobreza injusta, rostros con atentados en su dignidad de persona humana. Son rostros “espejo” que nos ayudan a reconocernos a nosotros mismos en el rostro del otro.

Humanismo. La grandeza de transitar del concepto a la realidad y de la realidad al concepto. Vivir en situación de “servidumbre” es inhumano. Hay servidumbres sociales, culturales, económicas, políticas, que luego se traducen en situación de miseria, hambre, ignorancia, enfermedades, desocupación, muerte; estas servidumbres y otras son inhumanas y se oponen a que el hombre sea plenamente humano y alcance la estatura del hombre perfecto (Ef 4,13); todo crecimiento en humanidad debe acercarnos a “reproducir la imagen del Hijo” (Rm 8,29).

Periferia y centro. De la terminología sociodemográfica a la toma de conciencia de marginación. Las metrópolis industrializadas de América Latina, con poderosas compañías instaladas en el centro, detentan el poder económico, el poder político y “el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo)” (DM10, 2), generan estructuras de dependencia y cultivan la mentalidad dicotómica de “centro-periferia”. Las personas de la periferia (barrios periurbanos, poblaciones rurales, territorios indígenas) son triplemente marginadas, no participan ni deciden en las estructuras económicas, no tienen representantes genuinos en los poderes políticos ni condiciones iguales en la vida cultural de sus entornos sociales.

Interculturalidad. Los países latinoamericanos conservan una riqueza cultural básica que tiene su origen en sus valores étnicos y religiosos, tienen conciencia y fructifican en esfuerzos hacia la integración.²⁸ Medellín dice: “Latinoamérica ha despertado a la riqueza de su pluralismo humano” (DM4, 4). Existen problemas angustiosos en nuestro continente, pero este cuenta con un gran potencial humano, que es la base de su múltiple riqueza cultural. América Latina es “una y múltiple, rica en su variedad y fuerte en su unidad”.²⁹ La unidad será cada vez más fuerte cuando se busque la cultura del encuentro que sabe reconocer la diversidad con base en el diálogo; Medellín recalca: “sin excluir el diálogo creador con otras culturas” (DM4, 3). Una visión y praxis intercultural es un gran desafío para compartir raíces históricas, compromisos y proyectos comunes de largo aliento.

Naturaleza. De una razón instrumental hacia una ética ecológica. La preocupación por el cuidado de la naturaleza, desde la Conferencia de Medellín a *Laudato Sí*, ha ido cambiando sustancialmente; si al comienzo se centró más en contar con información científica y prevenir los riesgos ambientales,

ahora tiende a incluir una crítica de los “mitos” de la modernidad basados en la razón instrumental (individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas) [...]. La educación ambiental debería disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo. (LS 210)

²⁸ Cf. *ibidem*.

²⁹ Cf. *ibidem*.

La selva amazónica, rica en biodiversidad, multiétnica, pluricultural y plurirreligiosa, es de vital importancia para nuestro planeta, pero se ha desencadenado una profunda crisis por la prolongada intervención humana.³⁰ La dolorosa situación exige cambios estructurales y personales de nosotros los seres humanos, de los Estados y de la Iglesia a través del planteamiento de una ecología integral.

³⁰ Documento preparatorio: "Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral", Ciudad del Vaticano 2018, 2.

EL PENSAMIENTO LIBERADOR COMO POTENCIAL DE CAMBIO PARA UNA EDUCACIÓN DEL FUTURO: PERSPECTIVAS Y EXPERIENCIAS

Margarita Rolfes de Franco

Presentación

Este texto quiere presentar cómo el pensamiento liberador influye significativamente en la visión de la educación en el siglo XXI. No se pretende abarcar todos los aspectos, sino dar impulsos, construir una nueva visión de una educación actual con algunas experiencias educativas innovadoras en marcha.

El pensamiento liberador a fines del siglo XX

La década de los sesenta es considerada como un cambio de época. Se le dio el nombre de “la generación del 68” e irrumpió en todas las esferas de la vida de las personas e instituciones a nivel global.

Las instituciones como Iglesia y escuelas, los valores tradicionales de la sociedad y de la familia son cuestionados y un nuevo modo de pensar y actuar se impone. Ideas nuevas como el amor libre, los Beatles, los *hippies* y la educación antiautoritaria son características de esta época.

En América Latina, en las décadas de los 60 a 80 del siglo pasado, se inicia un nuevo pensar y analizar desde la realidad de América Latina. Esta forma de ver la realidad no se da de manera lineal, evolutiva, abarcando una sola disciplina, un aspecto de vida, sino se da de manera integral en todas las esferas de la vida de los hombres: en las ciencias sociales, la Iglesia, la teología, la filosofía, la pedagogía, constituyendo un pensamiento liberador con un nuevo enfoque: “pensar América Latina desde América Latina”.

En las ciencias sociales se desarrolla “la teoría de la dependencia”, la cual coloca en el centro de su análisis el concepto de la dependencia con un doble propósito: a nivel teórico quiere explicar el subdesarrollo o, mejor dicho, el boqueo de un desarrollo en América Latina; y a nivel sociopolítico quiere aportar estrategias para vencer el subdesarrollo y la dependencia. Así, el subdesarrollo no es el

resultado de factores internos sino externos, de la integración de los países subdesarrollados al sistema de las relaciones internacionales.¹

A nivel de la Iglesia, un primer impulso lo da el Concilio Vaticano II (1966), especialmente con la constitución *Gaudium et Spes*,² acerca del rol de la Iglesia en el mundo actual, y la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*³ (1980). Ambas abordan la problemática del desarrollo y la apertura de la Iglesia referida al hombre de hoy con el pensamiento de que “el nuevo nombre de la paz es el desarrollo”.

Las conferencias episcopales de Medellín (Colombia, 1968) y de Puebla (México, 1979) traducen esta doctrina del Vaticano II a la realidad de América Latina. La Iglesia de América Latina se decide por un desarrollo integral del ser humano, priorizando a los pobres y excluidos, y se compromete a defender tanto el desarrollo individual como el cambio estructural de la sociedad. Los obispos entienden el cambio estructural como compromiso de “desarrollo” y “liberación”, ambas palabras estrechamente unidas.

La teología de la liberación, impulsada fuertemente por su fundador Gustavo Gutiérrez, del Perú, coloca al hombre, su situación, el compromiso solidario con los oprimidos y pobres, en el centro de la reflexión teológica. Se pretende la liberación de los oprimidos, los pobres, y la construcción de una sociedad cualitativamente diferente, liberando a los cristianos del pecado individual y estructural.

Enrique Dussel (argentino-mexicano), digno representante de la filosofía de la liberación, desarrolla un nuevo modo de pensar, lo llama “filosofía de la periferia”, que se desarrolla en los centros sin considerar las realidades tan diversas y las condiciones humanas de grandes masas de las capas sociales marginadas. Dussel la describe como una filosofía de la resistencia, de la rebelión, como una filosofía del ataque y develamiento, de la dominación y la esclavitud, que anuncia la liberación.⁴

El concepto de “pueblo” (*Gemeinschaft*) es de gran importancia y lo concibe como el bloque solidario de los oprimidos de una nación. Este bloque es el sujeto histórico de la configuración social. Una práctica de la liberación se da donde el pueblo se pone en camino, se levanta e inicia un proceso de liberación en contra de las estructuras de injusticia, opresión, explotación económica, autoritarismo político, alienación ideológica y el “neocolonialismo”.⁵

En el documento de Medellín sobre educación, en el número 8, los obispos de América Latina presentan una nueva visión de la educación como un desarrollo integral de las personas y lo llaman la “educación liberadora”, convirtiendo al educando en sujeto de su propio desarrollo como medio para liberar a los pueblos de toda servidumbre y ascender “de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”, y teniendo en cuenta que el hombre es el responsable y el “artífice principal de su éxito o de su fracaso”.⁶

Los obispos exigen que la Iglesia se abra al diálogo y considere integrar los aspectos particulares locales y nacionales.

En la pedagogía hay un cambio. Paulo Freire despierta con sus libros *Pedagogía del oprimido* (1963)⁷ y *Pedagogía como práctica de la libertad* (1965)⁸ a docentes y estudiantes. Su metodología de alfabetización se expande por toda América Latina.

¹ André Gunder Frank, “Chile: el desarrollo del subdesarrollo”, *Pensamiento Crítico* 7 (1967): 159-173.

² Cf. Alberto Parra, “*Gaudium et spes* y el Concilio de la modernidad. Memoria y proyección”, *Theologica Xaveriana* 148 (2003): 148.

³ Papa Pablo VI, *Populorum Progressio*. Encíclica para promover el Desarrollo de los Pueblos, 1967 (PP).

⁴ Enrique Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires 1973.

⁵ Enrique Dussel, *Hannelore Oesterle-Schindler, Ethik der Gemeinschaft*, Patmos, Düsseldorf 1988, 91-96.

⁶ Papa Pablo VI, PP.

⁷ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires 1975.

⁸ Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973.

La propuesta de Freire implica dos momentos distintos de manera progresiva: la primera se refiere a tomar conciencia de la realidad en la cual el individuo vive, como ser oprimido, sujeto a las determinaciones que los opresores imponen; la segunda es la iniciativa de los oprimidos para luchar y liberarse frente a los opresores, es decir, él considera que la situación vivida no se queda en la simple toma de conciencia de la realidad, sino, por el contrario, el individuo tiene la necesidad de combatir ese *statu quo* que lo limita. La pedagogía del oprimido se sintetiza a través del aprendizaje que la escuela debe darle no como una adaptación a su contexto, que le imponen los opresores, sino como práctica de la emancipación.

Perspectivas para un cambio educativo del siglo XXI

En los albores del siglo XXI, el informe de Delors a la Unesco (“La educación encierra un tesoro”, 1996)⁹ marca una línea clara para un cambio educativo, concibiéndolo como un conjunto de saberes o capacidades que el ser humano debe aprender o desarrollar a través de procesos educativos, y lo estructura alrededor de cuatro aprendizajes fundamentales:

- “Aprender a conocer” como medio consiste para cada persona en aprender a comprender el mundo que la rodea al menos lo suficientemente para vivir con dignidad, desarrollar sus capacidades profesionales y comunicarse con los demás, y su fin es el placer de comprender, conocer y descubrir.
- “Aprender a hacer” se refiere más a cómo aplicar el conocimiento en la práctica, a cómo desarrollar un sinnúmero de capacidades intelectuales buscando combinar la competencia personal con la calificación profesional, formando aptitudes para las relaciones interpersonales, el trabajo en equipo y la solución de conflictos.
- “Aprender a ser” significa el desarrollo integral de la persona con responsabilidad, imaginación y creatividad, proporcionando la posibilidad de una autonomía en el pensar y en el actuar, para poder desenvolverse en las más diversas situaciones de la vida.
- “Aprender a vivir juntos” y “aprender a vivir con los demás” como una doble misión, enseñar la diversidad de la especie humana, contribuir a una toma de conciencia de las semejanzas y diferencias entre todos los seres humanos y tender hacia objetivos comunes para así superar las diferencias, incluso los conflictos, valorando los puntos de convergencias.

La escuela es cuestionada; se ha convertido en una institución desfasada en organización, contenidos, metodología y uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC) y no responde a los grandes retos del siglo XXI.¹⁰

⁹ Jacques Delors, *Informe a la Unesco de la comisión internacional sobre la educación para el siglo XXI: La educación encierra un Tesoro*, Madrid 1996, 91-103.

¹⁰ Julián de Zubiria, *De la escuela nueva al constructivismo. Un análisis crítico*, Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá 2001; Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Santillana Ediciones Unesco, Paris 1999.

Tabla 1. Desafíos a la educación del siglo XXI

Retos para la educación del siglo XXI (de Zubiría)	Siete saberes para la educación del futuro (Morin)
<ul style="list-style-type: none"> • Desarrollar procesos de pensamiento complejos • Garantizar la comprensión básica del mundo • Formar individuos e instituciones flexibles • Enseñar a leer comprensivamente • Formar individuos autónomos • Desarrollar el interés por el conocimiento • Fomentar la solidaridad y la diferenciación individual • Construir instituciones educativas responsables 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Una educación que cure la ceguera del conocimiento 2. Educación que garantice el conocimiento pertinente 3. Enseñar la condición humana 4. Enseñar la identidad terrena 5. Enfrentar la incertidumbre 6. Enseñar la comprensión 7. La ética del género humano

Fuente: Julián de Zubiría, *De la escuela nueva al constructivismo. Un análisis crítico*, Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá 2001, 65; Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Santillana Ediciones Unesco, Paris 1999, 9-12.

Hay una toma de conciencia de que la época actual requiere otro tipo de pensamiento, actitudes diferentes y otro sujeto. El pensamiento complejo tiene atributos como: enorme, abarcativo, cotidiano y simultáneamente global, imparabable, multidimensional, multirreferencial e interreactivo y requiere de sujetos que pongan en tela de juicio la lógica del pensamiento positivista y actúen como transgresores, superando la cultura dominante, para jugar un doble juego entre la lógica y su transgresión.

Se impone la reorganización del pensamiento como una metateoría, “una nueva teoría de los sistemas sociales”, y una manera diferente de educar a las nuevas generaciones.

Con base en el pensamiento complejo, Pozzoli plantea un modelo teórico transdisciplinar (MTT) (eco-psico-socio-histórico-educativo)¹¹ que se basa en una epistemología sistémica, cibernética, constructivista, dialógica, policontextual, crítica y transclásica. Este modelo conforma una metodología de interacción social con incidencia afectiva en el desarrollo personal y social de los sujetos, incorpora las metacogniciones, se ubica en una relación dialógica con el Otro en procesos dialógicos reflexivos, asume las contradicciones, implica la expansión y reorganización de la conciencia, ejerce su capacidad de sujeto histórico y se despliega entre sujeciones y autonomías.

Este enfoque lleva a plantear un currículo sistémico complejo, el cual, según Tobón (2005),¹² nos brinda orientaciones para cambiar hacia una nueva forma de pensar los procesos de aprendizaje, con contextualización, búsqueda de la pertinencia, comprensión y globalización, en continuo cambio acorde a los cambios institucionales, sociales, laborales, disciplinares e investigativos.

Desde allí se plantea un currículo por competencias que implica en primer lugar formarse en nuevas habilidades de pensamiento o reforzarlas si ya se poseen, para poder estar en condiciones de plantear las competencias, vinculadas a dar respuesta a los grandes desafíos del mundo actual.

Para el siglo XXI, Paulo Freire retoma sus pensamientos expresados en sus libros clásicos, *Pedagogía del oprimido* y *Educación como práctica de la libertad*, y en sus múltiples intervenciones y publicaciones sigue criticando la escuela tradicional y se indigna por como está configurado el mundo¹³ al dictado de un sistema capitalista, en el que hay una brutal desigualdad entre los seres humanos, el reparto de la riqueza o a la discriminación, pero expresa la confianza en que la educación aporta al cambio social, el cual es difícil pero posible.¹⁴

¹¹ María Teresa Pozzoli, “El sujeto de la complejidad. La construcción de un Modelo Teórico Transdisciplinar (eco-psico-socio-histórico-educativo)”, *Polis. Revista Latinoamericana* 15 (2006): 608-623.

¹² Sergio Tobón, *Formación basada en competencias. Pensamiento complejo, diseño curricular y didáctica*, ECOE, Bogotá 2005.

¹³ Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires 1993.

¹⁴ Paulo Freire, *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*, Siglo XXI, Buenos Aires 2006.

Enseñar no es transferir conocimiento, sino crear las posibilidades para una producción o construcción propia, autónoma del saber,¹⁵ en oposición a la memorización mecánica y a un papel distante entre el profesor y sus alumnos.

Resalta la importancia de la interculturalidad como reconocimiento “del otro”, de sus conocimientos, de su cultura, su sabiduría, entendiéndola como enriquecedora de la propia cultura y de la de los demás.

Tiene un claro posicionamiento en el marco de los derechos humanos y la necesidad de una educación al servicio de la liberación de los hombres.

En este contexto, el aporte de Howard Gardner,¹⁶ con su teoría de las inteligencias múltiples, lógico-matemática, lingüística, espacial, física y kinestésica, musical, inter e intrapersonal y naturalista, es significativo. Él sostiene que todos somos inteligentes de una u otra manera, pudiendo destacar más en alguna, y que todas las inteligencias son igualmente importantes.

La aplicación práctica de la teoría implica el reconocimiento y respeto hacia el estilo de aprendizaje propio de cada persona, de sus intereses y talentos, y reformula el concepto de la capacidad intelectual, la cual, según Howard Gardner, consiste básicamente en resolver problemas, innovar y producir.

Esta visión es complementada por Daniel Goleman,¹⁷ quien describe la inteligencia emocional como una forma de interactuar con el mundo, teniendo en cuenta los sentimientos y emociones, que engloban habilidades como el control de los impulsos, la autoconciencia, la motivación, la perseverancia y la empatía.

Un aporte significativo a la educación del futuro y el desarrollo de niños y jóvenes nos lo da la neurociencia,¹⁸ que descubre las innumerables correlaciones entre el desarrollo humano, el comportamiento, el aprendizaje, el desarrollo integral y específico de niños desde etapas muy tempranas de la vida.

Actualmente podemos identificar el fortalecimiento de cuatro distintas ramas de la neurociencia: la cognitiva, la afectiva o emocional, la social y la educacional, las cuales son de alta relevancia para el contexto educativo y el aprendizaje. Así, la relación cerebro-aprendizaje le permite al educador saber cómo aprende, cómo procesa, registra, conserva y evoca una información, y esta sería una plataforma de despegue para mejorar la propuesta de enseñanza-aprendizaje, plasmándola de forma dinámica y motivadora.

La metodología del *design thinking*¹⁹ juega un rol importante en la educación del futuro; es una metodología para la resolución de problemas con un pensamiento de diseño²⁰ centrado en la persona, para lo cual usa todo tipo de inteligencias: la integral, la emocional y la experimental, ofreciendo un banco de recursos, herramientas y métodos ágiles para la innovación y así generar mayor bienestar, respondiendo a las exigencias sociales y éticas del contexto.

El *design thinking* es la búsqueda de un equilibrio mágico entre los negocios y el arte, la estructura y el caos, la intuición y la lógica, el concepto y la ejecución, el espíritu lúdico y la formalidad, y el control y la libertad.²¹

¹⁵ Paulo Freire, *Pedagogía de la indignación*, Ediciones Morat, San Sebastián 2003.

¹⁶ Howard Gardner, *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

¹⁷ Daniel Goleman, *Inteligencia emocional*, Editorial Kairós, Barcelona 2012.

¹⁸ Cf. Anna Lucía Campos, *Los aportes de la neurociencia a la atención y educación de la primera infancia*, Cerebrum Ediciones, Lima 2014.

¹⁹ Idris Mootee, *Design thinking para la innovación estratégica: lo que no te pueden enseñar en las escuelas de negocios ni en las de diseño*, Empresa Activa, Madrid 2014.

²⁰ Manuel Ortega y Pilar Blázquez Ceballos, *Design thinking. Lidera el presente. Crea el futuro*, ESIC Editorial, Madrid 2015, 23.

²¹ Mootee, *Design thinking*, 32.

Según el mismo autor, tiene calificativos como: antropocéntrico, creativo e innovador, veloz y ágil, conectado y no jerárquico, adaptable y flexible, divertido y ameno, inspirado, comprometido, disruptivo, muy energético, apasionado, atrevido, bien dirigido.²²

La planificación y el desarrollo de resolver problemas se da en tres grandes fases:

- La inmersión, que significa descubrir e interpretar ejes problemáticos de la realidad.
- La ideación, que produce y evalúa una variedad de alternativas de intervención.
- La implementación, que experimenta y evoluciona las intervenciones.

Experiencia de una formación docente transformadora. Instituto Superior Pedagógico Paulo Freire de Comas, Lima, Perú

Ubicación

El Instituto Pedagógico Paulo Freire está ubicado en Comas, distrito de Lima, norte del Perú. Comas fue fundado en 1961 mediante invasiones y cuyos pobladores vinieron mayormente del interior del país en busca de mejoras de vida. Su realidad a fines del siglo XX era de pobreza y escasez en todo: infraestructura, agua, electricidad, servicios básicos, salud, educación, seguridad, etc. Y sus características eran: exclusión, marginalidad, no pertenencia, no integración, pobreza, subdesarrollo, no reconocimiento como sujetos de derechos y eran objeto de apoyo, generosidad, incomodidad, temor, malestar y muchos más.

Comas actualmente es el núcleo de la mancomunidad de Lima Norte, con una población de 2 324 111, que representa el 30% de la población de Lima Metropolitana. Comas solo tiene alrededor de 600 000 habitantes. A simple vista apreciamos una modernización del sector con todo lo que incluye, pero no se han podido superar las terribles continuidades de altos niveles de pobreza y exclusión social.

Nuestras convicciones y visiones

Un grupo de docentes y otros profesionales que vivíamos en Comas apostamos por una educación como lucha contra la pobreza, desde los mismos pobladores, desde abajo, desde los pobres como desarrollo humano, como un proceso dinámico, abierto, que permitía desarrollar las capacidades y potencialidades de las personas, favoreciendo la satisfacción de sus necesidades y el bien común con un enfoque integral que abarcaba las diferentes dimensiones de la vida humana: lo individual, familiar, comunitario, nacional e internacional. No bastaba tener recursos para generar el desarrollo, sino que se requería de una cultura y una ética para que los recursos fuesen empleados de forma eficaz y eficiente para lograr un desarrollo sostenible, duradero, un desarrollo que respondía a las necesidades de las poblaciones en pobreza y exclusión de forma permanente, no como dádivas, sino como impulsos, acciones y compromisos que permitían tener mayor calidad de vida.

En nuestra visión educativa nos inspiramos en la filosofía del gran pensador y pedagogo brasileño Paulo Freire, quien postula una opción por los pobres y oprimidos y propone una educación liberadora

²² Ibidem.

y transformadora, la que lleva a procesos de toma de conciencia en el interior de cada persona para enfocar la acción de transformación del mundo, partiendo de la acción, del actuar concreto en una realidad, para propiciar sobre este actuar una reflexión que enriquece el nuevo actuar. Todo este proceso se realiza, mediante el diálogo, mediante la interacción con otros y con el medio que nos rodea.

Con base en nuestras visiones y convicciones, nos planteamos las siguientes acciones:

- Crear un Instituto Superior Pedagógico en Comas, con reconocimiento oficial y que fuese autosostenible.
- Priorizar la formación docente para la primera infancia: educación inicial y educación primaria.
- Formar docentes con la filosofía y postulados de Paulo Freire.

Constitución del Instituto Superior Pedagógico Paulo Freire de Comas

Con estas convicciones y visiones constituimos en 1991 la Asociación de Desarrollo Educativo Peruano Alemana (Adepa) sin fines de lucro, y después de cumplir con todos los requisitos y exigencias formales, se autorizó en 1992 el funcionamiento del Instituto Superior Pedagógico Paulo Freire con las carreras de educación inicial y educación primaria. Para su funcionamiento alquilamos en las tardes las instalaciones del Colegio Experimental Jesús Obrero de Comas, en donde funcionamos hasta 1998.

Construcción e implementación de un local propio (1996 a 1998)

En nuestro afán de tener un local propio y apropiado, buscamos alternativas. La comunidad del exfunco de Comas nos donó y adjudicó un terreno abandonado de 1047 metros cuadrados destinado a educación, con aporte propio del pedagógico y un financiamiento para la construcción e implementación de la Unión Europea y con los aportes de diversos grupos solidarios de Alemania. Así se logró construir e implementar un local de cuatro pisos, el cual fue inaugurado en 1998.



Figura 1. Instituto Superior Pedagógico Paulo Freire de Comas

Fuente: David Franco.

Desarrollo de la carrera docente en el Pedagógico Paulo Freire de Comas

El proyecto Paulo Freire está inmerso en una realidad marginal y se da en diversos escenarios, en los cuales la persona se integra, asimila su cultura y valores mediante la interacción social que en gran parte se da a través de los procesos educativos como una toma de conciencia para responder a las demandas sociohistóricas, culturales, económicas y geográficas desde una realidad concreta y que nos compromete como institución que forma docentes.²³

Concebimos el currículo como una construcción histórico-cultural que reviste características holísticas-globalizadoras y da respuesta a los grandes desafíos del mundo globalizado, como un replanteamiento de forma permanente tanto del nivel teórico como de su aplicación práctica.

Optamos por un currículo por competencias, entendidas estas como la adquisición de capacidades globales para actuar en la sociedad.

Trabajamos por áreas curriculares como un conjunto de saberes significativos que comprenden un estudio teórico-práctico, con contenidos actualizados, contextualizados y diversificados.²⁴

Los aprendizajes son construidos de forma interactiva, en equipo, partiendo de prácticas, vivencias, experiencias, situaciones problemáticas y conocimientos previos de la realidad de los estudiantes o del entorno para interrogarnos sobre esta realidad y construir, mediante la reflexión, el análisis crítico y la interrelación con otros agentes, nuevos conceptos y conocimientos para transformar esta realidad mediante acciones, compromisos, aplicaciones, etc.²⁵

La práctica pedagógica y social se da durante toda la carrera como reflexión crítica e intervención en todo tipo de escuelas e instituciones sociales preferentemente con grupos en riesgo.

La investigación se concibe como producción de conocimientos que posibilita el crecimiento dinámico y contextualizado del marco conceptual, estratégico y metodológico de la educación, desarrollada desde una realidad concreta, planteando alternativas de acción y mejora.

La tutoría y la psicología generan un empoderamiento de la persona, sobre todo de las mujeres.

Compromisos con un desarrollo sostenible de la comunidad y con un cambio en la formación docente

Concebimos a nuestra institución como un proyecto abierto y dinámico que se integra a la comunidad participando en todo lo posible para un desarrollo sostenible de ella, así como aportando a los proyectos de reforma en la formación docente en el Perú integrándonos a los diversos planes y programas del Ministerio de Educación del Perú.

Organizamos congresos pedagógicos, conferencias, seminarios, debates, foros, etc. Integramos redes pedagógicas a nivel nacional e internacional. Destacamos la Red Latinoamericana de Pedagogía Social (Red Lapso)²⁶ y la Red Kipus de Formación Docente-Unesco, las cuales favorecieron el intercambio y la investigación entre profesionales en educación social en el Perú, América Latina y Alemania.

Fuimos miembros activos, muchas veces presidimos diversas mesas de trabajo y, a través del Centro de Investigación y Formación Docente Continuo (Cifodoc), con aporte del DAAD, realizamos

²³ Beatriz Carrera y Clemen Mazzarella, "Vygotsky: enfoque sociocultural", *Educere* 13 (2001): 41-44.

²⁴ Sigfredo Chiroque Chunga, *Currículo, una herramienta del maestro y del estudiante*, IPP Ediciones Farga, Lima 2004.

²⁵ João Luiz Gasparin, *Una didáctica para la pedagogía histórica crítica: un enfoque vigotzquiano*, Ediciones Fargraf, Lima 2004.

²⁶ Con el aporte del DAAD (gestionado y coordinado por el Prof. Dr. Heinz Neuser), la Red Lapso comprendió a los países de Alemania, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay y Chile y se realizaron siete congresos científicos en Alemania, Perú, Ecuador, Bolivia y Paraguay. En este contexto salieron editados seis libros que fueron publicados en la serie de escritos de Lapso Alemania.

capacitaciones, investigaciones ligadas al quehacer pedagógico, editamos libros diversos y aportamos con consultorías relevantes al Ministerio de Educación del Perú.

Resultados e impacto

En 2017 cumplimos bodas de plata: 25 años de labor. Durante este tiempo el Pedagógico Paulo Freire ha titulado a más de 1000 docentes, mayormente profesoras de educación inicial y primaria, con una conciencia clara y comprometida con una educación liberadora y el desarrollo integral de niños y jóvenes de su país.

Nuestros docentes se han ubicado en los más diversos escenarios educativos: son docentes en las diferentes escuelas de Lima Norte y en el interior del país, han ascendido en la carrera docente ocupando puestos de coordinación, asesoría, dirección, y un buen número ha seguido estudios superiores de especializaciones, diplomados, licenciaturas, maestrías y doctorados. Otros han creado su propia institución educativa, sobre todo de educación inicial o educación primaria.

Reconocimiento y agradecimiento a la institución Icala por habernos permitido un tiempo de reflexión e investigación en Alemania, y un agradecimiento especial al doctor Heinz Neuser y a su esposa, Gisela, por su apoyo y asesoría durante los 25 años de formar docentes en el Pedagógico Paulo Freire de Comas.

“La educación no cambia el mundo: pero cambia a las personas que van a cambiar el mundo” (Paulo Freire).

INTERCULTURALIDAD Y EDUCACIÓN LIBERADORA. EXPERIENCIAS EN UNA INSTITUCIÓN EDUCATIVA DE NIVEL INICIAL DE ARGENTINA

María Noelia Galetto

Presentación

En 1968, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín compromete a la Iglesia a participar en un proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos y, para ello, se coloca especial atención en la educación, la cual es entendida como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente.¹ Esta idea central coincide con el pensamiento de Paulo Freire, el principal representante de la pedagogía de la liberación.² Este autor propone una educación liberadora que promueva el desarrollo integral de los hombres y las mujeres ya que, desde esta perspectiva educativa, el educando se convierte en sujeto de su propio desarrollo. Para ello se deben tener en cuenta tanto las condiciones sociales y económicas como los valores específicos de cada cultura que deben ser respetados y reconocidos en un diálogo auténtico con personas de otras culturas (DM 4). En este sentido, tanto en los documentos de Medellín como en la obra de Paulo Freire se encuentran aportes fundamentales para la reflexión de la educación intercultural en el presente. La interculturalidad, entre otros, en los espacios escolares refiere a la relación entre grupos étnicos y culturales distintos, a su mutua comprensión, valoración, y a la atención de otras diferenciaciones culturales que continúan siendo ignoradas.³

Este trabajo puede entenderse como una continuación de un estudio realizado en 2012 a partir de una beca C del Icala que se propuso desarrollar, entre otras, medidas educativas para promover la

¹ *Documentos finales de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, septiembre de 1968. Especialmente el documento, en: http://www.diocesebraga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf (15.07.2018) (en adelante DM).

² Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires 1968.

³ Ricardo Salas Astrain, "Educación intercultural, profesores de educación media y contextos urbanos. Reflexiones desde la experiencia chilena", en *Diversidad cultural e interculturalidad*, eds. Aldo Ameigeiras y Elisa Jure, Prometeo Libros, Buenos Aires 2006, 203-214.

integración social de los inmigrantes en la ciudad de Río Cuarto (Provincia de Córdoba, Argentina).⁴ Para este artículo se recupera la información recolectada del trabajo de campo, realizado en 2017, en el marco de la investigación de tesis doctoral de la autora que tiene como objetivo comprender los procesos de construcción de la otredad⁵ desde la diferencia, la diversidad y la desigualdad entre actores escolares –personal directivo y auxiliar, docentes, alumnos⁶ y familias o tutores– de una institución educativa de nivel inicial de Río Cuarto que se caracteriza por tener una elevada matrícula de niños⁷ bolivianos y descendientes de bolivianos.

En este trabajo se hace referencia a los cambios y los progresos que hubo en los últimos cinco años en esta institución educativa pública de nivel inicial de la ciudad, a partir de la implementación de aportes de una educación intercultural y liberadora.

Multiculturalismo y educación intercultural y liberadora

En el contexto argentino actual las numerosas y variadas situaciones de fragmentación, segmentación y desigualdad social que afectan al campo educativo conllevan a abordar y reflexionar sobre los procesos de diferencia, diversidad cultural y desigualdad social en espacios escolares multiculturales o interculturales, denominados así porque reciben población indígena o migrante de países pobres, como es el caso de los países de América Latina donde la cuestión étnica se articula claramente con el tema indígena.⁸

Gabriela Novaro distingue entre dos niveles de interculturalidad: uno descriptivo, que hace referencia a situaciones de asimetría, conflicto y discriminación que ocurren en el espacio educativo donde coexisten distintos grupos culturales, étnicos, etcétera.⁹ Otros autores lo denominan también como multiculturalismo.¹⁰ Y un nivel propositivo de interculturalidad, que alude a una situación que aún tiene que ser construida, pensando en un encuentro igualitario y simétrico entre grupos de diversas culturas, basado en el diálogo entre diferentes posiciones y saberes.¹¹ Otros pensadores hablan, al respecto, directamente de interculturalidad.¹²

⁴ María Noelia Galetto y Mariana J. Lerchundi, “La conciencia intercultural de los dirigentes sociales. Claves para el diseño de medidas de intervenciones políticas y educativas de inclusión social de la población inmigrante en la Ciudad de Río Cuarto”, en *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, eds. Margit Eckholt y Stefan Silber, Ediciones Paulinas, México 2014, 279-300.

⁵ La otredad hace alusión a un tipo particular de diferencia relacionada con la experiencia de lo extraño y lo ajeno, a partir del encuentro con desconocidas singularidades de otro grupo humano –lengua, costumbres, fiestas, ceremonias, etc.–. Esteban Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, *Alteridades* 4 (1994): 5-11.

⁶ Se indica alumnos para referirse a los alumnos y a las alumnas. Esta forma de escritura responde a cuestiones estilísticas del texto. De ninguna manera se pretende negar la existencia de ellas y ellos detrás de categorías homogéneas y universales. Por el contrario, a lo largo del artículo se apunta a alejarse analíticamente de aquella noción. Cf. Krotz, “Alteridad y pregunta antropológica”, 5-11.

⁷ Niños alude a los niños y a las niñas.

⁸ Gabriela Novaro, “Educación intercultural en la Argentina: Potencialidades y riesgos”, *Cuadernos Interculturales* 4 (2006): 49-60.

⁹ Cf. Novaro, “Educación intercultural en la Argentina”.

¹⁰ Eduardo Domenech, “Etnicidad e inmigración: ¿Hacia nuevos modos de integración en el espacio escolar?”, *Astrolabio. Revista Virtual del CEA* 1 (2004), 112, en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/154/154> (27.07.2018); Liliana Simisi, “La relación nosotros-otros en espacios escolares ‘multiculturales’. Estigma, estereotipo y racialización”, en *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, eds. María Rosa Neufeld y Jens Ariel Thisted, Eudeba, Buenos Aires 2007, 189-234.

¹¹ Cf. Novaro, “Educación intercultural en la Argentina”.

¹² Pensadores argentinos que hacen referencia a espacios escolares interculturales son, por ejemplo, María Luisa Rubinelli, “Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural”, en *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y derechos humanos en la escuela. Reflexiones desde América Latina*, ed. María Luisa Rubinelli, tomo 2, EdiUnju, San Salvador de Jujuy 2010, 37-48; María Beatriz Quintana,

La comprensión del nivel propositivo de la educación intercultural está directamente vinculada con el pensamiento de Paulo Freire. La pedagogía de la liberación, propuesta por el autor, es una corriente sociopedagógica que critica fuertemente la educación bancaria¹³ y busca hacer de la educación un espacio de crítica y de resistencia a la propuesta hegemónica. Según Freire, el acto del conocimiento tiene lugar en la unidad de la práctica y la teoría como tarea conjunta de educandos y educadores, quienes a partir del diálogo deben construir en conjunto un espacio educativo más justo.¹⁴ Desde esta perspectiva de educación humanizadora, liberadora o crítica, el acto educativo, como proceso integral, es construido con otros y con base en el ejercicio de la libertad que, a su vez, permite a los sujetos reconocer a otros y también ser reconocidos.

La educación intercultural nos debe capacitar para interactuar con personas que son diferentes a nosotros, para crear así un clima de aprendizaje mutuo y de convivencia pacífica. Una educación que se considera liberadora e intercultural debe, por lo tanto, ir más allá de un nivel descriptivo de interculturalidad y tener el potencial para una construcción conjunta de espacios democráticos y más justos.¹⁵

La migración boliviana en Río Cuarto y las transformaciones en contextos escolares

En la ciudad de Río Cuarto, durante la década del noventa, aumentó considerablemente el flujo de población migrante, en especial de origen boliviano.¹⁶ La mayoría de estos sujetos provinieron de la región de Tarija; ellos ingresaron por el noroeste de Argentina, luego residieron en otras provincias del país y, finalmente, se establecieron en diferentes barrios urbano-marginales de Río Cuarto. A partir de la presencia de migrantes bolivianos en la ciudad se generaron cambios y efectos en ciertos ámbitos, por ejemplo, el escolar, ya que los hijos¹⁷ de las familias bolivianas asisten, principalmente, a las escuelas públicas que se encuentran en esos barrios urbano-marginales.

El sistema de educación público tiene, por un lado, la tarea de respetar, valorar y comprender la diversidad cultural y, por otro, de promover la inclusión social ante la desigualdad que sufren principalmente los niños de sectores populares marginados. Por esta razón, en Argentina se presta especial atención a la educación inicial. En Argentina, la Ley de Educación Nacional n.º 26 206 exige la escolarización obligatoria a partir de los cinco años. Sin embargo, la Ley de Educación (Ley Prov. n.º 9870) de la Provincia de Córdoba extiende la educación obligatoria a los niños de cuatro años y tiende a universalizar las salas de tres años, especialmente a los grupos de población socialmente vulnerables.

“¿De qué intercultural se trata?”, en Rubinelli (ed.), *¿Los otros como nosotros?*, 17-24; Ana Carolina Hecht, *Todavía no se hallaron hablar su idioma. Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui*, Incom Europa (Argentina), München 2010.

¹³ Paulo Freire, “La concepción ‘bancaria’ de la educación y la deshumanización”, en *Educación liberadora. Bases Antropológicas y Pedagógicas*, Paulo Freire, Hernani Fiori, José Luis Fiori y José Oliva Gil, Espacio, Buenos Aires 1992, 33-42.

¹⁴ Cf. Freire, *Pedagogía del oprimido*.

¹⁵ Juan Godenzzi Alegre, “Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en América Latina”, *Construyendo Nuestra Interculturalidad* 7 (2011): 1-9, en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Construyendo%20la%20convivencia%20y%20el%20entendimiento%20Educacion%20e%20interculturalidad%20en%20America%20Latina.pdf> (27.07.2018).

¹⁶ Laura Escudero, Andrés Pereira y Laura Giosué, “Promoción de los derechos de los inmigrantes latinoamericanos: una experiencia desde la extensión”, *Enlaces, Revista de la Secretaría de Extensión de la Facultad de Ciencias Humanas*, Universidad Nacional de Río Cuarto 1 (2010): 8-9.

¹⁷ Hijos alude a los hijos y las hijas.

En Río Cuarto hay instituciones educativas públicas de nivel inicial caracterizadas por procesos de desigualdad –ya que asisten niños de sectores vulnerables– y diversidad –por tener una elevada matrícula de niños bolivianos y descendientes de bolivianos– que configuran la vida cotidiana escolar de un modo particular. La presencia de alumnos bolivianos en estas escuelas llevó a que los docentes y el personal directivo comenzaran a abordar y discutir cuestiones vinculadas con la multiculturalidad y, además, a cuestionarse y reflexionar acerca de las propias prácticas educativas¹⁸ en busca de una educación tendiente a la inclusión.

En la actualidad, la población boliviana se radica principalmente en dos barrios: Las Quintas, ubicado en la periferia oeste, y Las Delicias, situado en la zona norte de Río Cuarto. Los niños concurren a las escuelas públicas más cercanas a sus hogares. En estas instituciones educativas hay situaciones y experiencias que señalarían que la diferencia, la diversidad cultural y la desigualdad social son problemáticas que demandan ser interpeladas y estudiadas. La presencia de alumnos bolivianos y descendientes de bolivianos en el espacio escolar generó ciertas situaciones de tensión y conflicto, como la asimetría del trato de las docentes con los alumnos migrantes y descendientes de migrantes, la presencia de representaciones y prejuicios hacia los estudiantes¹⁹ bolivianos y sus familias, prácticas escolares tendientes a homogeneizar al grupo de estudiantes, la dificultad para elaborar un currículum escolar que contemple la diferencia cultural de los educandos y algunos problemas de las docentes para comunicarse con los niños y las familias bolivianas.

Estas situaciones llevaron a que los actores escolares problematicen y reflexionen cuestiones de la diversidad y la desigualdad, (re)piensen sus prácticas cotidianas en la búsqueda del respeto mutuo y el reconocimiento del otro, y desarrollen prácticas que reflejen características de la multiculturalidad y la interculturalidad. En la institución educativa de nivel inicial que está situada en la zona oeste desde el año 2005 hasta la actualidad asisten niños bolivianos y descendientes de bolivianos. Allí, entre los años 2006 y 2008, se desarrolló un proyecto áulico tendiente a abordar cuestiones de diversidad cultural y en el marco del mismo se confeccionó un diccionario quechua-español. En cambio, en la institución educativa de nivel inicial del barrio Las Delicias, que desde el año 2010 hasta la actualidad recibe a niños bolivianos y descendientes de bolivianos, para abordar el tema de la diversidad cultural las maestras trabajan a partir de acciones cotidianas como diálogos espontáneos y explicaciones verbales a los alumnos acerca de la importancia del respeto hacia los otros culturales, es decir, hacia los niños bolivianos y descendientes de bolivianos y sus familias, y del conocimiento de las diferentes prácticas culturales. En algunos casos se realizaron actividades especiales para conmemorar fechas del calendario escolar como el Día del Migrante (4 de septiembre), el Día de la Diversidad Cultural (12 de octubre) y el Día de la Tradición (10 de noviembre), en que se invita a las madres bolivianas para que comenten acerca de su tradición. A través de estas experiencias las docentes tienen la intención de fomentar el respeto y la tolerancia de los niños bolivianos de primera, segunda o más generaciones.²⁰

A lo largo de los años, sin embargo, las docentes y la directora de la escuela de la zona norte de la ciudad han reflexionado acerca de que las problemáticas cotidianas vinculadas con la diversidad y la desigualdad no pueden resolverse solo mediante el respeto y la tolerancia, sino que tienen que

¹⁸ Cf. Escudero, “Promoción de los derechos de los inmigrantes”, 8-9.

¹⁹ Estudiantes refiere a los estudiantes y las estudiantes.

²⁰ Lerchundi Galetto, “La conciencia intercultural de los dirigentes sociales; Maria Noelia Galetto. Procesos de construcción de la otredad. Prácticas y discursos en espacios escolares interculturales de nivel inicial y primario de Río Cuarto, Córdoba, Argentina”, *Erasmus* 16 (2014): 215-235.

ser promovidas por la comprensión, el aprecio mutuo y el reconocimiento en el sentido de una perspectiva intercultural.²¹

El desarrollo de prácticas interculturales: la construcción de la otredad

A continuación se analizan los vínculos y relaciones entre actores escolares de diversas culturas de una institución educativa pública de nivel inicial del barrio Las Delicias, en la zona norte de Río Cuarto, que reflejan características del nivel propositivo de la educación intercultural.

Desde un punto de vista metodológico, el presente estudio fue cualitativo, más específicamente etnográfico. El trabajo de campo se caracterizó por ser flexible, abierto²² y prolongado, sin pretensión de ser evaluativo, y fue realizado, en aquella institución educativa, entre mayo y diciembre de 2017. Durante el desarrollo del mismo se acudió a múltiples técnicas de recolección de información, como observación no participante y participante de la vida cotidiana escolar, diálogos informales con los actores escolares y entrevistas etnográficas a las docentes y la directora de la escuela.

La institución educativa estudiada, como se dijo anteriormente, se encuentra atravesada por procesos de diversidad cultural y de desigualdad social que configuran de un modo particular su vida cotidiana. Los vínculos y relaciones que se establecen entre actores escolares de diferentes culturas se caracterizan por una actitud de encuentro y de conocimiento entre ellos, por su mutua comprensión, valoración y la atención de otras diferenciaciones culturales que continúan siendo ignoradas; características que según Salas Astrain²³ son propias de la interculturalidad. Al respecto, se puede decir que las maestras y el personal directivo y auxiliar piensan que la escuela, como señala Quintana, es un espacio privilegiado en el que se puede producir habitualmente el encuentro y la interacción entre sujetos de diferentes culturas, partiendo de la constatación y del reconocimiento de la diversidad cultural, la cual debe ser vivida desde condiciones de igualdad y simetría.²⁴

Escucha y valoración hacia las familias bolivianas

Los vínculos y relaciones entre docentes, personal directivo y auxiliar y familias bolivianas se caracterizan por el respeto, la escucha y la valoración hacia las familias migrantes. En otras palabras, se observan relaciones de confianza entre las maestras y las madres bolivianas. En la actualidad, las madres bolivianas comparten, en algunas ocasiones, sus conocimientos y saberes con la comunidad educativa, por ejemplo en los actos escolares en los que ellas participan bailando sus danzas típicas o, en fechas patrias, compartiendo el significado de los colores de la bandera boliviana. En vinculación con esto, se puede mencionar que la interculturalidad en tanto proyecto democratizador²⁵ busca “devolver la dignidad a las culturas originarias reconociendo la validez de sus aportes en el campo del

²¹ La directora de la escuela ha manifestado que nuestro trabajo realizado en 2012, en el marco de la beca C del Icala, dio a la comunidad educativa el indicio para pensar y reflexionar cambios o transformaciones hacia un nivel propositivo de interculturalidad en la vida cotidiana escolar.

²² Peter Woods, *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación*, Ediciones Paidós, Barcelona 1987.

²³ Cf. Salas Astrain, “Educación intercultural”.

²⁴ Cf. Quintana, “¿De qué intercultural se trata?”.

²⁵ Godenzzi, “Construyendo la convivencia y el entendimiento”, 4.

conocimiento y las prácticas en general” y sistematizar esos aportes e incorporarlos tanto en la escuela como en la vida social.

Relaciones simétricas, igualitarias y de confianza entre niños nativos y bolivianos y descendientes de bolivianos

En lo que refiere a los vínculos y relaciones entre pares se puede decir que en las diferentes salas de nivel inicial se observa una actitud de respeto, valoración y compañerismo hacia el otro cultural. Se reflejan entre los niños relaciones simétricas, afectivas, de inclusión y confianza entre ellos. Es decir, se manifiesta entre los grupos de pares un encuentro igualitario y simétrico,²⁶ el cual se basa en el diálogo auténtico y respetuoso, que requiere del conocimiento mutuo y la convivencia entre grupos de culturas distintas.²⁷ La interculturalidad a nivel propositivo, como eje del proceso educativo, se construye por medio de avances conscientes, intencionados y planificados que parten del desarrollo de actitudes y de la participación en actividades tendientes a

la aceptación de la alteridad, la ponderación de la conversación y el diálogo como bases de la interacción, la comunicación permanente entre integrantes de distintas etnias [y] la flexibilidad de criterios para promover relaciones humanas positivas, que posibiliten el análisis de los conflictos y la búsqueda compartida de soluciones factible.²⁸

En la vida cotidiana de la institución educativa estudiada las docentes, el personal directivo y auxiliar y los niños nativos aceptan, valoran y reconocen a los otros culturales. La comunicación permanente que hay entre ellos se caracteriza por una actitud de respeto, valoración, comprensión mutua y enriquecimiento, y sus relaciones son positivas, simétricas, igualitarias y solidarias.

Además, en esta escuela se hacen presentes dos cuestiones claves, según algunos autores, para lograr la perspectiva propositiva de interculturalidad: la integración y el reconocimiento; es decir, los actores escolares buscan promover la integración pero, al mismo tiempo, contemplar las características propias de cada grupo étnico, social, cultural o económico.²⁹ La integración y el reconocimiento que permiten el enriquecimiento mutuo de los grupos se logra, como se dijo anteriormente, a través del diálogo auténtico y respetuoso.³⁰ En las salas en las que se realizó el trabajo de campo se manifiesta tanto la integración como el reconocimiento del otro en su diversidad, ya que en la escuela se generan, como propone Arpini, “espacios para el encuentro, el reconocimiento, el diálogo, el intercambio y la concertación entre sujetos que se afirman en su diversidad”.³¹

²⁶ Cf. Novaro, “Educación intercultural en la Argentina”.

²⁷ Cf. Quintana, “¿De qué intercultural se trata?”; Rubinelli, “Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural”.

²⁸ Rubinelli, “Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural”, 41.

²⁹ Cf. Quintana, “¿De qué intercultural se trata?”.

³⁰ Cf. ibídem; Rubinelli, “Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural”.

³¹ Adriana Arpini, “Diversidad y conflictividad. Contribuciones a la formación de categorías heurísticas para la integración y el diálogo intercultural”, en José Santos Herceg, *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, Instituto de Estudios Avanzados, Santiago de Chile 2008, 15-30, aquí: 16-17.

Comprensión y reconocimiento hacia los niños bolivianos y descendientes de bolivianos

Los vínculos y relaciones entre docentes y alumnos bolivianos y descendientes de bolivianos también se caracterizan por ser igualitarios y simétricos. Durante la vida cotidiana escolar las maestras intervienen, por medio de diferentes estrategias, para incentivar la participación de los estudiantes bolivianos y descendientes de bolivianos en diálogos grupales o en la resolución de las actividades pedagógicas. En estos casos, las relaciones entre docentes y niños bolivianos de primera, segunda y más generaciones se pueden caracterizar como de inclusión y confianza. Además, se observa que las maestras y las auxiliares ayudan a los niños bolivianos y descendientes de bolivianos que lo requieren en las tareas pedagógicas para brindarles confianza y seguridad en ellos mismos. En este sentido, las docentes y el personal directivo acompañan los procesos de enseñanza y aprendizaje de los alumnos, reconocen sus logros y sus producciones y los felicitan por eso. En las experiencias y las situaciones citadas se refleja que, por medio del diálogo y del conocimiento del otro, se busca favorecer la autonomía cultural de los sujetos.³² Esto es posible ya que las docentes y la directora conocen y consideran las necesidades, los intereses, los ritmos de aprendizajes y particularidades de cada alumno. El hecho de conocer a cada niño, valorarlo y comprenderlo en su singularidad se logra por medio del diálogo auténtico y respetuoso, tal como propone la perspectiva de interculturalidad a nivel propositivo.

Reflexiones finales

Los hallazgos muestran que los documentos de Medellín y Paulo Freire y su concepto de educación liberadora siguen haciendo aportes fundamentales a la comprensión e interpretación de las prácticas educativas interculturales en los albores del siglo XXI. En contextos sociales, atravesados por la diversidad y la desigualdad, y en espacios escolares, caracterizados por la presencia de pueblos indígenas y migrantes de países pobres, la educación intercultural y liberadora es particularmente importante.

Como se mencionó en el trabajo, la presencia de estudiantes bolivianos y descendientes de bolivianos en algunas escuelas de la ciudad de Río Cuarto generó cambios en la vida cotidiana escolar e hizo necesario abordar problemáticas vinculadas con la diversidad cultural en el contexto de la marginalidad social y la vulnerabilidad. Esto llevó a que docentes y personal directivo (re)piensen sus propias prácticas educativas. Desde la aplicación del enfoque intercultural se han observado progresos, como se manifiestan en los análisis realizados. Los vínculos y las relaciones entre los actores escolares de diferentes culturas son simétricos e igualitarios y se basan en la confianza, la comprensión y el reconocimiento mutuo. A través de un diálogo respetuoso y auténtico las maestras y el personal directivo y auxiliar, por un lado, y las familias migrantes bolivianas y sus hijos, por otro, se conocen, logran comprenderse, valorarse y reconocerse.

Por último, cabe señalar que los cambios y los progresos realizados en la institución educativa de nivel inicial de la zona norte de la ciudad, desde la implementación de aportes de la educación intercultural y liberadora, son el resultado del trabajo comprometido de toda la comunidad educativa y de la reflexión continua sobre las prácticas cotidianas y los desafíos presentes en las escuelas.

³² Ricardo Slavutsky, "La construcción de las identidades desde el estado: la propuesta intercultural", en Omar Jerez y Cecilia Ordoñez, *Diversidad Sociocultural. Interculturalidad del mundo actual: pasado y presente*, Purmamarka Ediciones, Salta 2011, 167-186.

Estoy muy agradecida de que las intervenciones en el marco de una beca C del Icala, en el año 2012, hayan contribuido, desde la perspectiva de educación intercultural y liberadora, a la problematización de la vida cotidiana de una escuela de la ciudad caracterizada por la diversidad y la desigualdad.

EL ESTUDIO DE LAS HUMANIDADES DESDE EL PARADIGMA EPISTEMOLÓGICO HEREDADO POR MEDELLÍN

Alejandro Castillo

Introducción

En el contexto del sur de México, las instituciones educativas de inspiración cristiana están condicionadas por la influencia del modelo educativo neoliberal y por eso tienen que mantener su oferta educativa en el mercado. Por ello, dentro de la comunidad educativa, jóvenes estudiantes y no pocos profesores se preguntan para qué sirven las materias de humanidades en el proceso de formación superior y desarrollo de la vida profesional. Como parte de la tradición cristiana, las humanidades ofrecen la oportunidad de una formación integral crítica, pero muchas veces se conciben solo como una educación en valores. Aunado a ello, en estos ambientes, en cuanto a la caracterización de las nuevas generaciones de estudiantes, se puede decir que todos comparten la cotidianidad de la cultura oaxaqueña, algunos con orgullo, otros como mera diversión o adorno. Una buena parte de los y las jóvenes no son conscientes de que, aunque comparten el mismo imaginario popular,¹ la colonización ideológica está detrás de muchas de sus aspiraciones. De acuerdo con el análisis de moda en la academia,² la caracterización de las y los jóvenes no tiene en cuenta un análisis histórico más sistemático o solo hacen énfasis en la fragmentariedad de la diversidad. Dentro de este tipo de caracterización de los jóvenes, los integrantes de algún pueblo indígena no entran sino en condición

¹ El imaginario popular es una categoría sociológica que pretende sintetizar el conjunto de imágenes afines en un contexto cultural determinado. En el caso de Oaxaca, el imaginario popular está marcado por elementos de toda índole que entrecruzan los núcleos ético-míticos presentes en la cultura, elementos indígenas, afromexicanos, occidentales, judeocristianos. Para un estudio de los imaginarios véase: Paul Claval, "Mitos e imaginarios en geografía", en Alicia Lindón y Daniel Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, Siglo XXI-Anthropos-UAM, México 2012, 29-48.

² Por ejemplo, la caracterización de los jóvenes en "ninis" –ni estudian ni trabajan–, "milenials" –nacidos entre 1980 y 2000–, tribus urbanas posmodernas: emos, cholos, góticos, hipsters, raperos, punks, skinheads, nacos, floggers, etc. Véase: Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus: El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI Editores, México 2004; José Agustín, *La contracultura en México. La historia y el significado de los rebeldes sin causa, los jipitecas, los punks y las bandas*, México, Penguin Random House Grupo Editorial México, México 2017.

de discriminación. Para la cultura urbana los indígenas serán nacos, cholos o alguna otra denominación que denota su condición inferior. Incluso, en broma, algunos tratan de denigrar a quienes provienen de un pueblo indígena con el mismo nombre del pueblo. Según estas experiencias vividas, la educación y las humanidades, en los colegios de inspiración cristiana, no cumplen con los propósitos de la propuesta hecha en Medellín: ofrecer una educación liberadora.

El contenido de este aporte pretende ofrecer algunos aspectos de la formación de la colonialidad como patrón ideológico que sustenta la educación en general. En un segundo momento se analizará el sentido de la propuesta educativa de Medellín y los alcances que se mantienen vigentes, además de complementarse con el llamado del papa Francisco a salir del molde ideológico de la modernidad para instaurar un proyecto liberador que defienda y proteja la vida, amenazada por la devastación ecológica del capitalismo moderno colonial.

En otro apartado se analizará el diálogo intercultural crítico, aunque asimétrico, que mantuvieron los pueblos ante la conquista y cristianización de sus territorios. A pesar de la imposición y la devastación, los pueblos encontraron los caminos para defender y sustentar su cosmovisión dentro de las nuevas creencias implantadas por la cristiandad. Más aún, los pueblos lograron hacer su propia lectura de la liberación ofrecida por Jesús de Nazareth, el fundador del cristianismo. En la última parte se abordará cómo plantear una propuesta pedagógica liberadora basada en la cosmovisión de los pueblos, presentando el ejemplo del Centro de Artes y Oficios para los pueblos originarios de México.

La condición colonial que ha sometido a los pueblos y salida de los pueblos

El inicio de la modernidad está determinado por la triple concepción con que los conquistadores percibieron los territorios encontrados y por la impresión que tuvieron de sus pobladores.³ Para Aníbal Quijano,⁴ con el llamado “descubrimiento de América” se estableció la “colonialidad del poder”, que consiste en 1) lo económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; 2) lo político: control de la autoridad; 3) lo social: control del género y la sexualidad, y 4) lo epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad. En esta manera de plantear el problema de fondo de la modernidad-colonialidad-capitalismo se puede afirmar que dentro de la misma existen tendencias que matizan o agudizan alguno de los aspectos del control, pero invariablemente se caracterizan por un tipo de relación con los pueblos originarios.

Para el conservadurismo los pueblos indígenas viven en el atraso, por lo tanto, es necesario integrarlos a la civilización, primero a la sociedad de cristiandad y luego a la cultura ilustrada, en la modernidad madura. Dentro del conservadurismo hay quienes ven con simpatía a los indígenas y opinan que hay que tratarlos como a menores de edad, pues basta que alcancen la madurez y podrán actuar como cualquier hombre civilizado. En el fondo, el conservadurismo es un paternalismo de mano dura o de mano blanda, según la abierta o velada rebeldía de los pueblos.

Para un sector de los movimientos sociales, pero en general para el socialismo dogmático, los pueblos indígenas deben abandonar sus tradiciones y ritos antiguos mediante la adquisición de una conciencia crítica que los conducirá a formar parte del proletariado, quien sería el verdadero actor político que debería hacer la revolución social. El sistema democrático liberal creó un discurso que llama

³ Enrique Dussel, “La invención de América”, en: *ibidem*, *El encubrimiento del otro*, Plural Ediciones, Bolivia 1492, 34ss.

⁴ Aníbal Quijano, “Coloniality of Power. Eurocentrism and Latin America”, en Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos A. Jáuregui, *Coloniality at Large. Latin America and the Posocolonial Debate*, Duke University Press, USA 2008, 193.

a lo autóctono para ser parte de un discurso indigenista, que coloca a los pueblos en dependencia de la estrategia del comité central del partido.

En la posmodernidad, los pueblos indígenas son reconocidos como una parte de las expresiones de la diversidad contemporánea, en la que cada sujeto usa e intercambia bienes culturales de diferentes pueblos y tradiciones. Mientras más diversa y folclórica resulte la mezcla que haga cada sujeto, más original será. Lo que importa es la apertura a lo diverso, no la defensa de lo auténtico. Se favorece el relativismo, la fragmentariedad y la dispersión de las fuerzas políticas. No importa construir la transformación social estructural, sino lo que importa es dejar ver lo diferente.

Para el neoconservadurismo los pueblos indígenas cuentan en la medida en que su cultura, lengua, vestimenta, comida ingresen como producto del mercado. Los valores indígenas importan mientras se pueda vender como producto ideológico del mercado. Pero no se admite de los pueblos el que sean los eternos rebeldes e inconformes, no vale hacer cambios estructurales pues bajo las leyes del capitalismo ya está determinada la organización social en función del libre mercado.

Las tendencias señaladas anteriormente son expresión de la colonialidad-modernidad que pretende encubrir a los pueblos dentro del tipo de relaciones establecidas. Pero más allá de la modernidad, los pueblos vistos por sí mismos han manifestado su voluntad de vivir siendo ellos mismos como son, sin más. La permanencia y viabilidad de sus formas de vida, basadas en su cosmovisión, el diálogo con otros pueblos excluidos, su capacidad de resistir para reinterpretarse en cada momento histórico, así como su diálogo crítico con la modernidad-colonialidad para ir más allá que ella, son aspectos que no solo muestran la constancia y la pertinencia de que su núcleo ético-mítico puede aportar a la crisis de la modernidad.

La educación liberadora en Medellín

Como sabemos, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Medellín, Colombia, en agosto de 1968, tenía como propósito pensar y aplicar los acuerdos de la renovación eclesial aprobados en el Concilio Ecuménico Vaticano II (1961-1965). Una de las grandes preocupaciones del Concilio era generar el diálogo con la modernidad de los países desarrollados; en cambio, los obispos latinoamericanos ya durante las sesiones del Concilio se dieron cuenta de que los desafíos que planteaba la renovación de la Iglesia tendrían que ser confrontados con la realidad latinoamericana, es decir, con el reverso de la medalla de la modernidad. La realidad evidenciaba que el resultado de la modernidad eran siglos de marginación, pobreza y abandono de los pueblos.

Ante la marginación generalizada de América Latina, la Conferencia de Medellín señaló claramente la situación en relación con la educación:

El vasto sector de los hombres “marginados” de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, [son] privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista, de su incomprensión temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad. (DM 4,3)⁵

⁵ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documentos finales de Medellín* (en adelante DM), Paulinas, Buenos Aires 1970.

La transformación a la que estaba convocando la Iglesia desde Vaticano II era a poner las instituciones educativas al servicio de una educación liberadora, que la escuela católica debería de abandonar la atención a las élites adineradas para insertarse entre los sectores más pobres, incluidos los pueblos originarios. Precisamente, al respecto, el documento sobre educación afirma que

la tarea de educación de estos hermanos nuestros no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas. (DM 4,3)

Por ello, la educación en los medios indígenas debería ser una educación desde su propia cosmovisión y con el afán de generar un diálogo intercultural simétrico y crítico. El propósito de esta educación liberadora, encarnada cultural y socialmente, desató muchos procesos de liberación que en algunos casos llegaron a constituirse como política pública, aunque en otras regiones del continente replegaron a las élites a no permitir que las instituciones educativas de la Iglesia fueran contrarias a sus intereses.⁶

La educación liberadora propuesta por Medellín nos permite ver a cincuenta años de distancia que las estructuras de opresión no se encuentran solo en el ámbito político o económico, sino que es necesario hacer un análisis crítico de los modelos ideológicos, normalizados en la academia moderna. Tanto la ciencia como la tecnología se ha aceptado que son un producto de la modernidad occidental. Incluso las humanidades se consideran de un modo más completo e integral a partir del establecimiento de la modernidad. Por lo tanto, una de las principales tareas será indagar sobre qué modelos ideológicos impartimos las humanidades en nuestras instituciones educativas, dado que es necesario hacer una crítica a la modernidad, que se ha implantado como la época de las ciencias y la tecnología y que propone como destino final el progreso de la humanidad.

De acuerdo con la encíclica *Laudato Si'* (LS), la modernidad ha metido a la humanidad en un callejón sin salida porque existe la convicción,

no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones. Hay que reconocer que los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder. Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar. (LS 107)

La crítica a la modernidad parte del análisis de su modelo epistemológico, el cual se ha instalado como la normalidad con la que se construye el conocimiento. La convicción de que no hay otra alternativa más que la que propone la ciencia moderna se cristaliza en que

⁶ Cf. Luis Medina, "Educación para la liberación. Encuentro Medellín, 2018", en: <https://www.desdeabajo.info/component/k2/item/34638-educacion> (10.04.2019).

la técnica tiene una inclinación a buscar que nada quede fuera de su férrea lógica, y el hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, esta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio; el dominio, en el sentido más extremo de la palabra. Por eso intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana. La capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos se ven reducidos. (LS 107)

Es decir, la modernidad ha construido un modelo de dominio ideológico en que nada puede concebirse fuera de ella.

Ante tales desafíos, es urgente la colaboración entre las distintas disciplinas en todos los ámbitos de la vida, pero especialmente en la labor académica. La modernidad creó y normalizó la fragmentación y colaboración entre los diferentes saberes con la finalidad de dominar el campo del conocimiento. A este respecto el obispo de Roma indica:

La especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad para mirar el conjunto. La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante. Esto mismo impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social. Pero este es un hábito difícil de desarrollar hoy. Por eso tampoco pueden reconocerse verdaderos horizontes éticos de referencia. La vida pasa a ser un abandonarse a las circunstancias condicionadas por la técnica, entendida como el principal recurso para interpretar la existencia. En la realidad concreta que nos interpela, aparecen diversos síntomas que muestran el error, como la degradación del ambiente, la angustia, la pérdida del sentido de la vida y de la convivencia. Así se muestra una vez más que la realidad es superior a la idea. (LS 110)

El desafío de ir más allá de la modernidad consiste en hacer a fondo una crítica al modelo ideológico de la modernidad. No se trata tan solo de dar por cerrada una etapa, pues la posmodernidad continúa con las mismas premisas establecidas por la modernidad. La reestructuración de las humanidades consiste en pensar para construir una transmodernidad, un momento en que las diferentes tradiciones de pensamiento tienen algo que aportar a la construcción de la ciencia y la tecnología que esté al servicio de la humanidad y no solo de las demandas de mercado neoliberal.

El aporte de las tradiciones de los pueblos, en diálogo crítico con la modernidad, genera un pensar propio que sería el contenido de las humanidades.

Hacia un diálogo intercultural, crítico y simétrico

Para comprender parte de la constitución y formación de la cultura, es necesario comprender la formulación mítica que hicieron los primeros pobladores en cada proceso civilizatorio, en nuestro caso del territorio oaxaqueño, lo cual se transforma y enriquece a lo largo de la historia. En la región mesoamericana, los valles de Oaxaca tienen una relevancia muy especial en la formación del núcleo ético-mítico.

Tenemos noticia de que en los valles de Oaxaca existen vestigios de su urbanización desde hace 3500 años, la actividad nómada data de hace unos 7500 años aproximadamente.⁷

Los valles centrales de Oaxaca están surcados por diversos arroyos y ríos. El principal de ellos, el Atoyac, muestra su deterioro producto del abuso que trajo el desarrollo urbano civilizatorio implantado por la conquista española a partir de 1531. A pesar de la modificación del cauce del río y de ser el confinamiento de los deshechos de la ciudad, en los últimos años vemos que el impacto urbano lo ha convertido en un canal de aguas negras y, en algunos tramos, en un camino seco. La situación del río Atoyac es el reflejo de cómo el crecimiento urbano no cobra conciencia del territorio donde se habita. El río Atoyac es parte fundamental del ecosistema de los valles centrales; no se trata de alarmarse de su situación como si se tratara de una preocupación estética para mejorar la visión de la ciudad. Defender la vida del río es defender el ecosistema en su conjunto.

Pero más allá del río se encuentran las montañas, sobre todo de las cañadas por donde nacen pequeños arroyos o afluentes que alimentan la formación de otros ríos que nutren el río Atoyac en su paso por el valle. En una de esas montañas, en la parte oriente del valle de Tlacolula, se encuentra la cañada de Mitla, donde hasta la fecha se encuentra un lugar conocido como “La Cueva del Diablo”. El culto a esta montaña consiste en que la gente de la región lleva ofrendas. Para ello, parte en peregrinación del Calvario en la parte posterior de la zona arqueológica de Mitla y se dirige a la montaña conocida como “Mujer dormida”, donde hacen su pedimento; de ahí avanzan hasta “La Cueva del Diablo”, donde depositan su ofrenda y hacen un símbolo de la petición realizada. Según versiones de quienes cuidan el lugar, en la cueva se encuentra una piedra que representa una mujer “hechicera” convertida en piedra por no cumplir el favor que le hizo un hombre rico de la región. Otra versión es que se trata de la piedra que representa a “la madre de todos los dioses”, como es el caso de Tonantzin o Coatlicue. Si tomamos en cuenta que los misioneros del siglo XVI tradujeron los nombres de los dioses indígenas con la palabra “diablo”, entonces tenemos que “La Cueva del Diablo” es un lugar de referencia histórica fundamental en la conformación mítica de la cultura zapoteca y mesoamericana. En esa y otras cuevas de esa cañada se pueden apreciar pinturas rupestres; lamentablemente “La Cueva del Diablo” está en peligro de desaparecer por la autopista que conectará la ciudad de Oaxaca con el Istmo de Tehuantepec.⁸ El desarrollo moderno-colonial atenta contra los lugares sagrados que son el fundamento de la cultura mesoamericana. Defender los lugares sagrados es defender el territorio pues con ello se cobra importancia del ecosistema sobre el cual habitamos. Cobrar conciencia de la integralidad del territorio es reconocer que habitamos una Casa Común, como lo indica la encíclica *Laudato Sí*.

Los aspectos señalados se colocan para expresar la importancia del imaginario popular que compartimos en el sur-sureste de México, pero presentes en toda Mesoamérica. Nos referimos al imaginario popular como la construcción simbólica de imágenes y lenguaje simbólico que se generan desde cuatro raíces: indígena, judeocristiana (semita), occidental (greco-latina), africana subsahariana. Cada una de las raíces culturales de nuestro imaginario popular tiene un núcleo ético-mítico que generó un tipo de civilización, y estas se conjuntaron en la conquista y colonización de nuestro territorio, lo que generó una serie de prácticas que ahora compartimos cotidianamente.

El núcleo ético-mítico es el corazón de la cultura.⁹ Quiere decir que cada cultura tiene un mito, una narración o representación simbólica por medio de la cual se explica el origen del pueblo; en

⁷ Cf. Martínez López, Marcus Winter y Robert Markens, *Muerte y vida entre los zapotecos de Monte Albán*, INAH, Oaxaca 2014, 364.

⁸ Cf. Harry Baudouin, *La céramique de Yagul, Oaxaca, Mexique. Relecture d'un site 'postclassique'*, Université Paris I Panthéon-Sorbone, Paris 2010, 395. En investigaciones recientes (2015-2017), el arqueólogo Harry Baudouin ha registrado estos y otros testimonios de los pobladores de Mitla.

⁹ Sobre estos aspectos, véase Alejandro Castillo Morga, *Sabiduría indígena y Ética Social Cristiana*, CEB-Educa-Flor y Canto-Serapaz, México 2016, 478. Especialmente los capítulos 2, 3, 4 y 6.

el momento de transmitirse de generación en generación, los elementos del mito pueden variar y se agregan nuevas prácticas, pero hay algún elemento que permanece y eso le da continuidad a la identidad de un pueblo.

La raíz cultural judeocristiana está basada en el núcleo ético-mítico semita de la carne. El juicio final de los dioses egipcios está expresado en el *Libro de los muertos* o en los códigos de leyes por Hamurabi en Mesopotamia (desde el cuarto milenio antes de Cristo). En el núcleo ético-mítico semita se enraizan las civilizaciones del oriente medio, el pueblo judío y el mundo árabe con el islam. El mito de la carne relata la importancia ética fundamental de responsabilizarse por el otro: el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero.

La raíz cultural amerindia comparte rasgos variados en un núcleo ético-mítico que se expresa a través de *Flor y canto*. El mito fundamental de los cinco soles o las cinco eras del cosmos es el referente de la necesidad de mantener el equilibrio del cosmos; cada rumbo del universo está indicado por un sol (tierra, agua, viento, fuego, y el sol actual es el de los seres humanos), los rumbos del tiempo son los pétalos de la flor y en el centro está el corazón, es el tiempo de los seres humanos como resultado del equilibrio de los elementos de la creación del cosmos. Este referente espacial y temporal está representado en las pirámides y también en la cruz (indígena y cristiana). El mito del origen del universo es el relato de la responsabilidad ética de hacerse cargo del universo para que la vida se mantenga en el cosmos. Flor y canto, es la síntesis de la expresión del universo y de los seres humanos. Flor es el rostro, y canto el corazón. El rostro-flor tiene vida porque tiene una raíz-canto que lo mantiene con vida. El equilibrio del cosmos tendrá vida si los seres humanos se responsabilizan en mantener dicho equilibrio.

La raíz cultural greco-latina. La tradición del centro de Asia fue un crisol para la conjunción de elementos culturales de diferentes pueblos. Una manera de expresar la diversidad del equilibrio de la vida. La síntesis de ese equilibrio es el alma, la cual es el núcleo ético-mítico que fue aprendido por los griegos en la India. En la adopción del alma dentro de la filosofía griega se radicalizó el sentido de la pureza y lo más elevado en detrimento del cuerpo, el cual era la cárcel del alma. Aspirar a cosas elevadas, perfectas, era el signo de caminar hacia una ética de las virtudes. La filosofía griega adoptada por el mundo latino y luego en el mundo de la cristiandad se asemejó a la búsqueda de la vida con Dios, como la vida del alma, y a la necesidad de superar y reprimir todo lo que fuera deseo de la carne, como deseos del mundo. Fue la fragmentación entre cuerpo-alma, sagrado-profano, cielo-tierra, gracia-pecado, etc. Este dualismo fue el resultado de la adopción de la filosofía griega y latina dentro del paradigma de la cristiandad. Esta manera de comprender la vida cristiana dominó en el mundo occidental y trajo serias consecuencias y contradicciones en el cristianismo de origen semita (judío) e incluso en el cristianismo indígena. Fue la manera como occidente quiso colonizar a todas las culturas del mundo. Pero también fue la oportunidad de diálogo intercultural que nuestros pueblos aprovecharon para redimensionar sus mitos antiguos y reposicionarlos en la nueva situación; predominó la resistencia a pesar de la colonización.

Raíz africana subsahariana. El núcleo ético-mítico de los pueblos del sur del continente negro, al sur del gran desierto del Sahara del continente africano, se expresa en la danza-cuerpo. Mucho tiempo se los consideró como pueblos primitivos y con poco desarrollo civilizatorio. En el sur del continente afro predominó la vida tribal, por lo tanto no tuvo grandes construcciones como en el área del Nilo y en otros puntos civilizatorios del orbe. Pero esto no quiere decir que no tuvieran una civilización, sino que recrearon sus mitos en el lenguaje de la danza, para la cual el cuerpo es fundamental para su expresión. Los pueblos esclavizados con la conquista y colonización de Amerindia fueron sometidos a una brutal esclavitud que sigue lastimando la convivencia entre las naciones; el racismo y la discriminación son todavía un estigma que debe superarse. Con la danza se recrea el mito del origen del universo y de la humanidad. En la vida de los pueblos africanos todavía está muy presente el hecho

de que todo se vive y se ritualiza con la danza. Incluso en el tiempo de la esclavitud, la danza fue el espacio donde expresaron la libertad de sus cuerpos y la comprensión mística de la libertad bailando la pena de la esclavitud y denunciando a sus opresores. La danza y su poder de liberación es algo que sigue caracterizando a los pueblos africanos extendidos en nuestra región pacífico sur.

El diálogo intercultural e interreligioso que los pueblos amerindios han mantenido con la fe cristiana muestra que es posible acoger el mensaje del Evangelio y armonizarlo con su horizonte de comprensión de la vida. Ahí donde se cruzan los caminos de las dos visiones del mundo y de la vida se ubica el corazón de la fe latinoamericana, que asumió como propias las bienaventuranzas, la creación y sus elementos expresados en la fuerza simbólica de los santos cristianos; de ahí que la síntesis de Tonantzin-Santa María de Guadalupe, Huitzilopochtli-Santiago Apóstol, Tláloc-San Juan Bautista o San Pedro Apóstol son la muestra de que ambas tradiciones buscan una armonía en la Casa Común. El siguiente testimonio nos permite seguir las huellas de los elementos anteriores y destaca la necesidad de retomar el “camino de las flores” para defender nuestra tierra.

Los abuelos cuentan nuestra memoria, recuerdan la sucesión de las crueles batallas, persecuciones, torturas y cazas de humanos por los que llegaron del otro lado del mar y sus descendientes contra los que vivíamos en esta nuestra tierra, les consideraron como seres inferiores, “carentes de razón”, querían borrar nuestro rostro. La bandera de la verdad que portaban era una bandera que sólo los cobijaba a ellos. Los hermanos sobrevivientes que quedaron fueron esclavos del trabajo y muchos de nosotros continuamos siendo esclavos, no vamos a poder crecer como personas, como familia, como comunidad, si no salimos de la esclavitud que hemos permitido que avance, antes y ahora sólo ha cambiado de forma. El dolor y “susto colectivo” tienen que ser desanudados, pues nos ha llevado también a caminos enredados. Pero hay esperanza si recordamos nuestro Huehuetlatolli/Palabra antigua, en nuestros espacios sagrados como Xochikali/Casa de la flor; es urgente sembrar en el corazón fértil de las nuevas semillas que darán más luz a la humanidad; busquemos los “testigos” que nos ayuden a encontrar el camino de flores, podemos volver a ella y caminar el camino de en medio para volver a tejer la malla de vínculos indisolubles que refleje nuestro universo, nuestra tierra.¹⁰

El significado de los bienes de la creación, sintetizados como “Xochikali/Casa de las Flores”, es el genuino sentido de la Casa Común donde todos y todas podemos gozar de los bienes comunes, pero que también debemos cuidar y, sobre todo, amar. Este horizonte transmoderno no pretende superar, continuar o reconstruir la modernidad, sino precisamente plantearse más allá de la modernidad en diálogo crítico para generar otras categorías de aprendizaje y conocimiento, con pleno respeto a la comunidad de vida y a la dignidad de los pueblos.

Propuesta pedagógica desde un horizonte transmoderno: Centro de Artes y Oficios en Zenzontepec, Oaxaca

La propuesta pedagógica del Centro de Artes y Oficios está proyectada en el diseño curricular de las materias de formación humana; se propone atender a la triple necesidad de responder a la realidad sociocultural de la realidad oaxaqueña, especialmente en el territorio del pueblo chatino, mantener su

¹⁰ Testimonio de Manuel Hernández, de la comunidad de Lomas del Dorado, Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Tomado de Eneida Hernández Hernández, “Xochiohtli-Xochikoskati-Xochikali: el camino de flores como práctica de bienestar”, *La Jornada del Campo* 109 (2016), en: <https://www.jornada.com.mx/2016/10/15/cam-flores.html> (15.04.2014).

enfoque desde la inspiración cristiana-franciscana y adecuar sus metas a las exigencias profesionales que el ámbito académico le exige.

Cabe mencionar que el pueblo chatino es uno de los pueblos más marginados de Oaxaca. Su población enfrenta los retos de la globalización neoliberal: migración, aculturación, esclavitud laboral moderna, subempleo, descampesinización, narcotráfico, etc. Sin embargo, por ser una zona marginada, muestran gran arraigo a su cultura, al punto que en las comunidades se mantiene cerca de un 80% de hablantes del chatino. El proceso eclesial representa una fuerza, aunque han padecido un colonialismo misionero que ha impedido el desarrollo más pleno de una pastoral más inculturada, más encarnada en la cultura. Actualmente se hacen esfuerzos para corregir estos extravíos y recuperar la teología del pueblo chatino.

Para responder a ese cometido, la formación humana pretende desarrollar sus contenidos en tres grandes rubros. Primera fase: sensibilización, investigación y análisis. Segunda fase: reflexión y adquisición de herramientas hermenéuticas. Tercera fase: diseño de proyectos, metodologías de sistematización y habilidades para la transformación de conflictos. Como se muestra esquemáticamente en la tabla que se encuentra más adelante, y que expone el mapa curricular del proyecto educativo.

En la primera fase (dos semestres) se debe ofrecer materias que formen al alumnado en el diagnóstico comunitario. En el análisis coyuntural, las dinámicas comunitarias y la documentación de experiencias que traen los y las jóvenes desde su comunidad de origen; y hay que ubicar dichas experiencias en la historia de las ideas.

En una segunda fase (dos semestres) se cursarían materias como introducción a filosofía y teología, hermenéutica, epistemología, cristología, eclesiología, compromiso cristiano y ética.

En la tercera fase (dos semestres) las materias proporcionarían herramientas para el diseño de proyectos de incidencia en nuestra realidad, así como para la adquisición de habilidades en la negociación y transformación de conflictos, el establecimiento de una cultura de paz y de respeto a los derechos humanos.

La base de la pedagogía intercultural planteada está orientada a partir de la cosmovisión de los pueblos originarios, en este caso el pueblo chatino. Es decir, se trata de afirmar y desarrollar su sensibilidad chatina a través del arte, la cultura, los ritos, el deporte y el trabajo comunitario, de modo que la discusión de los contenidos formales de la educación apunten a una descolonización del pensamiento y que, como comunidad educativa, se puedan tener las herramientas para discernir los conocimientos útiles para transformar su realidad, con el fin de incidir en la vida comunitaria y en las relaciones igualitarias con otros pueblos de nuestra región, del país y del mundo.

Tabla 1. Mapa curricular del proyecto educativo*

Período	Ejes transversales	Líneas temáticas que se busca fortalecer	Habilidades	Materias de humanidades	Materias obligatorias del currículum oficial, SEP*
Semestres 1.º y 2.º	Interculturalidad, perspectiva de género, cuidado de la Casa Común y carisma franciscano (comunidad, opción por los pobres y excluidos, y eclesialidad)	Que las y los alumnos ubiquen su lugar dentro del contexto sociocultural de Oaxaca; aprendan a valorar, reivindicar y afirmar las formas de vida de sus comunidades; y aprecien la convivencia que se genera en el contexto de diversidad cultural. Que se valore y afirme el imaginario popular del que son parte.	Lectura, distinción de opiniones y documentación de experiencias	Diagnóstico Comunitario, Comunidad y Formación de la Personalidad, e Introducción a la Filosofía y Teología	Taller de Lectura y Redacción I y II, Matemáticas I, Química I y II, Historia de la Cultura, Diagnóstico Comunitario-Metodología de Investigación I y II, Literatura Universal I y II, Idioma Local-Idioma Extranjero I y II, Talleres: Música, Artes Plásticas y Danza. Deporte: Fútbol, Basquetbol, Voleibol.

Continúa

Continuación

Período	Ejes transversales	Líneas temáticas que se busca fortalecer	Habilidades	Materias de humanidades	Materias obligatorias del currículum oficial, SEP*
Semestres 3.º y 4.º		Que las y los alumnos adquieran herramientas de análisis e interpretación para fortalecer la capacidad reflexiva y de discernimiento frente al contexto en el que se desarrolla la labor profesional.	Análisis, organización documental, interpretación de fuentes y paráfrasis de las opiniones diversas	Gestión del conocimiento y de sus fuentes (Epistemología, Hermenéutica), la comunidad eclesial (Eclesiología, Cristología), Ética Filosófica y Teológica, Bioética	Matemáticas II y IV, Biología y Ecología, Física I y II, Literatura Mexicana I y II, Filosofía I y II, Historia de México I y II, Idioma Local-Idioma Extranjero III y IV. Talleres: Música, Artes Plásticas, Danza. Deporte: Fútbol, Basquetbol, Voleibol.
Semestres 5.º y 6.º		Que las y los alumnos se capaciten de manera teórica y práctica para el diseño de proyectos de incidencia social y comunitaria acorde a las condiciones socioculturales, yendo más allá de la concepción moderna de la práctica profesional, con el fin de promover la práctica de alguna profesión como un servicio a la comunidad.	Opinión propia y sistematización, organización y evaluación de proyectos	Diseño de Proyectos Comunitarios, Capacitación para el Diálogo, Negociación y Transformación de Conflictos. Incidencia Comunitaria y Transformación Política. Educación para la Paz y los Derechos Humanos.	Psicología I y II, Ética I y II, Arte Mexicano I y II, Literatura Latinoamericana-Literatura Hispana-Literatura Indígena, Estética I y II, Historia del Arte I y II. Talleres: Música, Artes Plásticas, Danza. Deporte: Fútbol, Basquetbol, Voleibol.

* El currículum de materias válido para la SEP (Secretaría de Educación Pública, México) tiene varios programas según las realidades socioculturales de México. Para este trabajo fueron consultados los currículos del Bachillerato Integral Comunitario (<http://www.cseiio.edu.mx/modelo/areas.php>) y del Bachillerato en Artes (<https://alumnosonline.com/notas/plan-estudios-cedart.html>).

Fuente: Alejandro Castillo.

Conclusión

Estos elementos nos permiten visualizar que un proyecto educativo que pretenda ir más allá de la modernidad no será una cuestión exclusivamente formal, si bien es la tarea más importante al instituirlo. Se trata de generar una comunidad que respalde este proyecto. En principio el pueblo chatino espera que este sea un proyecto en el que sus jóvenes tengan alguna oportunidad de futuro. Por esto la formación de docentes con una sensibilidad especial hacia su pueblo es una tarea prioritaria en esta fase de construcción del proyecto. La formación de una comunidad educativa con lazos internos y externos es una tarea que implica encontrar más aliados y personas solidarias que apuesten por este proyecto, que sea semilla de generar un tipo de educación realmente liberadora y al servicio de los pueblos.

DESARROLLO LIBERADOR: ECONOMÍA Y ÉTICA EN EL CAPITALISMO DEL SIGLO XXI. ¿ALGO POSIBLE?

César Ferrari

El presente y el futuro de Latinoamérica, sus desafíos y las respuestas de política que los latinoamericanos deberían aplicar para lograr su desarrollo liberador en el contexto del capitalismo del siglo XXI son una cuestión crucial, pues de ello depende el futuro y la calidad de vida de millones de latinoamericanos.

Cabría preguntar qué es un desarrollo liberador. La respuesta parece más o menos obvia: aquel que libere a la población de la pobreza, la inequidad, la ignorancia, la enfermedad, la postergación y el atraso. Eso implica que las economías latinoamericanas deben crecer aceleradamente para superar sus actuales niveles de ingreso per cápita, prácticamente estancados o con crecimientos reducidos desde hace varias décadas. Pero debe hacerlo en forma inclusiva, es decir, distribuyendo el ingreso generado en el proceso productivo de manera equitativa.

La cuestión es cómo lograrlo. La respuesta parece también más o menos obvia: a partir de una estrategia, unas políticas y unas medidas de políticas económicas diseñadas para tal fin. La cuestión es entonces cómo identificarlas y seleccionarlas.

Cuestiones previas

Una selección adecuada de esas políticas y medidas requiere responder previamente dos preguntas. Primera: ¿las teorías económicas que las sustentan son verdaderas o falsas? La segunda: ¿las políticas seleccionadas benefician o perjudican a las personas, en particular a las más débiles? En tal sentido, ¿privilegian a intereses particulares o a los generales?

Es decir, respecto a la primera pregunta, ¿logran esas teorías explicar la realidad? Por ejemplo, durante mucho tiempo la teoría cuantitativa del dinero, planteada con precisión por David Hume en

el siglo XVIII, ha servido de base para definir la política monetaria; hasta ahora sigue orientándola en muchos países. Dicha teoría establece que la cantidad de dinero multiplicada por su velocidad (las veces que circula en la economía hasta agotar las transacciones) es igual a la cantidad de bienes multiplicada por sus precios respectivos. De lo anterior se deduce que si la cantidad de bienes ofertados y la velocidad son constantes, toda expansión monetaria se traduce en un aumento de precios, es decir, es inflacionaria. Pero en la época en que se formuló era muy difícil aumentar la oferta con importaciones y la cantidad de medios de pago (dinero) era muy reducida. Esa obviamente no es la situación actual. De tal manera, actualmente, no se puede asegurar que toda expansión monetaria es inflacionaria.

Si las teorías no explican la realidad es apenas obvio que las recomendaciones que se deriven de ellas pueden ser equivocadas, aunque puedan ser acertadas para otras situaciones y realidades para las que esas teorías sí son pertinentes. Las teorías en que se sustentan las políticas deben ser apropiadas a las realidades y a sus circunstancias, es decir, deben ser capaces de explicarlas. De ello se desprende que las políticas económicas deben ser *ad hoc* a las circunstancias específicas y generales que pretendan resolver; no hay políticas apropiadas a todas las circunstancias.

Por otro lado, para un cristiano o un humanista no es opción abstenerse de valorar las consecuencias sobre las personas de las decisiones políticas y económicas porque lo que interesa, en últimas, son las personas, todas las personas. De tal modo, no es solo la eficiencia y la eficacia lo que cuenta en cada decisión política, más aún si hace efectiva una decisión económica. Detrás de esas decisiones que implementan las políticas públicas siempre hay una cuestión ética que debe discernirse y sobre la que hay que optar: a quién beneficia, a quién perjudica.

La cuestión del contexto

Estrategias, políticas y medidas económicas tampoco pueden definirse en forma adecuada al margen de la realidad local y del contexto internacional. El contexto actual y futuro corresponde al capitalismo del siglo XXI, que será muy diferente al capitalismo del siglo XX como consecuencia de una variedad de cambios gigantescos y rápidos que están afectando a todas las sociedades, características que la globalización ha acentuado.

Tabla 1. Estimado del número de robots industriales multipropósito en operación al final de cada año en países seleccionados

País o región	2013	2014	2015*	2018*
América	226 071	248 430	272 000	343 000
Brasil	8564	9557	10 300	18 300
Norteamérica (Canadá, México, EE. UU.)	215 817	236 891	259 200	323 000
Otros países de América	1690	1982	2500	1700
Asia/Australia	689 349	785 028	914 000	1 417 000
China	132 784	189 358	262 900	614 200
India	9677	11 760	14 300	27 100
Japón	304 001	295 828	297 200	291 800
República de Corea	156 110	176 833	201 200	279 000

Continúa

Continuación

País o región	2013	2014	2015*	2018*
Taiwán	37 252	43 484	50 500	67 000
Tailandia	20 337	23 893	27 900	41 600
Otros países de Asia/Australia	29 188	43 871	60 000	96 300
Europa	392 227	411 062	433 000	519 000
República Checa	8097	9543	11 000	18 200
Francia	32 301	32 233	32 300	33 700
Alemania	167 579	175 768	183 700	216 800
Italia	59 078	59 823	61 200	67 000
España	28 091	27 983	28 700	29 500
Reino Unido	15 591	16 935	18 200	23 800
Otros países de Europa	81 490	88 777	97 900	130 000
África	3501	3874	4500	6500
Otros países no especificados	21 070	32 384	40 500	41 500
Total	1 332 218	1 480 778	1 664 000	2 327 000

* Pronóstico

Fuente: IFR, Asociación Nacional de Robot.

Dichos cambios están ocurriendo en múltiples dimensiones: en la tecnología, con la emergencia de la economía digital y la abundancia de información que esta ha hecho posible; en las maneras de producir, de hacer negocios, de gestionar las empresas, en el marco de una robotización creciente de la producción y de la generalización del teletrabajo; en las maneras de realizar transacciones, desarrolladas cada vez más a través de mecanismos e instituciones distintas al mercado; en la emergencia de nuevos paradigmas en la teoría económica y en la manera de gestionar la economía.

La tabla 1 muestra la situación de la robotización en el mundo por regiones y países. Lo que la tabla muestra es una clara predominancia de Asia, de China en particular, al respecto. El número de robots industriales a su disposición más que duplica el número a disposición de Estados Unidos, con una economía de similar tamaño, y de los principales países europeos. Ello es un indicador de su avance tecnológico frente a los demás países.

La cuestión ambiental

Los cambios también están ocurriendo con relación a la cuestión ambiental, cuestionando la estructura de las economías latinoamericanas basadas en la producción de materias primas y en varios países, como en Colombia, en la producción de combustibles fósiles.

Los cambios incluyen la emergencia de una nueva gestión ambiental que está alumbrando una nueva matriz energética. En gran parte su aceleración es consecuencia del Acuerdo de París, que concreta el acuerdo de cooperación internacional de la totalidad de los países del mundo (195) al respecto, con el incomprensible y solitario retiro de los Estados Unidos por decisión de su presidente, Donald

Trump. Paralelamente, la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco se convierte, en gran medida, en la conciencia de esa necesidad de cambio.

El avance en la gestión ambiental es notorio y tendrá un impacto importante en los países productores de combustibles de origen fósil, pues su demanda irá reduciéndose progresivamente hasta su declinación casi total. Lo ilustran hechos como que Alemania completará la sustitución de sus centrales térmicas que queman carbón en 2020, Francia las cerrará en 2021, el Reino Unido lo hará en 2025, Holanda en 2030; el resto del mundo seguirá tarde o temprano. En la misma dirección, entre 2025 y 2030 el costo de los autos eléctricos se volverá competitivo respecto al de los vehículos que utilizan gasolina, incluso sin subsidios y antes de tomar en cuenta el ahorro en combustible, lo que consolidará la sustitución acelerada de los segundos por los primeros (Bloomberg New Energy Finance).

De tal modo, la reducción de la producción petrolera y carbonífera conducirá a una producción sectorial solo de petróleos ligeros y de carbón coquizable para la producción petroquímica y de aceros, respectivamente. Es tan claro este panorama que Arabia Saudita está desarrollando desde hace algún tiempo un plan de 15 años para la transformación de su estructura productiva, de tal modo que “en 2020 podamos vivir sin petróleo”. Todo ello sugiere que los países con producción de petróleos pesados y carbón térmico tendrán poco futuro en esos sectores. Tal sería el caso de Colombia.

Lo cual sugiere también la emergencia acelerada de energías “limpias” (hídrica, eólica, solar), la práctica universal del reciclaje, la minimización de desechos y la extensión del concepto de basura cero, incluyendo la generación de energía a partir de la incineración de basura, como ocurre en Noruega y en Alemania, que en el caso de Noruega, para poder alimentar sus plantas de generación de energía, debe importar basura de Inglaterra.

Lo cual lleva a la necesaria implementación de criterios de rentabilidad social para la selección y desarrollo de los proyectos de inversión que contemplen las externalidades negativas que producen desechos y desperdicios, en lugar de la práctica actual, generalizada, de considerar solamente criterios de rentabilidad privada en la selección y desarrollo de los mismos.

Información, redes sociales y el futuro de la democracia

Los cambios se están dando, además, con una población más educada y más libre que, combinada con las nuevas tecnologías de la información y la difusión masiva de las redes sociales, están definiendo una nueva cultura y unas nuevas formas de relacionarse entre las personas. No solamente ello; pareciera también encaminarse hacia el desarrollo de nuevas formas democráticas, en particular la participación directa de la población en las decisiones políticas y económicas y, con ello, a la superación de los mecanismos tradicionales de intermediación, como los partidos políticos y los medios tradicionales de comunicación.

Cabe advertir, sin embargo, que si ello no es acompañado de formas críticas de educación y de información, el riesgo de manipulación es grande y, con ello, la democracia será solamente de fachada y dará paso a nuevas formas de autoritarismo, xenofobia y desconocimiento de la diversidad y de los derechos de las minorías, como las que comienzan a emerger en varios países europeos, o de minorías convertidas en mayorías gracias a mecanismo electorales de dudosa calidad democrática como los que actualmente se observan en Estados Unidos.

En pocas palabras, las redes sociales pueden ser un mecanismo de manipulación política gigantesca. Podrían significar también la emergencia de una democracia más representativa y participativa, una mayor visibilidad de las decisiones públicas y un mayor control ciudadano sobre las

mismas y sus consecuencias; es decir, más democracia y menos corrupción. Cuál tendencia prevalecerá es una pregunta abierta.

La nueva geopolítica mundial

Es notable también la consolidación de una nueva geopolítica mundial caracterizada por la presencia cada vez más notoria de China y de Rusia con sus enormes recursos naturales y un gran poder militar, que cada día exige mayor participación en las decisiones mundiales, y de India gracias a su población enorme, en un contexto de debilidad económica y política europea, de la casi paralización japonesa y de la declinación y aislamiento creciente de los Estados Unidos por decisión de su actual dirigencia.

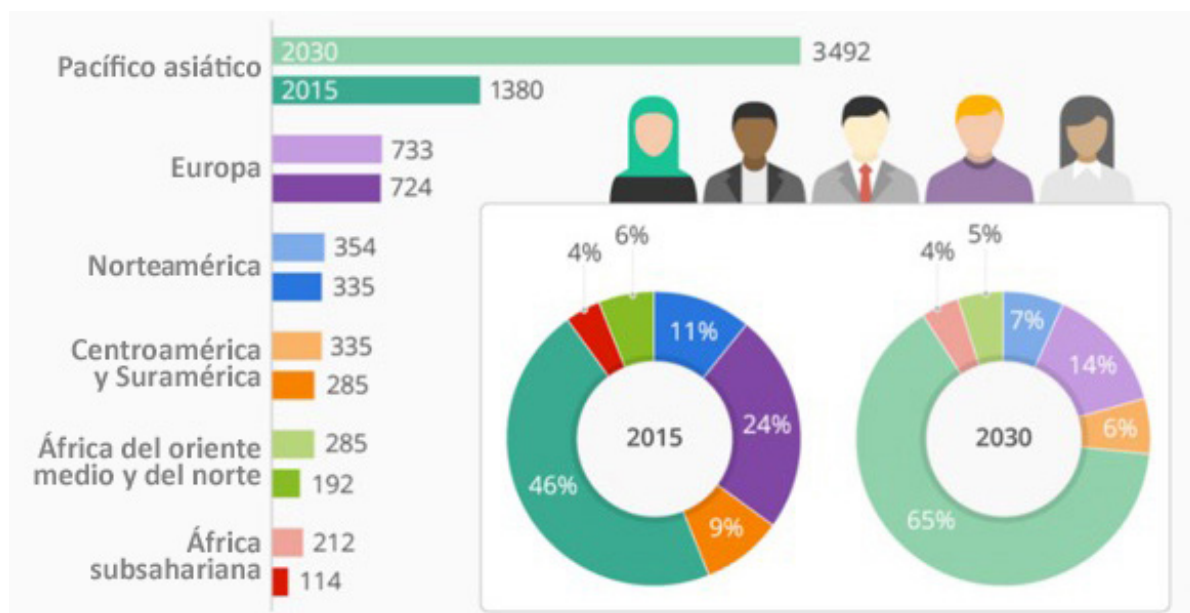


Figura 1. Aumento de la clase media asiática

Notas: número (en millones) y partes (en porcentaje) de la clase media a nivel global por región.
 Clase media: hogares con ingresos entre \$ 11 y \$ 110 por persona por día (ppd) en 2011 en términos de paridad de poder adquisitivo.
 Fuente: Instituto Brookings.

Los cambios geopolíticos giran, principalmente, en torno a la emergencia de China como poder mundial y a sus acciones para consolidar Eurasia y la Cuenca del Pacífico como los ejes de la economía mundial. China es el país más poblado del mundo, con el ejército más numeroso a nivel mundial, con un creciente poder militar y con la primera economía en el mundo. Según el Banco Mundial, el PIB de la economía china en términos de paridad de poder de compra, es decir, eliminados los sesgos de precios nacionales, era en 2016 de 19,8 millones de millones de dólares constantes de 2011 a precios internacionales, el PIB europeo (de los 28 países de la Comunidad Europea) era de 18,6 millones de millones y el PIB estadounidense era de 17,2 millones de millones.

No es solamente que China tenga la economía más grande del mundo. En Asia en general y en China en particular se encuentra también la clase media más numerosa y, por consiguiente, los mercados más amplios: según el Instituto Brookings, como muestra la figura 1, en el 2015 46% de la clase

media mundial se encontraba en Asia y en el 2030 albergará al 65 %. Cualquier esfuerzo de desarrollo latinoamericano no puede perder de vista este hecho.

Los puntos nacionales de partida

Ese es el contexto internacional en el que América Latina, Colombia en particular, debe desarrollarse. Pero para hacerlo debe, además, superar sus condiciones actuales que definen el punto de partida para ese desarrollo.

Claramente lo primero que debe hacer es superar su actual crecimiento económico mediocre. Como muestra la tabla 2, construida con información del Banco Mundial, entre 1990 y 2017 el crecimiento promedio anual del PIB per cápita en México fue 1 %, en Brasil 1,1 %, en Colombia y Argentina 2 %, en Perú y Chile 3 y 3,4 % respectivamente, mientras que en Corea y China fue 4,1 % y 8,6 %, respectivamente.

Tabla 2. Producto interno bruto a paridad de poder en compra (en dólares a precios internacionales constantes de 2011)

País o región	1990	2000	2010	2017	1990-1999 porcentaje anual	2000-2009 porcentaje anual	2010-2017 porcentaje anual	1990-2017 porcentaje anual
Argentina	10 816	14 900	18 712	18 934	3,50 %	1,40 %	0,10 %	2,00 %
Brasil	10 345	11 371	14 538	14 103	0,70 %	1,80 %	-0,40 %	1,10 %
Chile	8992	14 315	19 442	22 767	4,30 %	2,60 %	2,00 %	3,40 %
Colombia	7534	8308	10 901	13 255	0,70 %	2,50 %	2,50 %	2,00 %
México	13 070	15 683	15 716	17 336	1,50 %	-0,30 %	1,20 %	1,00 %
Perú	5313	6563	9957	12 237	2,00 %	3,60 %	2,60 %	3,00 %
China	1526	3701	9526	15 309	8,50 %	8,90 %	6,10 %	8,60 %
República de Corea	11 633	20 757	30 352	35 938	5,10 %	3,30 %	2,10 %	4,10 %
Unión Europea	24 875	30 326	34 103	37 205	1,60 %	1,00 %	1,10 %	1,40 %
Estados Unidos	37 062	45 986	49 374	54 225	1,90 %	0,50 %	1,20 %	1,40 %

Fuente: Banco Mundial, World Development Indicators.

Ese crecimiento, además, ha sido inestable, fluctuando al vaivén de precios internacionales inestables debido a que su estructura productiva está basada en la explotación y exportación de materias primas. Mientras que en América Latina, Colombia en particular, los servicios y la producción de materias primas se expandieron como proporción del PIB, la producción de manufacturas decreció. Mientras tanto, China mantuvo la participación de la producción manufacturera alrededor de 30 %. La tabla 3 muestra ese comportamiento entre 1990 y 2014.

Tabla 3. Estructura del PIB 2014 (porcentaje del PIB)

Estructura del PIB 2014 (porcentaje PIB)							
	Argentina	Brasil	Chile	Colombia	México	Perú	China
Agricultura	8,2	5,6	3,3	6,7	3,5	7,4	9,4
Manufacturas	14,6	10,9	12,4	13,0	17,7	14,9	30,8
Minas, electricidad, agua, gas y construcción	14,3	12,5	22,8	25,2	16,1	21,9	12,9
Servicios, etc.	63,0	71,0	61,5	55,1	62,7	55,8	46,9
Estructura del PIB 1990 (porcentaje PIB)							
	Argentina	Brasil	Chile	Colombia	México	Perú	China
Agricultura	8,1	7,8	8,7	16,7	7,8	8,9	26,7
Manufacturas	26,8	25,3	19,6	20,6	20,8	18,5	32,5
Minas, electricidad, agua, gas y construcción	9,2	10,8	21,9	17,3	7,6	10,1	8,4
Servicios, etc.	55,9	56,0	49,8	45,4	63,7	62,4	32,4

Nota: las informaciones de Perú son de 1991 y 2012; Brasil, 1991, y China, 2013, respectivamente.

Fuente: Banco Mundial.

El problema principal de esa estructura productiva es que es incapaz de producir una ocupación adecuada y suficiente para una población laboral creciente. La tabla 4 muestra la situación del empleo, subempleo e informalidad de los principales países latinoamericanos, Corea, China, la zona euro y los Estados Unidos.

Tabla 4. Desempleo, autoempleo, informalidad

País o región	Desempleo (porcentaje total de la fuerza laboral)				Autoempleo (porcentaje total de la fuerza laboral)				Informalidad (porcentaje total de la fuerza laboral)			
	2000	2007	2010	2016	2000	2007	2010	2016	2000	2007	2010	2016
Argentina	15,0	8,5	7,7	—	23,5	21,8	22,6	—	—	—	43,9	—
Brasil	15,3	8,1	6,7	11,6	26,5	29,6	27,4	28,2	—	—	—	—
Chile	10,5	8,4	8,4	6,7	27,4	25,5	25,1	26,0	—	—	33,3	32,3
Colombia	20,5	11,2	11,0	8,7	40,4	40,1	47,1	46,6	—	—	41,0	42,3
México	2,6	3,6	5,3	3,9	35,2	33,2	31,6	30,4	—	—	—	—
Perú	7,3	8,0	7,5	6,6	55,3	52,5	52,6	51,1	—	57,2	55,7	47,5
Unión Europea	9,4	7,4	10,0	10,0	15,3	15,1	14,5	13,8	—	—	—	—

Continúa

Continuación

País o región	Desempleo (porcentaje total de la fuerza laboral)				Autoempleo (porcentaje total de la fuerza laboral)				Informalidad (porcentaje total de la fuerza laboral)			
	2000	2007	2010	2016	2000	2007	2010	2016	2000	2007	2010	2016
Estados Unidos	4,0	4,6	9,6	4,9	10,9	10,1	9,6	9,4	—	—	—	—
China	3,1	4,0	4,1	—	53,3	42,5	38,6	—	—	—	—	—
República de Corea	4,4	3,2	3,7	3,7	37,4	33,6	30,9	28,4	—	—	—	—

Fuente: World Development Indicators.

En el caso de los países latinoamericanos, lo que muestra la tabla es su elevado nivel de subempleo e informalidad, que en los casos de Perú y Colombia bordean el 40% y el 50% de la fuerza laboral respectivamente. La situación tiene una explicación aparente: no es un problema de salarios elevados, es consecuencia de que la producción de materias primas es intensiva en capital.

Esa estructura productiva se da, además, en presencia de una matriz energética contaminante tanto en el patrón productivo como en el de consumo, tanto por la generación de gases efecto invernadero (GEI), como por la generación de desechos y desperdicios. En esa situación, como el crecimiento económico requiere crecimiento energético, si no cambia el patrón energético, de energías basadas en la producción y consumo de combustibles fósiles a energías limpias, no es posible alcanzar los objetivos de desarrollo sostenible.

Crecer equitativamente para liberarse

En esos contextos interno y externo cabe preguntar si es posible un desarrollo liberador; es decir, si es posible crecer en forma acelerada, inclusiva, sostenida y sostenible. La respuesta es claramente sí, siempre y cuando se modifique la estructura productiva y la matriz energética.

La pregunta pertinente es, entonces, cómo hacerlo. La respuesta parece obvia: a través de una nueva estrategia económica, pues la anterior ha sido incapaz de lograr ese crecimiento inclusivo; una estrategia que permita construir una nueva estructura productiva, no contaminante, basada en las potencialidades nacionales: el sector agropecuario y sus transformaciones, la minería y sus transformaciones; las manufacturas, el turismo, la economía digital (en el desarrollo de *software* y aplicaciones) y los servicios calificados.

Para ello, en una economía de mercado, es preciso construir una nueva estructura de precios y rentabilidades que favorezca a esos sectores, pues es esa estructura la que orienta y define la inversión privada. Se requiere, además, que haga competitivas a esas empresas para que puedan vender en los mercados nacionales e internacionales (principalmente euroasiáticos) y generen así más ahorro que posibilite un incremento de la inversión para aumentar aceleradamente los *stocks* de capital y de conocimiento y, de tal modo, aumentar la capacidad de producción, la ocupación y la productividad, produciendo con mayor valor agregado.

Implementar esa nueva estrategia implica nuevas políticas públicas: fiscales, monetarias, regulatorias y, en particular, educativas y de salud pública. Sus componentes principales son claros. Se requiere:

- Aumentar la recaudación fiscal, pero a través de una estructura tributaria progresiva, es decir, que los ciudadanos de mayores ingresos y patrimonios sean los que tributen más.
- Aumentar el gasto y la inversión públicas para resolver las insuficiencias y carencias de infraestructura y de bienes públicos, acercándolos a los niveles que existen actualmente en los países de la Organización para el Desarrollo y la Cooperación (ODCE), a la cual Colombia acaba de adherir.
- Una mayor expansión monetaria, generada en forma progresiva, para jalonar y acompañar el crecimiento de la economía, que induzca una tasa de cambio elevada y estable, y un crédito abundante y barato.
- Una mayor promoción de la competencia en los mercados principales y en el caso de los monopolios naturales acercar sus precios a los costos medios. Por sobre todo se requiere combatir hasta eliminar los carteles en los mercados básicos (crédito, comunicaciones, transporte y comercialización de insumos básicos).
- Una nueva orientación de la educación, para que el análisis y la solución de problemas del mundo real sean el eje del aprendizaje en lugar de la repetición de textos, teorías y autores de una manera escolástica.
- La eliminación de las organizaciones aseguradoras como intermediarias en los servicios de salud. Estas organizaciones deben apoyar a los servicios de salud, no intermediar entre pacientes y proveedores de servicios (médicos y hospitales).

Realizar dichos cambios no es fácil, sencillo, ni inmediato. Pero en los países productores de hidrocarburos pesados y carbones térmicos, como Colombia, los cambios en la estructura productiva ocurrirán de todos modos, más temprano que tarde: la evolución de la economía internacional los forzarán. La cuestión es, entonces, ¿esperar al cambio o adelantarse ordenadamente?

Todo ello es un problema político que implica superar una serie de conflictos de interés. Es entonces, en el fondo, un problema de construcción de la democracia. Es también un dilema ético: a quiénes se beneficia y a quiénes se perjudica cambiando o esforzándose en mantener el actual estado de cosas.

NUEVOS MEDIOS – NUEVOS POPULISMOS: UN DESAFÍO PARA LA DEMOCRACIA

Gerhard Kruip

Introducción

Por los “nuevos medios” entiendo las nuevas posibilidades de comunicación en el internet, sobre todo los medios sociales como Facebook y Twitter, los buscadores como Google, los blogs, etc. Creo que con la digitalización de la comunicación estamos entrando en una nueva revolución de la comunicación solamente comparable con las grandes transformaciones iniciadas por el invento de la escritura o el invento de la imprenta con tipos móviles. La globalización y la aceleración de todos los procesos sociales, económicos y políticos llevan a que mucha gente se sienta perdida, insegura, incapaz de controlar sus vidas, mientras otros tienen más bien una vista eufórica sobre las nuevas posibilidades. De todos modos, esta digitalización es un desafío muy grande que tenemos que tomar en serio.

El concepto de “populismo” es mucho más difícil de aclarar. Muchas veces se utiliza en un sentido más bien negativo como una estrategia política de atraer a las clases populares con promesas falsas, simplificaciones y manipulaciones. A veces se usa en un sentido positivo como una política que busca representar y satisfacer las necesidades del pueblo sencillo. Así, incluso el papa Francisco ha sido llamado un populista y en el Wikipedia español, en el artículo sobre populismo, aparece también la teología de la liberación y su corriente argentina, la teología del pueblo.¹ En lo que sigue voy a utilizar el concepto en su sentido negativo: populistas son activistas políticos que dicen estar al lado del pueblo, pero de hecho siguen su propia agenda egoísta y su estrategia partidaria de poder. Para lograrlo utilizan simplificaciones e incluso falsificaciones, *fake news*, prometen cualquier cosa que nunca van a realizar y tratan de manipular al público para que no se dé cuenta de su

¹ Véase https://es.wikipedia.org/wiki/Populismo#En_Am%C3%A9rica_Latina (5.11.18); cf. también Gerhard Kruip, “Volk als kritischer Topos der Theologie”, en *Christentum und Populismus: Klare Fronten?*, ed. Walter Lesch, Herder, Freiburg 2017, 38-48, 210-212.

actuar estratégico.² Últimamente es Jacques de Saint Victor quien lo ha conceptualizado y analizado bien en su libro sobre los “antipolíticos”.³

En la argumentación de mi texto voy a dar los siguientes pasos: primero voy a presentar brevemente lo que normalmente entendemos por democracia. Necesariamente presuponemos allí ciertos conceptos idealistas. En la segunda parte voy a explicar en qué sentido este concepto idealista de democracia presupone un cierto concepto, idealista también, del espacio público. Tercero, me refiero al comienzo del uso del internet, cuando la mayoría de los observadores y de los usuarios tenían una visión muy positiva y hasta utópica de las posibilidades del internet. En la cuarta parte quiero mostrar que nos encontramos delante de una desilusión muy fuerte de la función y de las consecuencias del uso del internet para nuestras sociedades democráticas, y trato de explicar las causas para ello. Al final, en el quinto apartado, voy a intentar a responder la pregunta difícil: ¿qué podríamos hacer para resolver estos problemas para que el internet sea realmente un instrumento en favor del bien común?

El ideal de una sociedad democrática

Normalmente, por democracia entendemos una manera de autogobierno de una población, muchas veces de un Estado-nación o de entidades inferiores, que toma en serio el principio de la soberanía del pueblo. En tal democracia es el pueblo mismo el que ejerce su poder por vías de votos directos o por la elección de representantes para ciertos períodos legislativos. La constitución alemana (el *Grundgesetz*) dice: “Todo el poder parte del pueblo” (art. 20, § 2). Está claro que, para que una democracia se dé en la realidad, los fraudes electorales deben ser prohibidos, los ciudadanos deben gozar de ciertos derechos liberales y de participación, y todos necesitan un mínimo para vivir dignamente. Por eso, una verdadera democracia solamente se da en combinación con un Estado de derecho y un Estado social. Pero eso todavía no es todo lo que se necesita. En una concepción republicana del Estado, que va mas allá de una concepción meramente liberal, y en una concepción deliberativa de la política, el espacio público es un recurso muy importante.

El espacio público como condición necesaria de la democracia

Si el pueblo quiere gobernarse a sí mismo, no es suficiente que solamente se cuenten los votos para constatar quiénes tienen la mayoría. Tampoco es suficiente que los representantes elegidos se pongan de acuerdo entre sí sin relación con lo que piensa el pueblo. Jacques de Saint Victor, en su libro citado, insiste mucho en que democracia no significa dominación de la mayoría, sino una discusión abierta con el fin de conseguir la mayoría. Como dice Jürgen Habermas en su libro importante *Facticidad y validéz*, se necesita un espacio abierto donde las cuestiones políticas se discutan y eso de tal manera que haya chances para un proceso de entendimiento mutuo. Solamente así existe la posibilidad del intercambio de argumentos, de la búsqueda de soluciones aceptables para todos; solamente así la racionalidad tiene cierta chance para tener peso dentro del proceso político. Es así como Habermas entiende la soberanía del pueblo como procedimiento democrático:

² Estoy siguiendo a Andreas Lob-Hüdepohl, „Wir sind das Volk!“ – Demokratisch oder populistisch? (Arbeitspapiere des ICEP 01/2017), Berlin 2017.

³ Cf. Jacques de Saint Victor, *Les antipolitiques*, Editions Grasset, Paris 2014.

La teoría del discurso cuenta con la intersubjetividad de orden superior que representan los procesos de entendimiento que se efectúan a través de los procedimientos democráticos o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos. Estas comunicaciones, no atribuibles a ningún sujeto global, que se producen dentro y fuera del complejo parlamentario y de sus órganos programados para tomar resoluciones, constituyen ámbitos públicos en los que puede tener lugar una formación más o menos racional de la opinión y de la voluntad acerca de materias relevantes para la sociedad global y necesitadas de regulación. El flujo de comunicación entre la formación de la opinión pública, los resultados electorales institucionalizados y las resoluciones legislativas tiene por fin garantizar que la influencia generada en el espacio de la opinión pública y el poder generado comunicativamente se transformen a través de la actividad legislativa en poder utilizable administrativamente.⁴

Es decir, la esfera política del Estado necesita del espacio público para que haya chances de cierta racionalidad y, hablando desde una perspectiva ética, chances para la moralidad. Pero también al revés, la opinión pública necesita del Estado y su aparato administrativo para convertir los resultados de la formación de opinión en decisiones y actividades concretas. Para decirlo de otra manera: el Estado sin espacio público es ciego, o solamente sirve a los intereses particulares de algunos que dominan el Estado, pero sin el Estado el público (que es el pueblo) no tiene poder. El pueblo soberano no es un sujeto capaz de actuar y de tomar decisiones como una persona individual. Se necesitan procedimientos deliberativos de calidad dentro de un espacio público abierto:

Al concepto discursivo de democracia responde [...] la imagen de una sociedad decentrada que, sin embargo, con la diferenciación que en ella se produce de un espacio para la opinión pública política, diferencia de sí un espacio para la percepción, identificación y tratamiento de problemas concernientes a la sociedad global.

El pueblo, el soberano,

que se organiza a sí mism[o], desaparece en las formas de comunicación, no susceptibles de ser atribuidas a ningún sujeto, ni en formato pequeño ni en formato grande, en las formas de comunicación, digo, que regulan el flujo de la formación discursiva de la opinión y la voluntad de forma que los resultados, siempre falibles, tengan a su favor la presunción de racionalidad.⁵

Queda claro que este concepto de un espacio público “de calidad” en muchos casos no corresponde a la realidad de las sociedades. Siempre hay solamente acercamientos a esta idealización. A lo mejor podemos suponer que los espacios públicos se acercan más a este ideal donde hay una larga tradición democrática, donde hay medios de comunicación de alta calidad y por eso de alta reputación, donde también las minorías tienen acceso al espacio público y donde existe una cultura política abierta y tolerante que renuncia a la violencia, a las polémicas exageradas y a las discriminaciones de los que no comparten la misma perspectiva. Sobre todo me parece importante una conciencia de los ciudadanos que implica el rechazo a las hostilidades, a la intolerancia, al racismo, de tal manera que los políticos populistas –en el sentido negativo que había explicado al principio– no puedan tener éxito.

⁴ Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, cuarta edición, Madrid 2005, 375.

⁵ Habermas, *Facticidad y validez*, 377.

Las esperanzas conectadas con el auge del internet

Cuando empezó a funcionar el internet a mayor escala, a principios de este siglo, había mucha esperanza en que el internet pudiera contribuir a una democratización de todas las sociedades. Muchos pensaban que el internet podía ser este espacio público ideal de Jürgen Habermas. Y de hecho el internet ofrecía muchas posibilidades, sobre todo para movimientos sociales, grupos de la sociedad civil y minorías de todo tipo, sobre todo para los hasta entonces excluidos o marginados.⁶ Por internet es mucho más barato y mucho más rápido relacionarse con otros grupos parecidos, conseguir y repartir información, invitar a acciones, levantar protestas y conseguir firmas para declaraciones, y todo eso sin los límites de las fronteras nacionales, sin la dificultad de superar distancias largas, muchas veces sin censura y, sobre todo, sin tener que recurrir a los medios masivos tradicionales que en muchos países estaban y siguen estando en manos de unos pocos con sus determinados intereses particulares. Incluso se habla de una tercera onda de movilización social por los nuevos medios. Después de la primera onda, que había nacido en el siglo XIX y que era un movimiento social definido por los intereses de los trabajadores u otros actores económicos, y la segunda onda, las ONG que nacieron a partir de los años 1970 y que exigieron la realización de derechos de minorías sociales o la realización de valores universales, ahora surgen movimientos que tienen en el ciberespacio un instrumento central de actuación. Así nace un cuarto bloque de la esfera pública, que ya no consiste solamente en el sistema político, en los medios tradicionales y en los movimientos sociales clásicos, sino que tiene el internet como su espacio de comunicación –y de lucha–.

Desde el principio era evidente que, a pesar de las grandes oportunidades del internet, continuarían siendo muy importantes las relaciones cara a cara, los encuentros y la convivencia entre personas y, sobre todo, la capacidad de organización de grupos más permanentes para que tales nuevos movimientos virtuales tuvieran éxito también en el mundo real. No hay un automatismo que permita pasar de un movimiento de opiniones en el internet a un movimiento social que se articule en las calles, en las reuniones, en organizaciones concretas, en parlamentos y, finalmente, en nuevas leyes y nuevas medidas administrativas. Pero esta relación entre lo real y lo virtual no es el único problema de este nuevo bloque en el espacio público que es la comunicación vía internet.

Tendencias contrarias: la desilusión del internet

En los últimos años tenemos que observar un auge considerable de irracionalidad en la comunicación pública,⁷ de noticias falsas, de polémicas exageradas, de teorías conspirativas en el espacio público, incluso en países con larga tradición democrática, como por ejemplo en Gran Bretaña o en Estados Unidos. Parte de estos cambios es la aparición de partidos populistas de derecha o de izquierda (o incluso sin poder clasificarlos) y la llegada al poder de populistas como Donald Trump en EE. UU., Victor Orban en Hungría o últimamente Jair Messias Bolsonaro en el Brasil; la toma de poder de tales partidos como el PIS en Polonia, la “Lega Nord” y el movimiento “5 Stelle” en Italia, o la influencia de ellos en

⁶ Para el contexto latinoamericano véase Bernardo Sorj y Sergio Fausto, *Internet y movilizaciones sociales*, Edições Plataforma Democrática, São Paulo 2015; Bernardo Sorj y Sergio Faust (eds.), *Activismo Político en Tiempos de Internet*, Edições Plataforma Democrática, São Paulo 2016.

⁷ Descrito en muchas obras actuales, como, por ejemplo, Felix Ekardt, *Kurzschluss. Wie einfache Wahrheiten die Demokratie untergraben*, Ch. Links Verlag, Berlin 2017; Bernhard Pörksen, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, Hanser Literaturverlag, München 2018; Angela Nagle, *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*, Alresfort, Hants (UK) 2017.

decisiones de gran importancia como el *brexit* y la salida de Gran Bretaña de la Unión Europea. Entre paréntesis quiero añadir lo que Habermas, en una entrevista reciente con el periódico español *El País*, dijo muy claramente sobre Donald Trump. Cito: “De este individuo no se puede decir siquiera que esté por debajo del nivel de la cultura política de su país. Trump destruye ese nivel permanentemente”.⁸ Pero en la misma entrevista, Habermas no se negó a reconocer las grandes ventajas del internet para mucha gente, pero también habló del “efecto fragmentador de Internet” y dijo que

la esfera pública liberal en su configuración clásica [...] vive de unos supuestos culturales y sociales inverosímiles, principalmente de la existencia de un periodismo despierto, con unos medios de referencia y una prensa de masas capaz de dirigir el interés de la gran mayoría de la ciudadanía hacia temas relevantes para la formación de opinión política. Y también de la existencia de una población lectora que se interesa por la política y tiene un buen nivel educativo, acostumbrada al conflictivo proceso de formación de opinión, que saca tiempo para leer prensa independiente de calidad. Hoy en día, esta infraestructura ya no está intacta.⁹

Parece muy claro que la transformación de la comunicación en el espacio público por la digitalización no llevó a un espacio público de más alta calidad, sino más bien a un deterioro de sus posibilidades de la comunicación orientada hacia el entendimiento mutuo. ¿Pero cómo se puede explicar este fenómeno?

Un aspecto fundamental me parece ser la fragmentación del espacio público por los nuevos medios. En ellos todos pueden ser participantes activos, emisores, no solamente perceptores. Por eso aumenta enormemente el material que se puede consultar y se presenta sin jerarquización, sin orden, sin evaluación. Como nadie puede consultar todo y porque ya no existen contenidos que casi automáticamente llegan a todos –lo que era el caso cuando solamente había unos pocos canales de televisión o de radio–, llegamos a un solipsismo colectivo o, como lo llamó Andreas Reckwitz, a una “sociedad de singularidades”¹⁰ reforzada por las redes comerciales que ganan su dinero ofreciendo propaganda y noticias (*newsfeed*) según las preferencias de cada uno, utilizando algoritmos muy inteligentes y los datos personales que los usuarios dejan en gran cantidad. Además, en las nuevas redes sociales predominan mensajes con una fuerte carga personalizada, subjetiva, emocional, que parece exigir respeto sin tener en cuenta su verdad o su veracidad. Todo parece posible y todo tiene la misma importancia. Cada quien solamente lee lo que refuerza su punto de vista, solamente se comunica con otras personas en función de sus afinidades con ellas, sin dejarse desafiar por opiniones contrarias. No es relevante que una noticia sea “cierta” o no, solamente cuenta que “me gusta”. Así, todos solamente se mueven en sus propios espacios de eco y crean su propia realidad. Parece que mucha gente solamente aguanta la creciente complejidad e inseguridad construyendo sus propias convicciones y asegurándolas por actitudes fundamentalistas. Así, cuando leen algo contrario a su manera de ver las cosas tienden que rechazarlo diciendo que viene de gente mala, de traidores, de medios mentirosos, de “prensa mentirosa”, para citar el eslogan de un movimiento de derecha en Alemania, o por lo menos que son desinformaciones o informaciones incompletas conscientemente lanzadas. Así surgen sospechas de ser manipulado de parte de los medios tradicionales que probablemente tienen menos potencial de manipulación que los nuevos en el internet. Se desarrolla una cultura de complot, donde incluso crecen las teorías conspirativas más absurdas. Bueno, algo que antes parecía absurdo hoy es una cruel

⁸ Jürgen Habermas, “¡Por Dios, nada de gobernantes filósofos!”, *El País* 10 (2018), en: https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html (5.11.2018).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Suhrkamp, Berlin 2017.

realidad, por ejemplo las actividades de robots en las redes o la influencia de grandes poderes como Rusia en los procesos electorales de otros países. En casi todos los regímenes políticos autoritarios, el Estado intenta influenciar y hasta colonizar los nuevos medios de comunicación.

De todos modos, así se destruye el universo cognitivo común, la plataforma común para argumentar e intercambiar puntos de vista, y tiene efectos muy nocivos para las organizaciones tradicionales que tenían un peso importante en los procesos políticos, para las organizaciones políticas que buscaban encuadrar los individuos en estructuras jerárquicas con disciplina interna y cohesión ideológica. Estos nuevos mecanismos provocan mucha irracionalidad, que después, lógicamente, genera frustraciones y sentimientos de impotencia y de pérdida de sentido; una cultura de denuncia, de distanciamiento y de desconfianza frente a las instituciones, los partidos y los gobiernos, lo que refuerza los fundamentalismos religiosos y políticos. De esta forma, los nuevos medios fragilizan las formas institucionalizadas de construcción de consensos y de acción colectiva, lo que explica en parte la crisis de los partidos políticos tradicionales, de los sindicatos y en parte también de las iglesias.

Bernardo Sorj, uno de los mejores analistas del rol de los nuevos medios en América Latina, constata en cuanto al efecto de ellos sobre la política:

El pasaje del mundo virtual al mundo real es el gran desafío que se coloca a los movimientos sociales y a la imaginación política del siglo XXI. La esperanza que la democracia virtual sustituiría las formas representativas y el propio poder ejecutivo es en realidad una distopía. Gobernar exige tomar decisiones que pueden no contar con el apoyo de la mayoría de la opinión pública, y, sobre todo, ser capaz de proteger a las minorías. Un gobierno que se rige solamente por plebiscitos permanentes destruiría la gobernabilidad y la democracia.¹¹

¿Qué se puede hacer?

No sorprende que sea muy difícil responder a esta pregunta. Solamente puedo ofrecer algunas pistas muy generales de respuestas posibles.¹²

Lo que sin duda se necesita es una mejor educación en el uso y un mejor conocimiento del funcionamiento de estos medios nuevos, una educación cívica para desarrollar la capacidad reflexiva y el uso crítico del internet. Es necesario que los usuarios sepan discernir y verificar la “información” que circula en las redes, que conozcan la manera como funcionan los medios, que los ciudadanos se protejan de la tendencia a que los mensajes que son afines con sus prejuicios y creencias sean tomados por verdaderos sin cuestionamiento.

Además, necesitamos medios digitales orientados hacia el bien común, comparables a los medios de derecho público que existen en algunos países, que no se encuentran bajo el control del Estado ni de empresas privadas, sino de consejos con representantes de todas las fuerzas relevantes de la sociedad. Una tarea importante para ellos sería el control sistemático y la corrección rápida y convincente de los hechos falsos. Es allí donde se puede realizar un mínimo del espacio público que tanto necesita la democracia para poder funcionar.

¹¹ Sorj, *Internet y movilizaciones sociales*, 59.

¹² Véase también Jens-Ullrich Pille, *Meinungsmacht sozialer Netzwerke*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2016. También es interesante el manifiesto de algunos intelectuales llamado “Digital-Manifest”, en: <https://www.spektrum.de/kolumne/eine-strategie-fuer-das-digitale-zeitalter/1376083> (6.11.18).

También hay que pensar en modelos de regulación y de control de los nuevos medios en manos de empresas privadas, cuando estas tienen un monopolio o un peso demasiado fuerte en el espacio público. En algunos países ya existen leyes que fuerzan, por ejemplo, a Facebook a no publicar ciertas opiniones racistas, nazistas, sexistas, etc. En el ciberespacio se deberían aplicar las mismas leyes de transparencia, de la protección de la vida privada y las mismas posibilidades de réplicas que existen sobre el uso de comunicaciones tradicionales. El problema es que ese control no debe llevar a nuevos tipos de censura, como ya se practica en algunos países como en la China, por ejemplo. Las libertades de prensa y de opinión son unos bienes públicos muy importantes y están a preservar.

Nuestra Iglesia puede y debería ser un buen ejemplo para un uso racional, equitativo y liberador de los nuevos medios de comunicación. La Iglesia puede y debería ofrecer información de buena calidad, espacio para voces marginadas o excluidas y foros de debate argumentativo como servicio a toda la sociedad. En los documentos oficiales de la Iglesia sobre los medios sociales de comunicación (por ejemplo en el documento postconciliar *Communio et Progressio* de 1971 o en un texto común de la Iglesia protestante y la Conferencia Episcopal Católica en Alemania, *Chancen und Risiken der Mediengesellschaft* de 1997) podemos leer posturas muy buenas y alentadoras sobre el tema de los medios, un pensamiento que hay que aplicar a los nuevos medios también. Para promover la educación correspondiente veo un rol importante en las escuelas y universidades católicas. Pero, claro está, todo eso presupone que la Iglesia, en su propio seno, desarrolle una cultura de diálogo y no fomente la sospecha, el prejuicio y la condena de la opinión del otro. ¡Queda mucho que hacer!

AUTORES Y AUTORAS

Tomás Arellano, sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Virginia Azcu, doctora en Teología y profesora universitaria de teología sistemática y espiritualidad en la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, Argentina, y en la Pontificia Universidad Católica, Santiago de Chile.

Ana María Bidegain, doctora en Historia y profesora universitaria en el Departamento de Estudios de las Religiones en la Florida International University, Estados Unidos.

Edwin Claros Arispe, doctor en Filosofía y director de la carrera de Filosofía y Letras, Universidad Católica Boliviana San Pablo, Cochabamba, Bolivia.

Federico Carrasquilla, sacerdote comprometido con la Iglesia de los pobres en un suburbio de Medellín, Colombia.

José Casanova, doctor en Filosofía; profesor universitario de sociología en la Universidad de Georgetown, Washington, Estados Unidos, y profesor universitario en el Departamento de Sociología y director del programa sobre globalización, religión y secularización del Berkley Center.

Alejandro Castillo, doctor en Teología y docente de ética filosófica y teológica en la Universidad de La Salle, Oaxaca, México.

Gerardo Chacón Padilla, doctor en Filosofía, profesor universitario de antropología y profesor de historia de la filosofía en la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

Juan Manuel Contreras Colín, doctor en Filosofía y profesor-investigador de tiempo completo en la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas (AFeHI) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Paulo Fernando Diel, doctor en Teología, profesor universitario en la Universidad Tecnológica Federal de Paraná, Brasil, e investigador de historia de la Iglesia y de la educación religiosa en Brasil, con enfoque en la inmigración alemana hacia el sur de Brasil.

Margit Eckholt, doctora en Teología, profesora universitaria de dogmática con teología fundamental en la Universidad de Osnabrück, Alemania, y presidenta del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (Icala).

Juan Manuel Fajardo Andrade, doctor en Ciencias de las Religiones, profesor en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica, y miembro colaborador del equipo coordinador del Centro Dominicano de Investigación (CEDI), Costa Rica.

César Ferrari, doctor en Filosofía y profesor universitario de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Diego Fonti, doctor en Filosofía, profesor de ética en la Universidad Católica de Córdoba, Argentina, e investigador del Cocinet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina).

Fabrizio Forcat, doctor en Teología y profesor invitado en el ciclo de licenciatura de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, Argentina.

Raúl Fornet-Betancourt, doctor en Filosofía, profesor universitario de Filosofía en la Universidad de Bremen y profesor honorario de filosofía en la RWTH Aachen, Alemania.

María Noelia Galetto, licenciada en Educación Preescolar, doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, y asistente científica en las asignaturas de educación preescolar y ciencias de la educación en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Peter Hünermann, doctor en Teología, profesor universitario emérito de dogmática en la Universidad de Tübingen y cofundador del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (Icala) junto con Bernhard Welte.

Rolando Iberico Ruiz, maestro y licenciado en Historia, con diplomado en Estudios Religiosos, y profesor universitario en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en el Instituto de Estudios Teológicos Juan XXIII de Lima, Perú.

Nikolaus Klein, S. J., con estudios de Filosofía y Teología en Innsbruck y Münster y asistente de investigación de la biblioteca de los jesuitas en Zürich, Suiza.

Gerhard Kruij, doctor en Teología y profesor universitario de antropología cristiana y ética social en la Universidad de Mainz, Alemania.

Ferney López Jiménez, licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, magíster en Trabajo Social con énfasis en educación e integración, rector de la Fundación Tecnológica Rural Coredi y secretario del Consejo de Administración de la Fundación Populorum Progressio, Medellín, Colombia.

Johannes Meier, doctor en Teología y profesor universitario emérito de historia de la iglesia medieval y moderna y de folklore religioso en la Universidad de Mainz, Alemania.

Dorando Michelini, doctor en Filosofía, profesor universitario de ética en la Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina, hasta 2017 investigador del Conicet (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), presidente de la fundación Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano, Río Cuarto, Argentina, y presidente de la Red Internacional para la Ética del Discurso.

Susana Monreal, doctora en Historia y profesora universitaria de historia en la Universidad Católica del Uruguay, Montevideo.

Cecilia Monteagudo, doctora en Filosofía y profesora universitaria del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Guillermo Augusto Múnera Dueñas, magíster en Historia y doctorando contractual en la École Pratique des Hautes Études en París, Francia.

Víctor Manuel Pérez Valera, S. J., doctor en Filosofía y profesor universitario emérito de teoría jurídica, de ontología jurídica, filosofía del derecho y fundamentos del derecho internacional en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

Pablo María Pagano Fernández, doctor en Teología, licenciado en Filosofía y profesor de teología en la Universidad Nacional de Salta, Argentina.

Carlos Palmés de Genover, S. J., sacerdote y expresidente de la CLAR (Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas/os) en Cochabamba, Bolivia.

Alberto Parra, S. J., doctor en Teología, licenciado en Filosofía y profesor universitario de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Margarita Rolfes de Franco, doctora en Filosofía, profesora de educación primaria y cofundadora y primera directora del Instituto Superior Pedagógico Paulo Freire de Comas, Lima, Perú.

Matías Omar Ruz, doctor (Phil.), licenciado en Teología y Filosofía y profesor en varias instituciones educativas en Córdoba, Argentina.

Juan Carlos Scannone, S. J., doctor en Filosofía, licenciado en Teología y profesor universitario emérito de filosofía en la Universidad del Salvador en San Miguel, Argentina.

Carlos Schickendantz, doctor en Teología e investigador del Centro Manuel Larraín de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Joaquín Silva Soler, doctor en Teología y profesor universitario de teología fundamental en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Sergio Silva, doctor en Teología y profesor emérito de teología fundamental en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Fernando Torres Millán, magíster en Teología e investigador de la corporación Kairós Educativo (KairEd) en Bogotá, Colombia.

Olga Consuelo Vélez Caro, doctora en Teología y profesora universitaria de teología sistemática en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Fernando Verdugo, doctor en Teología y profesor universitario de teología fundamental y sistemática en la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

Diana Viñoles, doctora en Filosofía, licenciada en Teología y profesora universitaria de filosofía, epistemología y metodología de ciencias naturales en la Universidad Nacional Tierra de Fuego en Ushuaia, Argentina.

Federico Viola, doctor en Filosofía y profesor universitario en la cátedra de ética del ciclo de licenciatura de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina.

Birgit Weiler, doctora en Teología, profesora universitaria de teología y directora de investigación en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en Lima, Perú.