

# LOS CLAMORES DE LOS POBRES Y DE LA TIERRA NOS INTERPELAN



ÓSCAR ELIZALDE PRADA | ROSARIO HERMANO | DEYSI MORENO GARCÍA  
EDITORES ACADÉMICOS

# LOS CLAMORES DE LOS POBRES Y DE LA TIERRA NOS INTERPELAN



50 AÑOS DE LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN

ÓSCAR ELIZALDE PRADA | ROSARIO HERMANO | DEYSI MORENO GARCÍA  
EDITORES ACADÉMICOS



ISBN: 978-9974-8439-8-1

**Consejo editorial:**

Socorro Martínez  
Rosario Hermano  
Pablo Bonavía  
Óscar Elizalde Prada  
Manoel Godoy  
Carmen Margarita Fagot  
Juan Manuel Hurtado

**Edición académica:**

Óscar Elizalde Prada  
Rosario Hermano  
Deysi Moreno García

**Traducción:**

María Elena Bicera  
Pablo Bonavía  
Óscar Elizalde Prada

**Transcripción:**

Rosario Hermano

**Diseño y diagramación:**

Milton Ruiz

**Portada:**

Luis Henrique Alves Pinto

© 2019, Fundación Amerindia.

Oficina Ejecutiva  
Cerrito 327 / 001  
(11000)  
Montevideo – Uruguay.  
Telefax: (598) 2916 7308

E-mail: [amerindia@adinet.com.uy](mailto:amerindia@adinet.com.uy)

Web: [www.amerindiaenlared.org](http://www.amerindiaenlared.org)

Amerindia Continental agradece a las agencias de cooperación que han colaborado para la realización del III Congreso Continental de Teología y para hacer posible esta publicación:

ADVENIAT (Alemania)  
CAFOD (Inglaterra)  
CCFD (Francia)  
DESARROLLO Y PAZ (Canadá)  
DKA (Austria)

EMW (Alemania)  
FASTENOPFER (Suiza)  
KARUNA VZW (Bélgica)  
MISEREOR (Alemania)  
SCLA (Estados Unidos)

Derechos reservados para todas las ediciones. Esta publicación no puede ser impresa sin el permiso previo, por escrito, de la Fundación Amerindia.

# SUMARIO

## PRESENTACIÓN

El III Congreso Continental de Teología.  
*Socorro Martínez Maqueo* 7

## I. MEDELLÍN: ACONTECIMIENTO Y MEMORIA

El ‘Sinaí’ de Medellín: la Conferencia de 1968 como  
‘nuevo Pentecostés’ para la Iglesia latinoamericana.  
*Silvia Scatena* 15

Medellín: memoria generadora. *Pablo Bonavía* 47

La recepción de Medellín en El Salvador. *Rodolfo Cardenal* 63

Análisis global de la coyuntura actual latinoamericana  
y caribeña. *Elio Gasda* 81

Testigos y testimonios de Medellín. 105

## II. MEDELLÍN: CLAMORES E INTERPELACIONES

Medellín y la centralidad de los pobres en la Iglesia:  
clamores y resistencias actuales. *Francisco Aquino Junior* 129

El largo caminar de Medellín a Laudato Si’. *Leonardo Boff* 157

La fuerza de los pequeños en la Biblia.  
*María Cristina Ventura Campusano* 185

El entramado detrás del grito descolonizador. <i>Francisco Bosch</i>	209
50 años de Medellín, ¿cuáles son nuestros sueños ahora? <i>Silvia Cáceres Frisancho</i>	227
La realización de nuestros sueños, 50 años después de Medellín. <i>Israel Alison Regis e Silva</i>	233
III. MEDELLÍN 50 AÑOS DESPUÉS: APORTES PROPOSITIVOS	
El legado de monseñor Romero mártir. <i>Jon Sobrino</i>	241
Mística liberadora: urgencia de lo esencial para el quehacer de los cristianos hoy. <i>María Clara Lucchetti de Bingemer</i>	269
Cambios estructurales para una Iglesia pobre comprometida con los pobres y las víctimas. <i>Carlos Schickendantz</i>	291
Hacer teología desde las víctimas. <i>Martha Zechmeister</i>	317
Aportes propositivos a la luz de Medellín.	325
Mensaje a los pueblos de América Latina y el Caribe.	327
Carta de apoyo al papa Francisco.	333
PALABRAS FINALES	
¿Qué ha pasado con Medellín? <i>Gustavo Gutiérrez</i>	337

# PRESENTACIÓN



## EL III CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA<sup>1</sup>

*Socorro Martínez Maqueo\**

Celebramos el III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña, en esta ocasión en colaboración con la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA), en El Salvador, tierra sagrada de mártires.

Al delinear, a grandes rasgos, el caminar de *Amerindia*, buscamos que todos tengamos un común conocimiento de los ejes que animan todas nuestras actividades a lo largo del continente: la opción por los pobres, la participación de los cristianos/as en los movimientos populares, y la teología de la liberación.

---

1 Texto inspirado en la presentación del III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 30 de agosto de 2018.

\* Religiosa mexicana del Sagrado Corazón de Jesús desde 1971. Creció en Bajo California (México) y cursó parte de sus estudios en Estados Unidos. Ha dedicado una importante parte de su vida a la educación popular y a la asesoría de las Comunidades Eclesiales de Base de su país. Actualmente lidera la articulación continental de las Comunidades Eclesiales de Base y es la coordinadora de *Amerindia* Continental.

## 1. INICIOS Y EVOLUCIÓN

*Amerindia* tuvo su origen en 1978, con motivo de la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Puebla (México), como un grupo de teólogos asesores de los obispos.

Ese mismo grupo realizó un trabajo parecido en la Conferencia de Santo Domingo, en 1992, y en la Asamblea especial para América del Sínodo de los Obispos, en Roma, en 1997.

A partir de 1998 *Amerindia* se transformó en una red más amplia, plural y representativa de obispos, teólogos/as, comunicadores/as, educadores/as, científicos sociales, religiosos/as y laicos/as, comprometida con la Iglesia, con los nuevos movimientos y con acciones sociales, reafirmando la opción preferencial por los pobres y actualizando la herencia teológico-pastoral de América Latina y el Caribe, en apertura al diálogo inter-religioso con otras instituciones.

*Amerindia* tiene como misión promover la participación activa y comprometida de los cristianos en los movimientos sociales para construir, con ellos, una nueva realidad social en el continente latinoamericano y caribeño. De igual forma, busca contribuir a que la Iglesia reafirme la opción preferencial por los pobres y excluidos y actualice la tradición espiritual, teológica, pastoral, social del Vaticano II, Medellín y Puebla<sup>2</sup>.

La organización de *Amerindia* es muy sencilla. La base de su trabajo está en los grupos locales de cada uno de los 20 países de América Latina y el Caribe en los que está presente. Cuenta con

---

2 Tres grandes 'hitos eclesiales' han inspirado los itinerarios transitados por *Amerindia*: El Concilio Vaticano II (Roma, 1962-1965), la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), y la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). Posteriormente, la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, 1992), la Asamblea especial para América del Sínodo de los Obispos (Roma, 1997) y la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, 2007), también marcaron las sendas recorridas colectivamente.

un Comité Coordinador formado por seis personas y una eficiente secretaría ejecutiva<sup>3</sup>.

De especial relevancia es el significativo, generoso y gratuito aporte de teólogos y teólogas de diferentes generaciones, siempre dispuestos a colaborar. Los definimos como ‘hombres y mujeres del viento’ que, al teologizar, aprenden a construir juntos mediaciones liberadoras que anuncian el Reino de Dios.

La espiritualidad que acompaña el caminar de Amerindia se nutre de los referentes últimos: los pobres, así como de entrañables mártires e innumerables testigos que vivieron coherentemente su vida por el Evangelio y el Reino.

## 2. ANTECEDENTES DEL III CONGRESO

A los 50 años del Vaticano II y los 40 años de la teología latinoamericana y caribeña, el I Congreso Continental de Teología celebrado en 2012 en São Leopoldo (Brasil), reunió a la comunidad teológica del continente para discernir los nuevos desafíos junto con los teólogos de la ‘primera generación’.

Este primer congreso se dio aún en el llamado ‘invierno eclesial’, bajo presiones y sospechas, y significó un esperanzador impulso para la teología del continente, un soplo que ‘reencendió la esperanza’.

El II Congreso Continental de Teología realizado en 2015 en Belo Horizonte (Brasil), bajo el lema: “Iglesia que camina con Espíritu y desde los pobres”, tuvo como objetivo discernir desde la Palabra de Dios la presencia del Espíritu Santo al interior de las prácticas de solidaridad con los excluidos, como raíz de una nueva manera de

---

3 El Comité Coordinador de *Amerindia Continental* lo integran Socorro Martínez Maqueo (México), Pablo Bonavía (Uruguay), Manoel Godoy (Brasil), Carmen Margarita Fagot (Puerto Rico), Juan Manuel Hurtado López (México), Óscar Elizalde Prada (Colombia) y Rosario Hermano (Uruguay), quien también funge como secretaría ejecutiva.

ser comunidad cristiana y de la necesaria reforma que la Iglesia está desafiada a realizar hoy.

Este congreso se desarrolló en un contexto eclesial marcado por los ‘nuevos aires’ que trajo la elección del papa Francisco.

Más recientemente, el Encuentro Intergeneracional de Teología de la Liberación que tuvo lugar en Puebla (México), en 2017, se propuso contribuir a los procesos de transformación y liberación de nuestros pueblos, leyendo en clave creyente y crítica el momento histórico que vivimos y redescubriendo los resortes místico-proféticos y metodológicos de la teología de la liberación que pueden impulsar un cambio sistémico y una renovación eclesial desde una sinergia intergeneracional.

Este encuentro se vivió en un verdadero diálogo de saberes con profunda escucha y respeto entre los ‘padres fundadores’ de la teología latinoamericana y las diversas generaciones.

### 3. EL III CONGRESO CONTINENTAL

Para este tercer Congreso Continental de Teología hemos vislumbrado, como objetivo principal, asumir y comprometernos con los clamores de los pobres y de la Tierra a la luz del patrimonio teológico-pastoral de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín.

A su vez, asumimos cuatro objetivos específicos en torno a la metodología ver-juzgar-actuar-celebrar:

- Redescubrir el acontecimiento Medellín que acoge la irrupción de los pobres como lugar donde Dios se revela e inaugura una Iglesia latinoamericana con identidad y voz propia (ver).
- Analizar desde las resistencias y esperanzas de los pobres los nuevos contextos socioculturales, políticos, eclesiales

y teológicos de América Latina y el Caribe, de cara a los paradigmas emergentes y del grito de la Tierra (juzgar).

- Proyectar el futuro de la teología latinoamericana desde ‘la fuerza transformadora de los pequeños’, en diálogo intergeneracional, para seguir animando la vida, la fe y el compromiso de las comunidades cristianas y la necesaria reforma de la Iglesia (actuar).
- Celebrar el testimonio y la autoridad de los mártires que vivieron el Evangelio y la opción por los pobres hasta sus últimas consecuencias (celebrar).

Ha sido una gran alegría celebrar este Congreso que se enmarca entre entrañables conmemoraciones: evidentemente los 50 años de Medellín, los 50 años de las Comunidades Eclesiales de Base, los 90 años de Gustavo Gutiérrez, los 50 años del libro *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, gran educador popular, y, por supuesto, la canonización de nuestro querido pastor y mártir monseñor Óscar Arnulfo Romero.



# I. MEDELLÍN: ACONTECIMIENTO Y MEMORIA



# EL ‘SINAI’ DE MEDELLÍN: LA CONFERENCIA DE 1968 COMO ‘NUEVO PENTECOSTÉS’ PARA LA IGLESIA LATINOAMERICANA<sup>1</sup>

*Silvia Scatena\**

## 1. LA COYUNTURA DEL 68

En este artículo no me detendré a analizar los contenidos teológico-pastorales de la Conferencia de Medellín<sup>3</sup>, sobre los que se dispone de gran cantidad de contribuciones, estudios, reflexiones

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en Belo Horizonte, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, a propósito del acontecimiento de Medellín desde la perspectiva histórica. Este texto, traducido del italiano por Pablo Bonavía, cita mucha documentación conservada en diversos archivos privados y públicos consultados en el curso de investigaciones a lo largo de varios años, que han sido publicadas sucesivamente en dos volúmenes monográficos: *In populo pauperum. La Iglesia latinoamericana del Concilio a Medellín (1962-1968)* y *Taizé, una parábola de unidad. Historia de la comunidad desde los orígenes al concilio de los jóvenes*. A tales volúmenes (Bologna 2018) remitimos, por tanto, para las referencias puntuales de los textos y archivos de las fuentes utilizadas.

\* Historiadora italiana. Se formó en la Universidad de Pisa, en Roma 3, y en la Universidad de Washington. Enseña historia contemporánea en la Universidad de Módena y Reggio Emilia, y desde 1995 colabora con la Fundación para las Ciencias Religiosas de Bologna. Formó parte del equipo de redacción de la revista internacional *Concilium* y dirige actualmente la revista *Cristianesimo nella storia*. Se ha dedicado, en particular, a la historia del Concilio Vaticano II, a su recepción en América Latina y a la historia del ecumenismo.

2 La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se realizó del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, en la ciudad de Medellín (Colombia), ha sido ampliamente conocida como la Conferencia de Medellín (nota de los editores).

—una literatura muy nutrida y dispersa que se ha incrementado durante el año de su 50° aniversario—. Tampoco me detendré sobre el contexto histórico más general en el que fue celebrada esta asamblea, expresión *sui generis* del entrelazamiento entre la dimensión planetaria de un catolicismo posconciliar (cuyos diversos sujetos eclesiales asumen evidentemente como punto de referencia el Vaticano II) y una realidad regional con sus especificidades relativas y problemas propios.

Estamos ante una Conferencia que se sitúa, significativamente, en la coyuntura particular del 68: una coyuntura en la que la Iglesia católica cierra una fase caracterizada por la ilusión de que el *aggiornamento* conciliar podría realizarse sin contratiempos demasiado fuertes. Aquí apenas la evoco, porque pienso que hay que tenerla presente en una reflexión sobre Medellín y su magisterio, que está profundamente ‘entrelazado’ con el tiempo histórico en el que la Conferencia fue celebrada, y sobre el carácter de ‘divisor de aguas’ que ella asumió cuando ya a finales de 1968 cambia el horizonte global en que se situarán sus consecuencias.

Mi intención es más bien otra. Es la de ofrecer algunos puntos de reflexión y testimonios ‘en directo’ de diversos participantes de aquella asamblea, que puedan ayudar a entender cómo y por qué esa Conferencia representó en muchos aspectos una experiencia innovadora y original que, mirando retrospectivamente, ya no se repetirá ni siquiera en la trayectoria singular y colegial de la Iglesia latinoamericana. De igual forma, me interesa indagar cómo y por qué —en esta experiencia— se impuso en la memoria de muchos de los protagonistas la idea de una efusión palpable del ‘Espíritu de Pentecostés’, como diría más tarde el argentino Eduardo Pironio<sup>3</sup>.

---

3 El cardenal Eduardo Pironio (1920-1998) imprimió a la Iglesia latinoamericana un hábito de revitalización en los años que siguieron al Concilio Vaticano II. Pironio, además, ejerció importantes liderazgos, primero como secretario general del CELAM (1968-1972), y luego como presidente del mismo CELAM, entre 1972 y 1974 (nota de los editores).

Medellín fue el punto de llegada de una larga preparación que había encontrado su perno y su motor en la experiencia de ‘ejercicio colegial’ sistemáticamente promovida por un pequeño grupo de obispos convertidos a un trabajo en equipo en los años conciliares, gracias al impulso de un *tándem* episcopal de excepción: el de Hélder Câmara y Manuel Larraín<sup>4</sup>.

A la *dynamis* singular de aquella asamblea, contribuyó sin duda, de modo decisivo, el sencillo ejercicio colegial –para retomar una expresión de Marcos McGrath<sup>5</sup>– sistemáticamente promovido por la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano posconciliar<sup>6</sup>, con el objetivo de trasladar las grandes orientaciones del Vaticano II a la vida de las iglesias particulares y de la Iglesia de América Latina en su conjunto.

La peculiar experiencia sinodal vivida en Medellín no puede ser entendida si prescindimos del método, de los análisis, de los contenidos y de la solidaridad maduradas en los años inmediatamente precedentes a la Conferencia, en el seno del pequeño equipo de obispos (y con ellos algunos teólogos y sociólogos religiosos y sacerdotes) que se encontraba al frente del organismo continental del episcopado.

En este sentido pueden evocarse algunos encuentros organizados entre 1966 y 1968, por los departamentos especializados del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de entonces,

---

4 Tanto el brasileño Hélder Câmara como el chileno Manuel Larraín protagonizaron sendos procesos de renovación posconciliar en los episcopados de sus países, preconizando la ‘opción por los pobres’ asumida por la Iglesia latinoamericana en el posconcilio (nota de los editores).

5 Marcos McGrath fue obispo de la diócesis panameña de Santiago de Veraguas. Jugó un papel decisivo en la configuración del CELAM, siendo su segundo secretario general entre 1965 y 1968, es decir, en tiempos del Concilio Vaticano II (nota de los editores).

6 Si bien es cierto que la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se realizó en Río de Janeiro (Brasil), en 1955, la de Medellín (1968) constituyó, de hecho, la primera que se celebró en el posconcilio (nota de los editores).

que fungieron de ‘antenas’ e instrumento privilegiado de escucha e interpretación de las expectativas, los clamores y las instancias de cambio que atravesaban importante sectores de la Iglesia latinoamericana: el encuentro de Baños (Ecuador), en junio de 1966; la asamblea extraordinaria de Mar del Plata (Argentina), en octubre del mismo año, sobre el tema de la presencia de la Iglesia en el desarrollo y la integración del continente; el seminario de Buga (Colombia), en febrero de 1967, sobre el rol y la misión de las universidades católicas en América Latina; el encuentro de Melgar (también en Colombia), en abril de 1968, sobre la pastoral misionera; *last but not least*, el encuentro de Salvador de Bahía (Brasil), organizado en mayo del mismo año, por el Departamento de Acción Social del CELAM, para hacer un balance de las conclusiones de Mar del Plata, poco más de un año después de la *Populorum Progressio*.

Si esta peculiar experiencia colegial –como decía antes– resultó esencial para la lenta maduración de un consenso general sobre algunas orientaciones generales de la Conferencia de 1968, también lo fue para la efectiva autoridad asumida por Medellín, más allá del frágil valor canónico de sus conclusiones, dado su valor simbólico como momento de unidad eclesial latinoamericana y la lectura de esa experiencia como auténtico ‘Pentecostés’ para la Iglesia latinoamericana.

A esta lectura, propuesta también en la presentación del texto oficial de las conclusiones de la asamblea, publicado después del *nulla osta* de la Santa Sede, contribuyeron también otros dos factores:

- Una *mecánica de trabajo* que permitió trabajar juntos, en un clima de gran libertad que luego no se repitió, a todos los participantes de la Conferencia: obispos, religiosos, laicos, hombres, mujeres y representantes de otras iglesias cristianas.

- Una *liturgia cotidiana* –como se puede captar en la introducción a la guía de las celebraciones litúrgicas– pensada por los liturgistas del Instituto de Liturgia Pastoral de Medellín (ILP), como elemento verdaderamente integrador de la asamblea. Una liturgia que muchos de los presentes en el seminario de la ciudad antioqueña identificaron como el verdadero nervio espiritual de la Conferencia, por el rol estructurador que tuvo en el desarrollo de los trabajos sinodales.

Se trata de dos elementos a los que la abundantísima literatura sobre la Conferencia ha prestado escasa atención, pero que a mi entender resultan esenciales para comprender la configuración de los contenidos y las opciones características de Medellín que luego hicieron de aquella asamblea un ‘divisor de aguas’ –como ya mencioné– que efectivamente significó un antes y un después en la historia de las iglesias latinoamericanas.

Es sobre estos dos elementos que quisiera detenerme ahora, recorriendo el desarrollo cotidiano de las dos semanas que duró la Conferencia, y utilizando o dejando hablar, en lo posible, algunas fuentes escritas, publicadas o no, de aquellos días de hace 50 años: la documentación del CELAM –en particular, la guía para las celebraciones litúrgicas cotidianas y algunas homilias–; algunas crónicas de aquellas dos semanas, como las enviadas a *Criterio* por el argentino Mejía, entonces secretario ejecutivo del nuevo Departamento para el Ecumenismo del mismo CELAM, o la de la hermana brasileña Irary Bastos; algunas cartas como las escritas por Hélder Câmara a su familia mecejanense, recientemente publicadas en Brasil en el cuarto volumen de sus circulares, o también las dirigidas a Roger Schutz por el hermano de Taizé Robert Giscard, uno de los once observadores no católicos presentes en Medellín; algunas anotaciones diarias como las de Leonidas Proaño o de Ramón Bogarín; *last but not least* algunas páginas de un

diario personal del obispo colombiano de Buenaventura, Gerardo Valencia Cano, ‘místico’ presidente del Departamento para las Misiones que cada día anotaba en un cuaderno sus propias oraciones y meditaciones en forma de un coloquio con Dios.

## 2. “AQUÍ ESTAMOS”

Tanto para la mecánica de trabajo, minuciosamente estudiada por el marianista español Cecilio de Lora, uno de los principales articuladores de la Conferencia, como para el desarrollo de una liturgia cotidiana concebida como una pieza única al servicio de la realidad latinoamericana, la ubicación de la asamblea en el Seminario Mayor de Medellín, no fue un elemento secundario.

Se trataba de una gran construcción aislada, situada sobre una altura a algunos kilómetros de la ciudad, y rodeada por un enorme bosque. Una infraestructura privilegiadísima, según las palabras de Hélder Câmara, quien se sentía algo molesto con tanta comodidad y decía: “Aquí estamos [...] hospedados todos en el seminario de Medellín que dispone de 300 cuartos [...], todos con baños individuales [...] ¿qué fuerza moral podemos tener para hablar de reforma agraria o reforma urbana? [...]”.

Pero también era una condición ideal para el recogimiento y la concentración. Así como también una defensa ante el asedio de los medios de comunicación, que tenían un servicio de teléfono y fax a más de 5 km de distancia y debían conformarse con las noticias que les proporcionaba la oficina de prensa instalada por los organizadores.

Fue en el aislamiento del Seminario Mayor de Medellín (“hay un clima de retiro forzado y vigilado”, escribiría al hermano Roger, en los primeros días de la Conferencia, el hermano de Taizé Robert Guiscard) que a lo largo de dos semanas unos 250 participantes en la asamblea, entre cardenales, obispos, observadores,

religiosos y laicos hombres y mujeres, compartirían todo, el trabajo, la mesa y la liturgia: ninguna Conferencia de la Iglesia hubiera podido ser así hace cinco años, anotaría Mejía el 28 de agosto, en una crónica para *Criterio*, en la cual subrayaba, en particular, el rol esencial de la liturgia para crear un clima de fraternidad:

La mayoría concelebran, no todos por desgracia, un laico lee la epístola, se canta bien y muchos comulgan bajo las dos especies, se usan los nuevos cánones, se da la paz a todos, se ora de veras y nos transformamos. El Instituto de Liturgia del CELAM, responsable de esta obra de arte del culto, demuestra lo que vale y hace una catequesis con los hechos.

Para algunos obispos los primeros días de la Conferencia fueron la ocasión de encontrar nuevas solidaridades y salir de una situación de aislamiento al interior de sus respectivas conferencias episcopales, cómo era el caso de Valencia Cano, que el 28 de agosto anotaba en su diario que se sentía todavía “en una situación que me tiene en la cárcel o en el desierto con tantos hermanos”, y del mismo Leonidas Proaño, al cual los obispos del Ecuador le habían hecho “una mala propaganda”, como anotó en su cuaderno el 22 de agosto, primer día de la visita de Pablo VI a Bogotá, para el Congreso Eucarístico, y de la apertura oficial de la Conferencia.

También para Proaño la experiencia de convivencia vivida en Medellín sería un ‘bálsamo’ importante, como bien se deduce de un eficaz informe de la Conferencia, escrito por él para los colaboradores de Riobamba, al volver de Colombia:

El hecho de vivir todos en la misma casa, de sentarse a comer un mismo pan, de aglomerarse alrededor de la misma cafetería en los momentos de descanso para sorber unos bocados del famoso tinto colombiano, contribuyó desde el primer día a que todos me dieran la fraternidad ya iniciada en otras oportunidades. De la fraternidad se pasó rápidamente y profundamente a la comunión de

ideas, en las actitudes, en el Señor. [...] La comunidad de *laudes* en la mañana, de vísperas en la tarde, y, sobre todo, la concelebración de la Palabra y de la Eucaristía.

Al logro de una atmósfera considerada casi unánimemente como simple y fraterna –dato que para nada podía darse por descontado considerando la gran diversidad de mentalidades y orientaciones pastorales que caracterizaba al encuentro episcopal en Medellín y la difusa insistencia de los medios de comunicación sobre fuertes polarizaciones dentro de la asamblea–, así como al logro de un clima adecuado a la reflexión y al debate, contribuyó sin duda el hecho de que casi todos los obispos se conocieran ya, debido a la prolongada estadía que compartieron en Roma en los años del Concilio. A lo cual debemos agregar que varios de ellos se encontraron muchas veces en las reuniones promovidas por el CELAM.

Pero también contribuyó el trabajo de ‘ambientación’ confiado a las ponencias de los relatores y a siete ‘espacios de reflexión’ presididos por los mismos autores de las relaciones con el apoyo de los peritos. El objetivo de esos momentos de reflexión no era llegar a conclusiones sino profundizar los temas expuestos e identificar algunas orientaciones e ideas clave, facilitando de tal manera el logro de una mentalidad común básica como anotaba todavía Proaño, quien agregaría luego en el recordado informe de la Conferencia lo siguiente:

¿Cómo llevar a hombres llegados de todas las latitudes de América Latina a centrar su atención seriamente en un tema de tanta trascendencia? ¿No venía cada cual con sus preocupaciones propias, con su propia manera de ver las cosas? Era preciso empezar dulcemente: sesión para mirar filminas a colores. Desde luego se trataba de filminas que, por los ojos, introducían una visión global de las realidades latinoamericanas: la explosión demográfica, las condiciones de trabajo, de la educación, de la vivienda, de la familia, de la

Iglesia. Este conocimiento entraba también por los oídos, pues un sociólogo iba explicando brevemente el significado de cada filmina.

Sesión para dar a conocer con pormenores cómo los participantes iban a ocupar su tiempo durante dos semanas. Algunos discursos de saludos de delegaciones especiales que eran correspondidos con cariñosos aplausos. Así nació un ambiente propicio para la reflexión y el diálogo.

Ya no fue difícil pasar a una segunda etapa más seria. Los obispos encargados de las ponencias las fueron leyendo uno después de otro, por su orden, ante la Asamblea. Pero, luego de escuchar una ponencia, los participantes, divididos en siete grupos, bajo la presidencia de los ponentes, se organizaron en seminarios de profundización.

Los seminarios no pretendieron sacar conclusiones todavía ni llegar a compromiso alguno. Sin embargo, un secretario recogía por escrito los principales acuerdos que, al final debían distribuirse, mimeografiados, entre todos. Además, fueron designados para cada seminario dos expertos asesores. Esta etapa sirvió, como se vio claramente después, para la difusión y aceptación general de las ideas claves.

La decisión de reservar bastante tiempo al conocimiento recíproco y a una libre discusión sobre las temáticas de la asamblea, sin la preocupación de impedir la expresión de tendencias divergentes ni la de llegar rápidamente a resultados textuales, permitiría superar en poco tiempo muchos prejuicios y el difuso escepticismo de quienes habían llegado a Medellín sin particulares expectativas.

“CELAM ¿qué haces? ¿Un encuentro más?”, había escrito alguno irónicamente sobre el pizarrón de una de las aulas del seminario, como recordaba Proaño en el informe acerca de la Conferencia. Por otra parte surge de diversos testimonios de los participantes que muchos de ellos, desde religiosos de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR) hasta varios peritos, se habían enterado de que tomarían parte de la asamblea apenas unos días

antes de su inauguración y no siempre habían podido leer atentamente el *Documento de trabajo*.

Sólo poco a poco, en el desarrollo concreto de la Conferencia, se comenzó, al menos en muchos casos, a tener una visión más continental de los problemas y a percibir en forma más o menos consciente hasta dónde la transformación conciliar había influido en la conciencia colectiva. Anotaba Hélder Câmara, al final de una carta circular escrita la noche entre el 28 y el 29 de agosto, que “la Conferencia con la gracia de Dios nos va a hacer bien a todos, nos obliga a estudiar, aproxima a hermanos de corrientes distintas, mezcla a obispos con técnicos, eclesiásticos y laicos; ¡reaviva el Concilio!”.

Los trabajos de la Conferencia comenzaron efectivamente en la mañana del 27 de agosto, luego de la celebración comunitaria de las *laudes*. El tema central de la liturgia del día era, significativamente, la Iglesia como luz para las naciones: la Iglesia como comunidad de fe en Cristo y signo de esta misma fe ante los hombres del continente. La lectura matutina elegida era el relato del nacimiento de Moisés, que debía ofrecer el punto de partida para presentar la situación de los pueblos latinoamericanos como una situación de éxodo, signo sin embargo, como en el tiempo de Moisés, de una voluntad salvífica permanente de parte de Dios. Aunque las condiciones del continente aparecían como trágicas, la memoria del rescate de Moisés de las aguas representaba, de hecho, una invitación a volver a tomar conciencia del designio de salvación.

El paralelismo resultaba muy propicio en una jornada que se abrió con un taller, fuera de programa, a cargo del padre Alfonso Gregory del CERIS<sup>7</sup> de Río de Janeiro, que presentó una especie de sociografía del continente, poniendo en evidencia el carácter trágico de la situación social de América Latina, y prosiguió luego

---

7 Sigla del Centro de Estadística Religiosa e Investigaciones Sociales (nota de los editores).

con la primera de las siete ponencias introductorias –confiada a McGrath–, sobre los ‘signos de los tiempos’ en el continente. El contexto inducía a pedir comunitariamente en la liturgia que la Palabra de Dios condujera al reconocimiento de lo que la fe implicaba en este momento crucial.

El 28 de agosto, memoria litúrgica de san Agustín, el hilo conductor de la liturgia del día sería, en cambio, el de la salvación integral. La liturgia debía canalizar sobre todo la reflexión en torno al tema de la casa y el Reino de Dios y acerca de la salvación. El Cristo Salvador anunciado a los pastores en la noche de Belén –el texto del Evangelio de la misa correspondía a Lucas 2,8-14– era el hijo de David que construía verdaderamente el Reino de Dios, su verdadera casa, prefigurada en la profecía de Natan de 2 Sam 7,12-16, leída por la mañana en el oficio de *laudes*.

Era entonces Cristo, el Hijo de Dios ungido rey para siempre, el verdadero templo en el cual Dios mismo había habitado entre los hombres, en medio de su pueblo. Como se leía en la pauta para la reflexión matutina, Dios quería entonces vivir en el hombre, y ser amado y servido en el hermano, sobre todo en aquel hermano pobre.

Pero si cada hombre era casa de Dios, el trabajo pastoral debía entonces consistir esencialmente en el esfuerzo de edificar progresivamente esta morada, anunciando la gran noticia del Reino de Dios. En esta perspectiva, trabajar por el progreso humano integral, por la promoción humana, significaba entonces también trabajar por el Reino, un Reino que no es de este mundo pero que, sin embargo, se da en el mundo y debe construirse poco a poco.

No es posible verificar hasta qué punto las ideas planteadas en la liturgia fueron efectivamente retomadas y desarrolladas en las homilias –ese día la concelebración eucarística de la tarde fue presidida por el administrador apostólico de Bogotá, Aníbal Muñoz Duque–. Sin embargo no pocas de esas ideas resonaron,

aunque en forma evidentemente distinta, en la ponencia matutina de Pironio: una relación teológicamente muy densa y rica en referencias bíblicas, en la que el nuevo secretario del CELAM se detuvo particularmente en la relación entre el Reino de Dios y el progreso humano, para subrayar cómo el primero era distinto del segundo pero estaba íntimamente entrelazado con él.

También en otro punto se registró una cierta coincidencia entre la guía para la liturgia del día y la reflexión desarrollada por Pironio: el tema de los pobres –preferidos de Dios y que en su Reino tienen la precedencia– sobre el consiguiente y necesario testimonio de pobreza por parte de la Iglesia, no por razones de orden sociológico o sólo por solidaridad con los pueblos del continente, sino por una esencial fidelidad al Evangelio anunciado a los pastores de Belén y a la lógica de la *kénosis* del Cristo.

De igual forma, la liturgia del día siguiente, el 29 de agosto, memoria del martirio de Juan Bautista, y centrada sobre la figura del precursor y del orden nuevo instaurado por Cristo, estuvo estrechamente conectada con el desarrollo de la trabajos. La figura y sobre todo la trayectoria del Bautista, modelo para quienes están llamados a anunciar y preparar un ‘orden nuevo integral’, ponía de manifiesto especialmente toda la distancia que hay entre la debilidad y la dificultad del precursor –y de cualquier auténtico apóstol– y, por otra parte, la fuerza de una Palabra que actúa muchas veces secreta pero eficazmente.

La propuesta para la oración de las celebraciones litúrgicas fue entonces el pedir la audacia necesaria para el anuncio, la osadía propia de los profetas sobre la que insistía la monición introductoria de la liturgia eucarística: una liturgia que presentaba la figura del profeta Jeremías con temor de predicar pero fortalecido por Dios, y el silencio de Juan obtenido solamente con la muerte querida por los poderosos de aquel tiempo, porque la figura del precursor era incómoda y porque inevitablemente el compromiso

por ‘un nuevo orden’ exige renunciaciones y sacrificios. Su silencio — se leía también en la pauta litúrgica preparada por el ILP para la homilía (aquel día celebrada por el venezolano Roa Pérez)— había sido, de este modo, su palabra suprema, que resonaba aún, haciendo suyo el drama de todo profeta.

Siempre de acuerdo con esta pauta, la asamblea debía entonces preguntarse sobre las exigencias del propio ministerio profético ante la situación de América Latina. Se sugería luego, a través de la oración de los fieles, rezar por todos los pastores para que fueran capaces de anunciar el Evangelio de Jesucristo con firmeza y vigor, con la audacia que propuso Proaño en la ponencia del día séptimo y como último de la Conferencia, cuando indicó que era necesaria “para afrontar al Goliath del subdesarrollo, consciente o inconscientemente mantenido por los dominadores de este mundo, extranjeros o nacionales”.

### 3. EL ‘SINAI’ DE MEDELLÍN

Una vez concluida la etapa de ambientación, el 30 de agosto, al inicio de la segunda parte de los trabajos de la asamblea, fue también la liturgia la que articuló una fase de reflexión y las decisiones más exigentes en las comisiones pastorales. Nueve comisiones, algunas de las cuales fueron divididas, a su vez, en subcomisiones, que de hecho trabajaron como grupos autónomos repartidos en tres grandes áreas pastorales: la de la promoción humana, la de la evangelización y la de la Iglesia visible y sus estructuras.

Ese día la liturgia eucarística, que se celebró en la mañana para dejar algunas horas libres por la tarde (antes de la celebración pública de la Palabra en el estadio de la ciudad), recordaba a Santa Rosa de Lima, patrona de América. Ese viernes, tanto las *laudes* como la misa fueron presididas por el cardenal de Lima, Juan Landázuri Ricketts, quien para la preparación de la homilía había pedido ayuda a Gustavo Gutiérrez.

El hilo conductor de la jornada era, en concreto, el tema de la Iglesia creadora de un mundo nuevo. El tema de lo nuevo en la Biblia y de la progresiva afirmación de una nueva realidad, a través del compromiso y el esfuerzo de los cristianos que, con la ofrenda a Dios de su trabajo, se asocian a la obra redentora de Cristo. Las lecturas propuestas por el ILP para las *laudes* eran el anuncio de la felicidad mesiánica (Is 65, 15.25), y para la misa eran los pasajes paulinos sobre el primado de Cristo en la carta a los colosenses y la respuesta de Jesús a los discípulos de Juan Bautista. Este, a la luz de la imagen del siervo sufriente de Yahvé, presentaba su obra como portadora de dones típicamente mesiánicos e indicaba la verdadera naturaleza de su misión: un servicio a Dios mediante la proclamación del Evangelio y un servicio al hombre mediante la realización de los milagros (Lc7,21-23).

La Iglesia –se leía en la pauta para la homilía y luego en el rezo sobre las ofrendas inspiradas en la oración eucarística de san Basilio– debía ser fermento de una nueva y definitiva creación, una anticipación y proyección en el mundo de esa nueva creación. Prolongación de la encarnación salvífica, ella tenía la responsabilidad de ‘fermentar’ este mundo, ayudarlo a transformarse en lo que Dios esperaba de él, siguiendo el ejemplo de Cristo que sanando y liberando a los prisioneros había abierto un mundo nuevo llevando a la creación a su pureza originaria.

Todos estos puntos fueron retomados y desarrollados ampliamente en la homilía del cardenal de Lima, un texto muy fecundo que luego le pidieron que retomara para el discurso conclusivo de la asamblea. La homilía –en este caso afortunadamente conservada– se abrió en particular con la acentuación de la importancia de la liturgia eucarística en los días de la Conferencia: ella representaba no sólo el momento “más hermoso sino también el fundamento y el complemento de nuestro trabajo de reflexión y estudio sobre los problemas pastorales de América Latina”.

A partir de esta observación se desarrollaba luego una comparación entre el seminario de Medellín, aislado en una altura, y el monte Sinaí, ambos lugares de escucha de la Palabra y también de una estadía provisoria: como Moisés era esperado por su pueblo, también los pastores reunidos en la asamblea general eran esperados por los pueblos del continente y por sus iglesias y tenían por tanto la grave responsabilidad de descender al valle con “decisión y coraje”. Lugar de escucha, el seminario de Medellín, en el que se desarrollaba la Conferencia, era también un lugar de alegría y de fraternidad, era también un Tabor donde se respiraba un “clima eucarístico, de compromiso y de amor”.

Luego de esta doble comparación, Landázuri Ricketts entró más directamente a comentar las lecturas, deteniéndose ante todo en el anuncio a los pobres de la buena noticia evangélica sugerido por el fragmento de Lucas: la liberación de los prisioneros y la redención de los pobres eran un signo de la cercanía del Señor. Esta constatación, subrayó, conducía al corazón del proceso histórico del continente latinoamericano que, guiado por el Espíritu, se encontraba nuevamente como en el tiempo de Rosa de Lima, en “un momento providencial” luego de un largo tiempo de espera y de preparación.

En los grandes problemas que estaban viviendo los pueblos de América Latina parecían abrirse nuevas posibilidades, una nueva oportunidad de encuentro con el Señor, un nuevo camino para la pastoral. Interpelados por la honda “misericordia de nuestros pueblos”, los pastores debían estar a la altura de la hora, no buscando resolver los problemas con soluciones aparentes, sino comenzando a trabajar efectivamente por la realización de un “orden nuevo” identificado –según la expresión del número 20 de *Populorum Progressio*– con el pasaje de cada uno y de todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas.

Y luego el primado peruano proseguía diciendo que, en la medida en que como pastores se tuviera la lucidez de interpretar la actual crisis de América Latina, se viviría plenamente nuestra colegialidad dando al mundo una fe renovada y dinámica. Volvió al final sobre el tema de la novedad y de la audacia, trazo distintivo del Cristo, capaz de la audacia de la cruz y de la Eucaristía, Landázuri Ricketts invitó a todos los presentes a ser “dóciles al sople del Espíritu que renueva la faz de la tierra”, así como santamente audaces en la reflexión y las conclusiones pastorales, precisamente para colaborar con Cristo en la creación de un mundo nuevo.

Fue inmediatamente después de esta liturgia eucarística que se formaron, como ya dijimos, las comisiones pastorales de trabajo. A diferencia de los grupos de reflexión más espontáneos de los primeros días, se trataba ahora de comisiones estructuradas con un presidente nombrado por la presidencia de la Conferencia pero para cuya composición se dejó una notable libertad. Los participantes podían indicar un tema de preferencia que luego, en general, la secretaría logró tener en cuenta, con la única excepción de la comisión que debía ocuparse de los problemas demográficos y de la familia, en la que pocos querían trabajar luego de la reciente *Humanae Vitae*.

La elección de los presidentes, que debía considerar una cierta representatividad geográfica, fue evidentemente bastante estratégica. La mitad de las comisiones fueron presididas por obispos del CELAM, entre estos Araujo Sales, Bogarín, McGrath, Botero Salazar, Dammert Bellido. Para otras comisiones la elección cayó sobre obispos con sintonías diversas en relación a las orientaciones de los organizadores de la Conferencia. Fue este en particular el caso de Carlos Parteli, arzobispo coadjutor de Montevideo, quien desarrolló un rol fundamental en la comisión para la paz, en la que trabajó junto a Câmara, Gutiérrez, el jesuita Pierre Bigó, y José Gremillon, del Pontificio Consejo Justicia y Paz.

La distribución oficial de los peritos fue, por otra parte, bastante indicativa, aún sin tener en cuenta el trabajo también nocturno de muchos de ellos en grupos más pequeños y transversales. Fue este en particular el caso de Gutiérrez, quien dio una contribución fundamental en la elaboración del texto sobre la pobreza, aún trabajando oficialmente en la comisión sobre la paz.

Tanto entre los peritos como entre los obispos hubo, además, algunas colaboraciones nacionales, como sucedió sobre todo entre los brasileros que en muchos casos recurrieron, por ejemplo, al consejo del joven obispo de Santo Angelo, Aloisio Lorscheider, miembro de la comisión teológica de la CNBB<sup>8</sup>.

Por otra parte, aún en su fragmentariedad, los testimonios orales y escritos sobre el trabajo de las diversas comisiones dan cuenta unánimemente de un clima de intensa participación. A diferencia de lo que sucedió en análogas experiencias posteriores<sup>9</sup>, todos, obispos, laicos, observadores, participaron sustancialmente en todo y fueron involucrados en la discusión y en la elaboración de los textos. “Yo estoy en la comisión que trata de la pobreza en la Iglesia y trabajo activamente”, escribió por ejemplo el observador de Taizé, en una carta a Schutz que data del 31 de agosto.

En los debates se trabajó en un clima de gran libertad, de “desorganización constructiva” y de “sistemática espontaneidad”, como subrayaron con insistencia Marina Bandeira y Julio Munaro en algunos testimonios brindados hace años, habiendo estado comprometidos respectivamente en las comisiones sobre educación y sobre el tema de los laicos. Un clima que muchos protagonistas luego identificaron como el verdadero “secreto” de una experiencia que no se iba a repetir. “Haz que todos comprendamos que nuestra fuerza está en nuestra unión contigo, y que de ti proviene como fuente única, la gracia de nuestra cohesión”, escribía el 30

8 Sigla de la Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil (nota de los editores).

9 La referencia es evidentemente a las conferencias de Puebla y Santo Domingo.

de agosto en su diario Gerardo Valencia Cano, quien al día siguiente rezaba todavía diciendo:

No permitas que por buscarte y mirarte en mi prójimo pobre pequeño enfermo deje de amarte en los sucesores de Pedro y los apóstoles que tú dejaste como fundamento de tu Iglesia. Enséñame a dar a cada cual el tributo que merece, la gracia que en él depositaste: al doctor tributo de doctor, al profeta su equivalente y así a todos. Dame Señor, si te parece, el don de descubrirte descubriste en cada cual como has llegado a él.

A través de diferentes dinámicas, el trabajo de las comisiones logró comprometer a los participantes de la Conferencia los días 30 y 31 de agosto, para luego ser interrumpido al día siguiente, un domingo, reservado para la visita a las parroquias de la ciudad que los obispos y peritos se distribuyeron con la finalidad de encontrarse con grupos y comunidades.

Sobre estos encuentros, de denso significado pastoral, no hay disponibles muchas fuentes, salvo una breve anotación en el diario de Bogarín, quien fue a una parroquia periférica de la ciudad donde celebró la misa y cenó con el párroco, con quien tuvo un intercambio acerca del clero colombiano, y por una referencia de Cámara en una carta circular, donde afirmaba haber quedado tonto con tantas invitaciones que tuvo: “el arzobispo de aquí, mi amigo monseñor Tulio Botero Salazar, eligió por mí: la mañana será pasada si Dios quiere (inclusive la santa misa) en la sede de la JOC y la JUC”<sup>10</sup>.

---

10 La sigla JOC se refiere a la Juventud Obrera Católica, mientras que JUC corresponde a la Juventud Universitaria Católica (nota de los editores).

También los observadores fueron a algunas parroquias de la ciudad antioqueña. Robert Giscard, de Taizé, escribía con entusiasmo el 3 de septiembre:

Hace dos días, el domingo, fui a una parroquia pobre de Medellín. Cada obispo deseoso de celebrar en una de las numerosas parroquias de esta ciudad podría inscribirse previamente. Yo también lo había hecho, de tal modo que me uní a un obispo de Honduras, catalán de origen, muy simpático.

Fuimos juntos a un barrio de casas en ruinas, que ya ni siquiera son ranchos, ahí en esa parroquia un sacerdote activo y brillante ha sabido verdaderamente realizar la plena promoción humana y espiritual con la ayuda de una pequeña fraternidad de benedictinas americanas, viviendo muy simplemente; y más tarde con la ayuda de un grupo de laicos, los primeros formados por ese sacerdote, que tienen un celo apostólico impresionante.

La misa fue muy comunitaria. Yo estaba con un alba rodeado de una simpática rueda de niños, con muchachos de todos los colores con los ojos brillantes. En fin, esa amistad que yo deseaba y que me llegaba como un sacramento de la presencia Cristo a través de esos niños.

#### 4. LOS 16 TEXTOS Y LAS PRIMERAS VOTACIONES

Luego de la pausa dominical el clima de gran libertad que había caracterizado los trabajos dentro de las comisiones se prolongó en la asamblea plenaria, en la que se presentaron los primeros resultados del debate en los grupos.

En la tarde del 1° de septiembre, y al día siguiente, los relatores dieron lectura a los primeros *Informes*, o sea a las síntesis escritas elaboradas a partir de las reflexiones y debates desarrollados dentro de cada una de las comisiones. Se trató de una primera exposición de los temas tratados, para lo cual no estaba prevista

ninguna votación sino solamente una libre evaluación de conjunto por parte de la asamblea.

La presentación de estos primeros textos y el debate que siguió constituyeron un momento importante para la autopercepción de la asamblea. El *Documento de trabajo* había sido rápidamente dejado de lado y los textos en borrador habían sido redactados en poquísimísimo tiempo y no sin tensiones. En algunas comisiones resultaron elaborados totalmente de nuevo, dando la pauta de la voluntad de la mayoría de los participantes de imprimir a la Conferencia lo que el diario *El Tiempo*<sup>11</sup> definió el 3 de septiembre como la clara fisonomía de una Iglesia en camino audaz hacia su renovación. “En Medellín todo va magníficamente. La línea de avanzada en punta. No faltan ‘francotiradores’”, escribía el mismo 3 de septiembre el obispo de San Juan Bautista de las Misiones, Bogarín, presidente de la comisión de juventud, a algunos de sus colaboradores.

Los contenidos que iban tomando forma en las comisiones –sobre los que evidentemente no podemos detenernos en este espacio– no dejaron de cristalizar también las líneas de tensión que, como es sabido, habían caracterizado la preparación de la Conferencia.

Gutiérrez, en un largo testimonio del año 2003, me recordó en este sentido cómo algún obispo insatisfecho con el desarrollo de los trabajos buscó ponerse en contacto con la Santa Sede para presentar sus propios temores ante el contenido demasiado avanzado de algunos *Informes*; otros evitaron ‘movilizarse’ confiando más bien en la posterior revisión del *Documento final* por parte de Roma.

El área de disenso explícito en el conjunto de orientaciones emergentes en la asamblea quedó, de todos modos, reducida y bastante circunscripta a determinados sectores del episcopado

---

11 Históricamente *El Tiempo* ha sido uno de los periódicos de mayor circulación en Colombia (nota de los editores).

colombiano. Un grupo no claramente identificado de obispos, entre los cuales se encontraba el administrador apostólico de Bogotá, entregó en particular a la presidencia un largo escrito no firmado que se presentaba esencialmente como una especie de réplica al *Documento de trabajo* de la Conferencia.

El ‘contradocumento’ colombiano, como fue definido, provocó vivaces reacciones en la asamblea. Algunos, como Bogarín, lo vieron como un abuso y solicitaron un rechazo formal. Otros, como los colombianos Botero Salazar y Valencia Cano, expresaron todo su malestar subrayando que no habían sido nunca consultados ni puestos al corriente de ese escrito. En este como en otros momentos fue muy importante la habilidad diplomática del presidente del CELAM, Brandão Vilela, quien dijo que estaba dispuesto a distribuir el texto en la asamblea si sus autores lo hubieran firmado, cosa que no sucedió y por eso resolvió dejar de lado el mismo.

A pesar de que persistían reducidas zonas de resistencia, los primeros resultados del trabajo de las comisiones fueron recibidos con sorpresa y satisfacción por parte de la mayoría de los participantes, que comenzaron a percibir la fecundidad de los debates de la primera semana en torno a las ponencias introductorias y el ‘valor agregado’ de trabajar juntos, algo que muchos no veían como probable.

Ante la variedad y la riqueza de los *Informes*, los organizadores de la Conferencia volvieron a poner en discusión la idea original de hacer un único *Documento final*. No sólo por la presión del tiempo sino, sobre todo, por el temor de que una síntesis de los diversos textos con la previsible yuxtaposición de frases y pasajes, podía diluir los contenidos más originales e innovadores de algunos de ellos. Es así que el 3 de septiembre Pironio propuso a la asamblea, con éxito, optar por un *Documento final* constituido por el conjunto de los 16 textos, tal como emergieran del trabajo de

las comisiones, presentados separadamente y votados en plenaria, para luego revisarlos a la luz de las propuestas de modificación que surgieran en las primeras votaciones.

Aún mientras se trabajaba en un *Mensaje final* a los pueblos de América Latina en el que se haría una síntesis de los puntos sobresalientes que emergieran de la Conferencia –sin saber cuándo y con qué filtros los textos de Medellín serían luego divulgados– y, sobre todo, antes de conocer cómo sería una introducción a los documentos finales que enunciaría la orientación de conjunto de la asamblea, leyendo la historia social y política del continente como historia de la salvación –y por tanto su método de aproximación al texto histórico–, la opción elegida fue la de concluir con un documento que contuviese cada uno de los 16 informes en forma íntegra.

A partir de ese momento se retomó el trabajo por parte de las comisiones, que se dedicaron a revisar los textos trabajando a un ritmo intenso, en un clima de gran responsabilidad, para lo cual siguió siendo importante el acompañamiento de la liturgia cotidiana, una liturgia que, más de una vez, se detuvo en particular sobre la responsabilidad de los pastores como colaboradores del misterio de la salvación. Este fue en particular el tema central de la liturgia del 2 y del 3 de septiembre.

La liturgia del 3 de septiembre, en particular, invitó explícitamente a los participantes de la Conferencia a situar la experiencia que se estaba viviendo en la matriz de la gran tradición conciliar de la Iglesia, desde el Concilio de Jerusalén hasta el Vaticano II. Como se leía en la guía litúrgica de ese día, el objetivo primario de la asamblea era verificar la fidelidad personal y comunitaria al Evangelio y a la persona de Cristo, identificando las decisiones y actitudes que podían guiar a la Iglesia del continente según su verdad, ya que quien era consagrada en la verdad era precisamente

la Iglesia, cada vez que ella se reunía en el nombre de Cristo para tomar decisiones.

La introducción a la liturgia del día subrayaba que, tal como había sucedido en Jerusalén y en el último Concilio, de la misma manera estaba sucediendo en cierta forma en la misma asamblea de Medellín, que quería recuperar del Vaticano II su capacidad para discernir en medio del debate y el diálogo intraeclesial los instrumentos privilegiados para profundizar en cada momento la actualidad salvífica de la Palabra de Dios.

El 3 de setiembre fue un día de intensa evocación conciliar, también por el carácter ecuménico que tuvo la decisión de sustituir la celebración matutina de las *laudes* con una celebración ecuménica de la Palabra, culminando con la renovación de la profesión de fe por parte de todos los presentes y con el intercambio de un abrazo fraterno luego de la lectura de la oración universal, con la invocación a la unidad por parte del hermano Robert de Taizé. Este había podido leer la mañana precedente un mensaje de Roger Shutz a la asamblea que tuvo un fuerte eco entre los participantes, al menos si nos atenemos al entusiasta relato hecho ‘en caliente’ por Robert al hermano Roger:

Desde que se anunció el nombre de Taizé, antes de que yo siquiera hubiera subido la tribuna, explotaron los aplausos; al final tu mensaje fue saludado de la misma manera y monseñor Avelar Brandão te agradecía en términos muy tocantes. Muchos obispos, sacerdotes o laicos de la Conferencia vinieron a agradecerme y me compartieron su alegría por haber escuchado tu mensaje. Entre otros el mismo cardenal Samoré, que aparece poco pues generalmente permanece en su cuarto más que en la reunión de la asamblea. Él se acercó a mí durante una de las sesiones y, poniéndome la mano sobre el hombro, me dijo en voz baja un ¡‘gracias’! muy sentido.

## 5. EL MOMENTO MÁS ÁLGIDO DE LA CONFERENCIA

El estudio de las propuestas de corrección y modificación, así como del proyecto de *Documento final*, ocuparon la atención y la labor de las comisiones a lo largo del 3 y 4 de septiembre. Mientras tanto algunos obispos, como dijimos, trabajaban en la elaboración de una introducción a las conclusiones y un mensaje a los pueblos de América Latina. Los textos fueron luego impresos durante la tarde del 4 de septiembre y, desde entonces, y a lo largo de todo el día siguiente, fueron presentados en plenaria por los relatores y sometidos a la primera votación.

Se trató, evidentemente, de la etapa más crítica de la Conferencia también porque se acercaba la clausura de la misma. Según los testimonios de algunos protagonistas el clima no registró, sin embargo, particulares nerviosismos, y en general parece haber dominado la conciencia de que la Iglesia latinoamericana estaba llamada a dar un testimonio profético.

Entre todas las exigencias planteadas por la necesaria renovación eclesial a favor de un efectivo servicio a los hombres del continente, la pobreza fue sin duda el tema central y el más afirmado a nivel transversal. La promoción de un auténtico espíritu de pobreza se presentará, en muchos casos, como la mejor síntesis de la reflexión global de la Conferencia sobre el significado que asumía para la Iglesia latinoamericana el ser sacramento de salvación en un contexto marcado por la miseria y la injusticia.

La imagen del Cristo pobre y servidor de los hombres con la que concluía el texto sobre la pobreza, fue el hilo conductor de la liturgia del último día de la asamblea. La misma terminó, como se sabe, con la participación en la Eucaristía de cinco observadores no católicos todavía presentes en Medellín.

Fue el momento más álgido de la Conferencia que marcó “el auge de nuestra conmoción”, como se lee en la página del 5 de septiembre

del diario de la religiosa brasilera Irany Bastos. Fue efectivamente al término de la *tour de force* de los trabajos de las comisiones, antes de las últimas votaciones del *Documento final* y la clausura de la Conferencia que, en una celebración eucarística, ‘se consumó’—con la autorización de los observadores a participar de la comunión, por parte de la Presidencia— esa unidad que estuvo prácticamente ausente de las preocupaciones y los debates de la asamblea.

Fue gracias a este compartir eucarístico —una experiencia inolvidable en las palabras del pastor Kurtis Naylor, del National Council of the Churches of Christ— que la Conferencia, que había concluido sin un documento expresamente dedicado el tema del ecumenismo, hará posible una “experiencia de unidad” mayor y mejor que las logradas en las reuniones posteriores del episcopado latinoamericano. Una unidad que apareció como resultado del todo imprevisto y no preparado de la convivencia fraterna experimentada en esas dos semanas, del común esfuerzo de discernimiento de las propias responsabilidades en la construcción del Reino, de una actitud buscada e invocada de docilidad al Espíritu en el arriesgar las respuestas a las interpelaciones que la gravedad de los problemas del continente planteaban a las iglesias y a sus pastores.

La cuestión de una participación en la comunión eucarística por parte de los observadores se había planteado, en realidad, desde los primeros días de la asamblea, cuando dos de ellos —el obispo anglicano Benson Read y el pastor luterano alemán Manfred Kurt Bahamann— manifestaron a algunos miembros de la Conferencia su deseo de participar en la celebración de la Eucaristía.

El secretario del Departamento para el Ecumenismo del CELAM, Jorge Mejía, había descorazonado, sin embargo, cualquier pedido o solicitud ulterior en este sentido. Lo que en los primeros días de la Conferencia había parecido impracticable y poco prudente, se transformó en cambio en algo posible en la vigilia de la clausura, luego de la experiencia de una acogida evangélica que

había permitido a los observadores presentes en Medellín la libre participación en los trabajos de la asamblea y por tanto una identificación personal con las decisiones de la misma.

Así lo manifestaron, en un balance general de su presencia en la asamblea, los cinco observadores que participaron en la comunión eucarística del 5 de septiembre. El día anterior, 4 de septiembre, los cinco observadores que no habían dejado Colombia —Bahamann, Read, Giscar, Naylor y todavía la pastora Dana Green, de la sección continental de la National Council of Churches of Christ— reunidos para estudiar un texto común de gratitud por la acogida que se les reservó en Medellín, dirigieron una carta formal a la terna presidencial de la asamblea (Brandão Vilela, Landázuri Ricketts, y el prefecto de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, el cardenal Samoré), para solicitar excepcionalmente la posibilidad de ser admitidos a la Eucaristía, luego de haber compartido varios días en plena comunión espiritual.

El pedido —escrito esencialmente por Robert Giscard “inspirado creo por el Espíritu Santo”, como escribió “en directo” a Schutz la tarde del 5 de septiembre— recordaba en particular el número 55 del *Directorio ecuménico*, según el cual, por motivos considerados suficientes, se admitía que un hermano separado fuera admitido a los sacramentos y se precisaban algunos casos de “necesidades urgentes”.

En Medellín, afirmaron los cinco observadores, la solicitud para participar en la Eucaristía fue motivada por la razón más urgente de la caridad que impulsaba a compartir el signo eficaz y seguro de la presencia de Cristo en persona. Como se sabe, en forma inesperada ante todo para los propios firmantes de la carta, la Presidencia acogió la solicitud de los cinco observadores con el consentimiento del cardenal Samoré y del ordinario de Medellín, Botero Salazar. La sorpresa fue grande para todos. En un cálido

relato dirigido a Schutz, el hermano Robert en la tarde misma del 5 de septiembre afirmaba:

Yo vi a los tres presidentes, mientras estaban en la mesa principal sobre la tribuna, interesados en consultarse mutuamente de manera muy animada; yo suponía, no sin razón, que discutían acerca de nuestra solicitud. Pero todo estaba en las manos de Dios...

A la salida, a eso de la una de la tarde, Mejía [...] muy emocionado nos conduce a los cinco a un rincón y nos dice “¡no lo puedo creer yo mismo! contra toda esperanza la Presidencia los autoriza a comulgar esta tarde y les pide solamente que lo hagan con discreción mezclándose con los fieles y no formando un grupo compacto”.

Explosión de alegría para todos nosotros. [...] Mejía nos decía: “es increíble y yo no lo reconozco a Samoré, él ha cambiado completamente en unos pocos días”. Al final de la cena me crucé con el cardenal Samoré y me acerqué a él para agradecerle calorosamente; estaba muy emocionado y me apretaba las manos. “Sí, me dijo, simplemente háganlo con discreción”. “Entonces es mejor que yo hoy participe sin usar vestimentas litúrgicas... Sí, es eso”. Algunos segundos más tarde es monseñor Abelar Brandão que se me acerca y yo le repito mi agradecimiento. La misma emoción.

Al día siguiente, el 6 de septiembre, en la jornada de clausura de la Conferencia, agregaba todavía en una carta al hermano Roger:

A la salida de la misa hubo grandes manifestaciones muy tocantes de fraternidad y emoción por parte de los obispos, sacerdotes y laicos: grandes abrazos y lágrimas: dom Hélder Câmara, entre otros, y un obispo brasileño que conocía bien a los hermanos (no sé su nombre ni su diócesis, pero me dijo que vivía a 120 kilómetros de Recife), dijo que indudablemente este acontecimiento va a alentar a muchos obispos presentes ¡a imitar el ejemplo! El obispo brasileiro (se trata de José María Pires) me lo decía: “ahora yo no dudaré más

en proponer la comunión a los hermanos cuando vengan a mi diócesis<sup>9</sup>. Anoche dormí poco, ¡tanta era mi alegría!

El impacto de la decisión —que sería pronto llamada, inapropiadamente, la intercomunión de Medellín— fue claramente enorme: es evidente que este gesto compromete seriamente a la Santa Sede por la participación de monseñor Samoré, escribió Robert Giscard poco después de la finalización de la misa.

Si antes muchos protestantes habían efectivamente participado en la comunión en las iglesias católicas y muchos católicos habían participado en la cena de las iglesias protestantes, eso siempre había sucedido sin permiso. En este caso, como notó el secretario general de la Federación Luterana Mundial, André Appel, cuya fuente era el pastor Bahmann, hubo, en cambio, un permiso oficial autorizado y por lo tanto el episodio asumía una gran importancia ecuménica. Nunca antes la Iglesia Católica Romana había autorizado oficialmente a observadores no católicos el participar en la comunión. Como muchas veces ha sucedido en la historia, también en la historia de la Iglesia —agregaba—, este acontecimiento no había sido planificado como tal.

## 6. UNA EXPERIENCIA PENTECOSTAL

La participación de los observadores en la eucaristía del 5 de septiembre, también por su carácter de inesperada, fue el momento en el que mejor se manifestó el espíritu de la Conferencia para muchos de los protagonistas. Un espíritu de fraternidad y colaboración al que hizo referencia también el *Mensaje a los pueblos de América Latina*, leído inmediatamente antes de las votaciones finales.

Preparado para no dar la impresión de que la asamblea terminaba en un vacío, el *Mensaje* pasó a un segundo plano por la inesperada autorización dada por Pablo VI de divulgar de inmediato el *Documento final* antes de ser revisado por Roma, según preveían

el reglamento y la costumbre. Aún posponiendo la edición oficial hasta la aprobación formal por parte de la Santa Sede, la autorización fue comunicada por Samoré durante la sesión dedicada a las últimas votaciones y fue saludada con un fuerte y prolongado aplauso por parte de la asamblea.

Un momento marcante de Medellín —anotará al final de su crónica la religiosa Irany Bastos— fue cuando Pablo VI aprobó por teléfono la publicación de los resultados de la asamblea aún sin haber visto los textos, porque confió en sus hermanos del episcopado latinoamericano. Caso único y no reiterado posteriormente, la autorización del Papa para divulgar inmediatamente el *Documento final* de la Conferencia fue acogida cálidamente por los representantes de la prensa, pero catalizó sobre todo el entusiasmo de los propios miembros de la asamblea.

Al día siguiente de la Conferencia Mejía anotó en *Criterio* que la decisión fue saludada como el signo de una progresiva convergencia de movimientos y, a su vez, como expresión de un nuevo modelo de responsabilidad local en el seno de la Iglesia universal; una convergencia que se dio en el clima de una gran obediencia al Espíritu y que hizo leer la experiencia de aquellos días en el seminario de Medellín esencialmente en términos de una gracia.

Se repitió el milagro del Concilio, como escribía el 6 de septiembre en una carta circular Hélder Câmara. Y ese mismo día Valencia Cano confiaba a su diario en forma de oración el sentido de profunda gratitud por la experiencia vivida en Medellín, que reforzaba aún más su compromiso de pobreza radical:

Señor cómo te voy a agradecer tantos y tan grandes beneficios. Aquí me tienes hoy al final de esta importantísima asamblea. Cuán bueno has sido conmigo. Hoy nuevamente me consagro a ti con todas las fuerzas para seguirte pobre, desprendido de todo con

una cruz a cuestas hasta donde quieras, teniendo cada día un ánimo mayor de ser como tu hijo Jesús.

La lectura de la Conferencia como una consecuencia del influjo activo del Espíritu fue seguramente la característica dominante de su clausura, y se repitió en varias de las intervenciones llevadas a cabo en el acto de clausura.

En su discurso de clausura el presidente del CELAM habló expresamente de una ‘experiencia pentecostal’ para la cual había sido esencial la conciencia de las expectativas de innumerables grupos humanos y la convivencia fraterna entre todos los presentes y con Dios en el misterio inefable de la liturgia.

También el presidente de la Conferencia Episcopal Mexicana, Márquez, a quien se solicitó un discurso conclusivo en nombre de todos los participantes de la asamblea, hablo de días de Pentecostés, motivo luego retomado en forma bastante más fuerte y articulada en el discurso final de Landázuri Ricketts, la intervención quizá más densa de toda la Conferencia, en cuya elaboración el cardenal de Lima recurrió nuevamente al apoyo de Gustavo Gutiérrez

Al culminar las tareas, el primado de la Iglesia peruana y co-presidente de la asamblea invitó a leer algunos hechos –el diálogo y la reflexión común, la participación en la liturgia cotidiana, los temas afrontados– a la luz de la imagen siempre nueva de la primera comunidad cristiana en cuyo centro estaba la comunión. Una comunión que emergía de la escucha de la Palabra y de la Eucaristía. Landázuri Ricketts habló luego de la asamblea de Medellín como de un ‘nuevo Pentecostés’ para la Iglesia continental:

El ‘nuevo Pentecostés’ del que varias veces hemos hablado con ocasión de esta reunión es la gran idea, el gran acontecimiento. La conciencia profética que en estos días despertó y se vivificó es la nueva luz para la Iglesia, el ‘nuevo Pentecostés’ para la Patria Grande.

Un ‘nuevo Pentecostés’ que se dio en el momento mismo en que la Iglesia latinoamericana decidió mirar a la cara la nueva realidad latinoamericana en vez de mirarse a sí misma:

Hay algo muy característico en los cuestionamientos que nos hemos hecho a lo largo de estos días[...] al enfrentar nuestros propios problemas. Hay un servilismo que no es comunión. Hay una dependencia psicológica o sociológica que no responde a la íntima unión con el cuerpo del Señor. Encarar nuestros propios problemas exige madurez. Al hacerlo encontramos la dimensión adecuada de nuestro episcopado ya que cada uno de nosotros es guía de una determinada y concreta Iglesia local y todos juntos de este nuestro irreversible momento histórico latinoamericano[...].

Tratamos de buscar soluciones dentro de nuestras realidades y posibilidades; esto permitirá a la Iglesia universal, como en otras etapas históricas, enriquecerse con nuevas formas eclesiales y pastorales. Es la hora de retomar la línea de aquellos grandes concilios creadores de Lima y México[...], este momento es igualmente decisivo.



## MEDELLÍN: MEMORIA GENERADORA<sup>1</sup>

*Pablo Bonavía\**

*“Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos pescados; pero... ¿qué es eso para tantos?” (Jn 6, 9).*

### 1. DESDE LOS CLAMORES Y LAS NECESIDADES DEL PRESENTE

A la mayoría nos resulta evidente el sentido que tiene celebrar el cincuentenario de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano-caribeño en Medellín. Nos puede parecer incluso superfluo el justificar la decisión de revisitar aquel evento. Sin embargo, si salimos de cierto entorno eclesial militante, es lógico que muchas personas se pregunten, honestamente, qué utilidad puede tener que volvamos sobre un acontecimiento eclesial de hace 50 años.

Todavía recuerdo un comentario hecho por alguien situado por fuera de dicha militancia: “sólo la Iglesia pierde tiempo discutiendo sobre textos del siglo pasado mientras el mundo de hoy no deja de sorprendernos con permanentes avances tecnológicos, progresos culturales y metamorfosis religiosas”. Y agregaba: “lo que deberían hacer los cristianos es dejar de llegar siempre tarde, ponerse a ritmo del progreso y dejar de mirar el pasado”.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, a propósito de la memoria generadora de Medellín.

\* Teólogo uruguayo. Sacerdote de la arquidiócesis de Montevideo. Ha sido párroco en zonas suburbanas. Es profesor de teología fundamental en la facultad de teología de Uruguay. Es el responsable del Observatorio Eclesial de *Amerindia* a nivel continental y también hace parte del Comité de Coordinación.

Podemos, por supuesto, cuestionar una visión tan optimista del mundo actual y sus avances. Sabemos que ella encubre un paradigma civilizatorio montado sobre la exclusión sistemática de grupos sociales, países y culturas, y la destrucción de nuestra ‘casa común’.

Pero quizás sea bueno asumir ese cuestionamiento. No sólo por consideración a quienes han seguido otros derroteros, sino también como necesidad de parte nuestra. Porque también nosotros podemos quedarnos en un recuerdo apenas nostálgico o meramente ritual del acontecimiento Medellín que dé por conocida y asumida su radical originalidad y actualidad.

En primer lugar, no nos equivoquemos: cuando acá hablamos de Medellín no estamos situados en el pasado. Estamos hablando del presente. Un presente que para nosotros es el lugar en el que se juega, a cada momento y en cualquier espacio, el futuro que estamos construyendo, desde lo más sencillo de nuestra vida cotidiana hasta lo más complejo de nuestras relaciones sociales y con la madre Tierra. Un presente en cuyo seno alienta ya, por iniciativa de Dios y la respuesta generosa de muchos, el germen de un mundo diferente cuyo futuro depende, en gran parte, de nuestros compromisos y decisiones.

Una de las recordadas frases del mayo francés –que también acaba de cumplir 50 años– expresa el desafío civilizatorio en el que nos encontramos. Se decía: “nosotros no queremos encontrar un puesto en la sociedad tal como es hoy, sino crear una sociedad en la que valga la pena encontrar un puesto”. Hoy tendríamos que agregar a esta formulación la perspectiva propia del Sur global que da un contenido específico a tal desafío: partir de la escucha del clamor de los pobres y el grito de la Tierra. Y señalar que, para los seguidores de Jesús, este esfuerzo conlleva la acogida de la buena noticia del Reino, que incluye, además de la permanente conversión personal, el compromiso de evitar que también la Iglesia se

mimeticas y encare su misión como la disputa por un ‘puesto’ entre los productos religiosos que ofrece la sociedad tal como es hoy.

## 2. MEDELLÍN: UNA MEMORIA PELIGROSA

¿Por qué las/os cristianas/os al afrontar el futuro nos vemos en la necesidad de recordar con gratitud y pasión acontecimientos del pasado como la Conferencia de Medellín?

La respuesta tiene que ver con nuestra misma identidad: porque somos una ‘comunidad narrativa’. Una identidad que está en permanente construcción, por cierto, pues supone seguir a Jesucristo en contextos siempre nuevos, y que, en lo más profundo de sí misma, no encuentra una doctrina abstracta, sino aprendizajes históricos que se han grabado para siempre en nuestra memoria colectiva y constituyen una fuente irrenunciable para nuestra esperanza, discernimiento y compromiso.

En el origen de esta manera de situarse ante la vida y ante Dios está la experiencia del pueblo de Israel tal como nos la relata el Primer Testamento. Dios irrumpe en su horizonte como Aquel que se toma en serio el sufrimiento del pueblo y lo acompaña en su proceso de liberación (cf. Éx 3, 6-10). A tal punto esta experiencia histórica se constituye en el centro de su fe, que aún las cuestiones doctrinales (cf. Dt 6, 20-25) y rituales (cf. Dt 26, 5-11) se explican y fundamentan a través del relato de lo sucedido y de su valor para la historia actual.

También en el centro de nuestra fe cristiana aparece una narración histórica: la de Jesús. Se trata de un relato sorprendentemente fecundo, capaz de engendrar nuevas miradas, sentimientos, esperanzas y compromisos. Y que cambia, sobre todo, nuestra relación personal y comunitaria con Dios. La reiterada narración de la vida del Nazareno al interior del compartir comunitario se transforma –para los primeros cristianos y para nosotros– en una

memoria compartida que permite acoger la irrupción aquí y ahora del Reino anunciado por Jesús.

Esta memoria no tiene nada de relato triunfalista. Es memoria profundamente esperanzadora, pero lleva las marcas de la pobreza, la incompreensión, la persecución, la pasión y la muerte de Jesús. No nos referimos sólo a las huellas de la cruz que porta el resucitado, sino a la vida toda del Nazareno, tan opuesta a cualquier criterio exitista, como se refleja en un poema anónimo:

Nació en una pequeña aldea, hijo de una mujer del campo.  
Creció en otra aldea donde trabajó como carpintero hasta que tuvo  
30 años. Después, y durante tres años, fue predicador ambulante.

Nunca escribió un libro. Nunca tuvo un cargo público.  
Nunca tuvo familia o casa. Nunca fue a la universidad. Nunca viajó  
a más de trescientos kilómetros de su lugar de nacimiento. Nunca  
hizo nada de lo que se asocia con grandeza. No tenía más credenciales que él mismo.

Tenía sólo treinta y tres años cuando la opinión pública se  
volvió en su contra. Sus amigos le abandonaron. Fue entregado a sus  
enemigos, e hicieron mofa de él en un juicio. Fue crucificado entre  
dos ladrones.

Mientras agonizaba preguntando a Dios por qué le había  
abandonado, sus verdugos se jugaron sus vestiduras, la única posesión  
que tenía. Cuando murió fue enterrado en una tumba prestada  
por un amigo.

Han pasado veinte siglos, y hoy es figura central de nuestro  
mundo, factor decisivo del progreso de la humanidad<sup>2</sup>.

---

2 Cf. González Faus, J.I. *Memoria subyugante. Memoria subversiva*. Cristianisme i Justícia, Cuaderno 104. Febrero de 2001, p.2. Disponible en: [https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es104\\_0.pdf](https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es104_0.pdf)

Es la memoria de quien mostró que el camino de Dios hacia nosotros, no pasa en primer lugar por el templo, el sacerdocio o la Ley, sino por los excluidos y excluidas de este mundo con quienes se identificó hasta ser excluido él mismo. Por eso fue acogido definitivamente en la vida que no tiene fin, de manera que, siendo la piedra desechada por los arquitectos, se ha convertido ahora en la piedra angular (cf. Hch 4, 11).

A medida que la comunidad cristiana fue haciendo suyo el mensaje evangélico con su lógica pascual, comenzó a experimentar la dificultad de asumir los cambios radicales que suponían para la vida personal, comunitaria y social. Sus propias inercias, la inserción en nuevos contextos históricos, el rechazo por parte de la sinagoga y del imperio romano fueron mostrando la necesidad de volver a narrar una y otra vez la historia subversiva de Jesús. Porque el riesgo de diluir esa 'locura' hasta mimetizarla en la 'sensatez' de lo admitido por la cultura y la religión hegemónicas fue permanente. La secular peripecia del modelo de cristiandad lo mostró hasta la saturación.

La Conferencia de Medellín pertenece a esa historia de actualización de la memoria peligrosa de Jesús que a todos nos interpela. Por eso mismo no deberían sorprendernos los intentos de resistirla o ignorarla. Ellos, sin embargo, no han logrado impedir que su semilla siguiera sembrándose y hoy continúe viva en múltiples prácticas pastorales y sociales. Se verifica aquí la misma lógica pascual del Reino de Dios que González Buelta describe con su habitual sencillez y belleza:

El Reino de Dios se parece a un roble sacudido por el huracán. Soplan los vientos con fuerza, inclinan la copa, desgajan las ramas y arrancan las hojas. Pero los mismos vientos que atacan al roble se llevan sus semillas aladas a grandes distancias. Donde cae una semilla, nace un roble nuevo. El huracán que parece destruir

al roble de hoy, siembra sin saberlo el nuevo bosque que cubrirá mañana toda la montaña<sup>3</sup>.

### 3. CARÁCTER FUNDACIONAL Y NUEVO MODO DE PRODUCCIÓN

Hay algo que importa señalar de entrada: el ‘carácter fundacional’ del acontecimiento Medellín y del proceso que desencadenó. Por fidelidad a la historia, ciertamente, pero, sobre todo, porque es evidente el riesgo de que la Conferencia sea desplazada de la atención eclesial como si se tratara de un evento más entre tantos que integran la agenda episcopal.

Ya en la preparación de Puebla<sup>4</sup> emergieron fuertes presiones que apuntaban a desautorizar lo resuelto por los obispos en Medellín o, al menos, minimizar su impacto en el caminar de las comunidades cristianas del continente. Esas presiones no lograron su propósito, pero siguieron luego tratando de desconocer la importancia y originalidad de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano-caribeño.

Este evento fue sin duda, como señala Oscar Beozzo, “el acta de nacimiento de una Iglesia con rostro latinoamericano-caribeño”. Y lo fue porque sus protagonistas, lejos de pretender dar a luz una comunidad eclesial distinta o separada, se insertaron expresamente en la tradición sinodal de nuestra Iglesia toda. Con plena conciencia de su autoridad y responsabilidad. Como destaca la historiadora Silvia Scatena en un reciente artículo, la propia oración litúrgica celebrada diariamente por los obispos durante la Conferencia, ubicaba explícitamente sus trabajos en la tradición

---

3 Cf. González Buelta, B. *Tiempo de crear. Polaridades evangélicas*. Sal Terrae: Santander. 2009, p.29.

4 La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (México), tuvo lugar en 1979, 11 años después de la Conferencia de Medellín (nota de los editores).

que va desde el Concilio de Jerusalén hasta el Vaticano II<sup>5</sup>. Por otra parte, la presencia del delegado papal, el cardenal Samoré, y el reconocimiento dado por Pablo VI a las conclusiones de la asamblea, nos hablan de la autoridad que tiene la Conferencia de Medellín y su texto final.

Sin embargo, no deberíamos confundir el carácter fundacional de Medellín con la suposición de que surgió a partir de una suerte de ‘iluminación súbita’ o descubrimiento repentino, acontecido en el transcurso de los trabajos de los obispos presentes. Eso nos ocultaría una de las enseñanzas que hicieron de este evento la ‘matriz’ de una tradición teológico-pastoral latinoamericana: su modo de producción.

Un modo de producción enraizado en la eclesiología del Concilio Vaticano II que, a partir de una pneumatología más madura, superó el modelo unidireccional o ‘piramidal’ y recuperó la dinámica circular entre el servicio de los obispos y el testimonio del Pueblo de Dios en su conjunto. Una dinámica que prioriza el sentido de la fe (*sensus fidei*) de todos los bautizados y recupera la participación activa de las pequeñas comunidades en la misión de encarnar el Evangelio de Jesucristo en cada nuevo contexto histórico y cultural.

Por eso no se comienza afirmando cuestiones doctrinales sino auscultando las realidades sociales y las prácticas pastorales de las comunidades. Por eso también el *Documento final* de Medellín no consistirá en un plan pastoral ya pronto para ser aplicado en las diócesis. Como dirá monseñor Carlos Parteli, arzobispo de Montevideo que presidió la Comisión de la Paz, “Medellín no pretende ser un nuevo código ni un recetario pastoral. Es una voz del Señor

5 Cf. Scatena, S. “El ‘Sinaí’ de Medellín: la Conferencia de 1968 como ‘Nuevo Pentecostés’ para la iglesia latinoamericana”. Disponible en: <http://www.amerindianlared.org/contenido/13059/medellin-por-dentro-la-conferencia-vista-por-sus-propios-protagonistas/>. El texto de la historiadora Silvia Scatena también se encuentra disponible en este volumen (pp. 15-45).

que perturba nuestra tranquilidad, nos desinstala y nos impulsa a lanzarnos por sendas desconocidas. Así comenzó con Abraham la historia de la salvación”. Aquí se manifiesta una forma de proceder que será característica de la tradición pastoral latinoamericana: actuar más en función de procesos que de programas.

Como sabemos, esta dinámica permitió a los obispos acoger y traducir para el contexto latinoamericano-caribeño las perspectivas abiertas por el Concilio Vaticano II. Pero lo que quisiéramos subrayar como especialmente valioso para nuestro presente es que, si Medellín fue capaz de generar propuestas pastorales tan fecundas, es porque su fidelidad fue más allá de una aplicación mecánica y exterior del Concilio. Es este ‘ir más allá’ de la repetición automática lo que me parece decisivo relanzar con fuerza en tiempos eclesiales en que corremos el riesgo de que se pierda. Veámoslo en tres de los aspectos que nos parecen más trascendentes.

#### 4. SENTIRSE PARTE DEL PROBLEMA

En primer lugar, está claro que en Medellín los obispos asumen con valentía el desafío de superar el ensimismamiento narcisista de la Iglesia para volver a poner su centro donde debe estar: en el Reino de Dios que se gesta al interior de la historia compartida con todos. Reino del que la comunidad eclesial está llamada a ser sacramento, es decir, señal transparente y comprometida, y que le exige discernir escrupulosamente los llamados ‘signos de los tiempos’.

Medellín asume la tarea de desentrañar tales signos a lo largo de todos los documentos con pronunciamientos muy nítidos. Como cuando afirma, en el *Mensaje a los Pueblos* “que las aspiraciones

y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino”. O cuando en la *Introducción* señala que

así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión en Egipto... 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 (*Introducción*, n. 6).

En el *Documento de Medellín* también se hace un reconocimiento a los signos de los tiempos en su carácter de ‘lugar teológico’ (cf. *Pastoral de las élites*, n. 13), llegando a afirmar que “las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas forman parte indispensable del contenido de la catequesis” (*Catequesis*, n. 6)

Pero lo que más llama la atención es que los obispos dan un paso más que será decisivo a la hora de tomar posición frente a las complejas y dolorosas situaciones que se viven en el continente. ¿Cuál es ese paso? Que ‘miran la realidad sintiéndose parte de ella’ y, por tanto, también responsables –junto a los demás actores sociales– de crear las condiciones que hagan posible las transformaciones necesarias.

Lejos de analizar la situación histórica que vive el continente desde un espacio ajeno e inmunizado, se hacen cargo de su responsabilidad personal y colectiva en procesar los cambios que el momento reclama. Podríamos decir que se sienten parte de la solución en la medida en que primero se sienten parte del problema<sup>6</sup>.

---

6 En este sentido nos parece muy significativa la figura del muchacho que, gracias a la iniciativa de Jesús, comparte sus cinco panes y tres pescados en la cita bíblica que colocamos al comienzo de este texto. En él vemos a alguien que se ve a sí mismo como parte del problema –el hambre de muchos– y por eso se transforma en parte de la solución poniendo en común sus pocos recursos. Este joven es figura de lo que estamos llamados a ser y hacer los cristianos en la sociedad. Y es figura de lo que han sido estos obispos en la historia de la Iglesia del continente a partir de una nueva manera de valorar la fuerza y la riqueza de los pequeños.

Así, en el documento sobre *La pobreza de la Iglesia* reconocen 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” (n. 3), y señalan que, en cuanto pastores, deben agudizar su deber de solidaridad con los pobres lo cual significa “hacer nuestros sus problemas y sus luchas”, algo que implica involucrarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, así como dialogar con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones.

La línea de acción ha de ser la promoción humana que respeta la dignidad personal de los marginados, enseñándoles a ayudarse a sí mismos... e integrando los esfuerzos de la propia Iglesia con los de otras entidades (cf. *La pobreza de la Iglesia*, nn. 10 y 11). Para ello nuestra Iglesia latinoamericana debe ser más transparente, liberándose de ataduras temporales, de connivencias y de prestigio ambiguo (*La pobreza de la Iglesia*, n. 18).

Esta actitud de ser transparentes y dar cuenta a los demás de la propia forma de vida nos parece fundamental y caracteriza el tono general de todos los documentos de la Conferencia. La terrible crisis que hoy vive la Iglesia católica en relación a la pederastia nos ahorra todo comentario acerca de la necesidad y actualidad de retomar esta perspectiva clave de la Conferencia de Medellín

## 5. PERDER LA VERGÜENZA DE NO SER COMO ELLOS

Un segundo aspecto de esa fidelidad capaz de ‘ir más allá’ tiene que ver con la profunda revalorización de la Iglesia local impulsada por el Concilio Vaticano II.

La diócesis, grande o pequeña, no es una sucursal administrativa de una gran organización religiosa llamada Iglesia, sino la máxima y suprema concreción de la Iglesia hecha posible por la acción del Espíritu. La comunidad local no es ‘una parte’ de la Iglesia universal:

es la Iglesia ‘toda’ aconteciendo en un determinado lugar y asumiendo las particularidades históricas de la sociedad en la que vive.

La Iglesia se hace universal precisamente acogiendo y elevando los valores de cada grupo humano particular que recibe el Evangelio. Las originalidades de cada pueblo, lejos de ser un obstáculo para la unidad de la Iglesia, es una fuente de permanente enriquecimiento en la medida en que cada comunidad se reconoce vinculada con todas las demás comunidades locales nacidas de la misma experiencia de fe y con quienes tienen el ministerio de presidirlas.

Los obispos en Medellín hacen suya esta perspectiva, pero no sólo proclamándola sino poniéndola en acto. Actuando como Iglesia regional y en un contexto de fuertes transformaciones sociales y culturales, sienten un llamado ineludible a beber de su propia fuente, a escudriñar la acción del Espíritu en su historia pasada y presente, en sus comunidades de fe, en sus tradiciones espirituales, teológicas y pastorales.

Es la primera vez en cinco siglos de existencia que en un documento oficial la Iglesia latinoamericano-caribeña pierde la vergüenza de ser diferente, de ‘no ser como ellos’, de tener valores que nacen de su propia experiencia fontal. Es la primera vez que no pretende mimetizarse con las iglesias del centro, con su larga historia, sus riquezas materiales, culturales y espirituales, para poner en juego su propia creatividad: es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar para contribuir a la gestación de una nueva civilización global (cf *Introducción*, nn. 3 y 4).

Y lo hace más allá de las fronteras de la institución eclesial como parte de un continente que “intentará su liberación a costa de cualquier sacrificio, no para cerrarse sobre sí mismo, sino para abrirse a la unión con el resto del mundo, dando y recibiendo en espíritu de solidaridad” (*Mensaje a los Pueblos*). Así, Medellín será capaz de compartir con el mundo entero tres frutos nacidos en estas tierras

que son ahora universalmente reconocidos como aportes a la mejor cultura humanista: la educación popular, las comunidades eclesiales de base y la teología de la liberación.

Este abrirse al mundo a partir de lo que genera desde su pobreza, le permitirá constituirse en una buena noticia también para las comunidades cristianas de los países centrales. Como dirá Ernesto Balducci, teólogo europeo, en torno a Medellín se desencadena un proceso evangelizador en sentido inverso al de la conquista: las carabelas retornan con los nuevos anunciadores del Evangelio desde las Indias occidentales a la vieja cristiandad.

## 6. LOS POBRES COMO SUJETOS

En tercer lugar, en Medellín los obispos dan un paso que el Concilio no había logrado dar: poner a los pobres en el centro de su mirada y su compromiso. No sólo en cuanto víctimas de la opresión sino también como portadores de una presencia especial del Señor y de una fuerza histórica invisibilizada, pero real. Este es el aspecto más importante de Medellín, el paso que lo constituirá en un acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia universal.

La solidaridad con los pobres no es, obviamente, algo inédito en la vida de la Iglesia. Sabemos que ella está en la raíz de prácticas que han marcado la existencia de muchísimos cristianos y cristianas, así como de infinidad de tareas colectivas e instituciones que han configurado la presencia de la comunidad cristiana en la sociedad. Pero ha sido la Iglesia latinoamericana la que, por gracia del Espíritu y compromiso de su gente, puso la opción por los pobres en el centro mismo de su ser y misión. Y lo plasmó en un documento de primera autoridad.

En el Concilio Vaticano II la cuestión de la Iglesia de los pobres fue planteada ya por Juan XXIII y luego retomada por un grupo de obispos liderados por el cardenal Lercaro. Ellos intentaron poner

el tema entre los asuntos principales a debatir, pero no lo lograron y los documentos finales del Concilio harán pocas —aunque significativas— referencias a él.

Será a través del célebre *Pacto de las Catacumbas*, firmado el 16 de noviembre de 1965 por 40 obispos, que la opción por los pobres seguirá abriéndose camino. Esos obispos, la mayoría latinoamericanos, se comprometieron a vivir, a nivel personal y en el ejercicio de su servicio pastoral, la vida sencilla y de solidaridad con los pobres que habían querido introducir en los debates del aula conciliar como una característica fundamental de la Iglesia toda.

En la Conferencia de Medellín los obispos comienzan por analizar la realidad continental a partir del escándalo de injusticia que vive el continente, una miseria que margina a grandes grupos humanos y que clama al cielo (cf. *Justicia*, n.1). Denuncian diversas formas de marginalidad, desigualdades excesivas entre clases sociales, formas de opresión por parte de los sectores dominantes, el poder ejercido injustamente, así como, a nivel global, la dependencia de un centro de poder económico y los monopolios internacionales (cf. *Paz*, nn. 2-9). Los obispos llegan a calificar esta situación de “violencia institucionalizada” (*Paz*, n. 16), y situación de pecado, pues “allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo” (*Paz*, n. 14). Son estas dramáticas situaciones las que llevan a reclamar “transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras” (*Paz*, n. 16).

Lo más original de Medellín, sin embargo, es que en su planteamiento los pobres no son tratados como objeto de cuidado, de caridad o de asistencia. Se supera la visión paternalista del oprimido que se rige por un modelo unidireccional de tipo benefactor-beneficiado. Aquí los pobres son ante todo ‘sujetos’.

Para los obispos, se trata de instaurar un orden en el que la dignidad de cada uno sea respetada. “Un orden en el que los hombres no sean objetos sino agentes de su propia historia” (*Paz*, n. 14), de tal modo que las transformaciones necesarias se realicen ‘desde dentro’, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y una efectiva participación de todos (cf. *Paz*, n. 15). No se trata de otorgar dádivas sino de “defender según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos” (*Paz*, n. 22).

El ser sujetos es en realidad un irse haciendo sujetos. Y esta no es una tarea de carácter individual sino profundamente relacional: es el llamado a ‘hacernos mutuamente sujetos’. A nivel interpersonal, claro, pero también a nivel social. Aquí, Medellín va ‘más allá’ de la tradición moderna occidental que rescató el carácter de sujeto de cada una de las personas, un aporte decisivo en la historia del pensamiento.

Recogiendo una reflexión que podríamos remitir a la pedagogía de Paulo Freire, se nos ayuda a ver que nadie se hace sujeto solo, nadie hace sujeto a los otros, todos nos hacemos recíprocamente sujetos. No es una dinámica individual o exclusivamente interpersonal, tiene también su dimensión social, estructural. Por eso Medellín nos propone no sólo asumir “una educación liberadora que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo” (*Educación*, n. 8), sino que los socialmente marginados sean “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” (*Educación*, n. 3). Y se propone “alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia” (*Paz*, n. 27).

Esta perspectiva que apunta a generarnos recíprocamente como sujetos nos permite aludir por último a lo que entendemos fue otro aporte de indudable lucidez y profundidad de Medellín. Nos referimos al uso de la categoría de ‘colonialismo’ para explicar la dinámica excluyente en nuestras sociedades (cf. *Paz*, nn. 2-10).

Aunque se muevan en una perspectiva que subraya las dimensiones económicas y políticas de la marginación, los obispos perciben con claridad que el colonialismo supone además una subordinación *a priori* de sectores sociales a través de ciertos mecanismos culturales, étnicos y religiosos. Hoy las ciencias sociales plantean que la categoría de ‘colonialidad’ es una de las perspectivas que nos permiten comprender mejor los procesos de exclusión en nuestro continente y nuestra propia participación en ellos.

Por su parte, las llamadas ‘epistemologías del sur’ han logrado desinvisiblecer valores y saberes que están sumergidos por su origen étnico, de género o religioso, y así ofrecen nuevos horizontes al proyecto liberador propio del seguimiento de Jesús. Por eso el llamado ‘giro decolonial’ constituye hoy un gran desafío que abre nuevas posibilidades a la experiencia comunitaria de la fe y a la reflexión teológica en nuestro continente. De nuestra capacidad de acoger el Espíritu de Jesús depende que estas posibilidades se hagan realidad<sup>7</sup>.

---

7 Sobre esta perspectiva, consultar el artículo de Motta, C. A., y De Mori, G. L. “Provocações decoloniais à teologia e ao espírito de Medellín”, en la revista *Voices, Medellín 50 años después*, Volumen XLI, 2018/1.



## LA RECEPCIÓN DE MEDELLÍN EN EL SALVADOR<sup>1</sup>

*Rodolfo Cardenal\**

La Iglesia salvadoreña recibe Medellín en 1970<sup>2</sup> y, a través de él, descubre el Concilio Vaticano II. El retraso obedece al desinterés y, sobre todo, al rechazo tenaz. El encuentro tiene lugar en la Primera Semana de Pastoral de Conjunto, realizada a mediados de 1970. Los argumentos para rechazar ese magisterio aparecen en los acontecimientos desatados por esa Semana, los cuales ponen de manifiesto una Iglesia tradicionalista e identificada con la oligarquía y los militares.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, a propósito de la recepción de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en El Salvador.

\* Nació en Managua (Nicaragua) en 1950. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1970 y recibió el presbiterado en 1982. Estudió filosofía y teología en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) de El Salvador, Historia en la University of Texas at Austin (Estados Unidos) y teología en la Facultad de Teología San Francisco de Borja de Sant Cugat del Vallés (Barcelona). Desde 1980 ha sido docente de la UCA y conferencista a nivel nacional e internacional. Fue editor y director de la revista *Estudios Centroamericanos* (1982-1989 y 1990-2006, respectivamente). Entre 1983 y 2006 también fungió como director de *UCA Editores*. Ha ocupado otros cargos directivos en la UCA como Vicerrector de Proyección social (1991-2006) y Vicerrector Académico (1996-1999 y 2002-2006). Actualmente es director del Centro Monseñor Romero y catedrático del Departamento de Teología en la misma universidad.

2 El *Documento de Medellín* fue fruto de las sesiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en 1968 en la ciudad colombiana (nota de los editores).

La recepción de Medellín y del Concilio es impulsada por un grupo de sacerdotes jóvenes, bien formados, pastoralmente entusiastas y creativos, y deseosos de responder a una realidad opresora e injusta. Este grupo había optado por la liberación del pueblo salvadoreño. Rutilio Grande, jesuita salvadoreño, asesinado por los Escuadrones de la Muerte el 12 de marzo de 1977, junto con dos campesinos, es una de las figuras descollantes de ese grupo.

## 1. LA PRIMERA SEMANA DE PASTORAL DE CONJUNTO

La Semana es un espacio de búsqueda e interpelación con el método de Medellín, ver-juzgar-actuar. El punto de partida es la realidad nacional y eclesial, la cual es juzgada desde el Evangelio, el Concilio y Medellín. Desde ese juicio, replantea la misión de la Iglesia y lanza líneas pastorales que la concreten<sup>3</sup>. La dinámica es muy participativa, pero solo la arquidiócesis está bien representada. Los grupos más activos y entusiastas son los jóvenes, tanto sacerdotes como religiosos. En las mesas de trabajo se destacan los seminaristas y los universitarios de la pastoral juvenil. La ausencia más notable es la del episcopado. Solo asisten el arzobispo y Mons. Arturo Rivera. El otro auxiliar, Mons. Romero, se hace presente irregularmente y sin participar<sup>4</sup>.

La Conferencia Episcopal no acepta las *Conclusiones finales* por considerarlas contrarias a la ortodoxia, la disciplina y la institucionalidad. Los obispos encomiendan a Mons. Ribera y a Mons. Romero, secretario de la Conferencia, y a tres sacerdotes, revisar y reelaborar el documento<sup>5</sup>.

3 *Actas de la Primera Semana de Pastoral de Conjunto*. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador; Llasera, J. (1970), "Crónica de El Salvador. Semana de Pastoral de Conjunto", *Revista Estudios Centroamericanos* 262, 393.

4 *Ibid.*

5 *Conclusiones de la Primera Semana de Pastoral de Conjunto en El Salvador*. 26 de junio de 1970. "Esquema para una Pastoral de Conjunto". Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

El documento episcopal (21 de octubre de 1970) muestra la deriva autoritaria desde el comienzo, al sustituir el “nosotros, la Iglesia de El Salvador” del original por la “Conferencia Episcopal... después de haber oído el parecer de prudentes sacerdotes, religiosos y laicos”. En general, el episcopado suprime todo aquello que le parece novedoso y, por tanto, radical. Es decir, rechaza el magisterio universal y regional. En concreto, suprime la dimensión profética.

Ahí donde la asamblea negó, los obispos colocaron un ambiguo “tal vez”. La denuncia de una evangelización incompleta por no haber buscado la liberación integral y por reducirse a la interioridad y la trascendencia, es sustituida por una declaración triunfalista. La denuncia del ritualismo mágico fue eliminada. Y los obispos desconocen la existencia de la religiosidad popular.

Asimismo, silencian el compromiso de la asamblea con las *Conclusiones*, quizás porque están orientadas a la liberación. En concreto, suprimen la opción de trabajar para transformar el sistema capitalista y sus justificaciones ideológicas para acelerar la concientización del campesinado y para luchar por su liberación. Aun cuando suprimen el deseo de una liturgia liberadora, aceptan la creación de delegados o ministros laicos, pero como medida temporal, dada la escasez de clero.

La posición del episcopado se explica por su visión de la realidad. A comienzos de 1970, identifica al clero como el problema fundamental. Uno de los obispos lo acusa de relajación por abandonar el traje talar, por su espíritu contestatario, por su tendencia al alcoholismo y por participar en fiestas. En suma, por su abierta rebeldía contra la disciplina eclesiástica<sup>6</sup>. Un mensaje confidencial de enero de 1970, atribuye la relajación a la falta de oración mental fervorosa y a la sustitución de “la indumentaria eclesiástica” por

6 Conferencia Episcopal de El Salvador, *Acta 66, 12-14 de enero de 1970*. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

el “traje campesino, con lo cual no se dan a respetar, ni respetan a las mujeres”<sup>7</sup>.

La Sagrada Congregación para el Clero alaba la intervención de la Conferencia Episcopal, pero suprime afirmaciones que le parecen contrarias al magisterio universal y a la disciplina eclesiástica. Roma exige otra revisión para eliminar afirmaciones equívocas por imprecisión teológica como la “misión esencial, de la Iglesia, es ofrecer a todo hombre su salvación integral” o “es una evangelización [...] que no siempre ha tratado de procurar la liberación total del hombre”.

La Congregación condena varias propuestas pastorales por temor a que la misión de la Iglesia, en nombre de una ambigua liberación total del hombre, se reduzca a lo temporal y a que la jerarquía y el ministerio ordenado se atribuyan funciones sociopolíticas.

En el ámbito ministerial, la Congregación expresa serias reservas respecto a la figura del delegado de la palabra y sus funciones, y a la comisión nacional de pastoral de conjunto. Le parece un contrasentido teológico delegar habitualmente en el laico funciones del ministerio ordenado, porque se confunde el sacerdocio jerárquico con el común, y porque se presta a actos jurídicos inválidos e ilegítimos<sup>8</sup>.

## 2. INTERVENCIÓN DE RUTILIO GRANDE EN LA POLÉMICA

Antes de la declaración de los obispos, Rutilio Grande intentó hacerlos recapacitar. En una comunicación privada, enviada a través de Mons. Romero, les advirtió que no neutralizarían las

---

7 Conferencia Episcopal de El Salvador, *Mensaje Confidencial [...] a los sacerdotes de ambos cleros de su Provincia Eclesiástica*. San Salvador, 14 de enero de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

8 Sacra Congregatio Pro Clericis, “*Acerca de la Pastoral de Conjunto en El Salvador*”, Acta Romana 11, 2. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

*Conclusiones* de la Semana con una declaración, la cual, además, “sería lamentable”, porque provocaría una confrontación<sup>9</sup>. Esa carta y dos intervenciones en la reunión mensual del clero de la arquidiócesis (el 23 de julio y el 5 de noviembre de 1970) arrojan luz sobre el estado de la Iglesia salvadoreña.

Las fallas de la Semana no invalidaban las *Conclusiones*. La Iglesia estaba en crisis y exigía “una pastoral de urgencia”. Rutilio recuerda a los obispos su responsabilidad para con el pueblo salvadoreño, que aguardaba “algo bueno” de la Iglesia, ya que todavía reacciona positivamente al hecho religioso. Pero no “hay que dormirse ante esta coyuntura”, ni tampoco replegarse bajo “la cómoda sombra institucional”<sup>10</sup>. El desafío planteado por la semana debía ser enfrentado con acciones valientes y una palabra de aliento ante la esperanza popular. Una Iglesia que no estuviera a la altura de los tiempos, sería despreciada por el pueblo.

No nos lamentemos después de haber perdido [...] la gran parte de nuestro pueblo, si les dimos una religión que no pudieron sostener al primer embate de la vida secular o que no les dio nada para la construcción de su mundo, para la liberación integral de sus personas<sup>11</sup>.

Las *Conclusiones* no podían ser descartadas con el argumento de la vida poco ejemplar de algunos sacerdotes. El clero no era el causante de la crisis, sino la víctima. La formación de la mayoría era deficiente, no había sido preparada para enfrentar los desafíos de la realidad y de la Iglesia, tal como pedía el magisterio conciliar y el latinoamericano.

---

9 Grande, Rutilio. *Representación de la Conferencia Episcopal de El Salvador*, San Salvador, 23 de julio de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

La crisis cuestionaba la identidad sacerdotal, la cual Rutilio analiza con gran lucidez. El Concilio y Medellín habían cuestionado la seguridad triunfalista del clero tradicional, fundada en la supresión del sacerdocio común y la exaltación de la dignidad sacerdotal hasta el extremo de sentirse superior a los ángeles e igual a Cristo<sup>12</sup>. En lugar de aceptar el desafío y ponerse en actitud de búsqueda, el clero había pasado del complejo de superioridad al de inferioridad derrotista. La crisis era un llamado a la conversión. Rutilio invita al clero a mirar hacia adelante y a vivir con “el corazón traspasado por Dios”.

Contrario al parecer de los obispos, Rutilio propone aprovechar las *Conclusiones* para el bien de la Iglesia, ya que “no sin cierta Providencia de Dios se mueven las cosas aunque llenas de las imperfecciones humanas”<sup>13</sup>.

En la reunión del clero del 3 de noviembre, los contradice abiertamente, porque “en conciencia [...] no encuentro [...] nada contra la ortodoxia, ni contra la disciplina” en las *Conclusiones*, “a no ser que se las saque de contexto”. La realidad del pueblo oprimido interpelaba y exigía una palabra de salvación. La Iglesia estaba llamada a colocarse a su lado, “según la teología de Cristo encarnado, para redimir[lo] y llevarlo a la Resurrección”<sup>14</sup>.

Si la Iglesia estaba en crisis, era porque Dios mismo la había colocado en esa tesitura. Por tanto, la crisis era “una auténtica gracia de Dios” y un llamado apremiante a la conversión. Un signo de

12 Conferencia del Rvdo. Padre Rutilio Grande S.J. en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

13 Representación de la Conferencia Episcopal de El Salvador, San Salvador, 23 de julio de 1970; Conferencia del Rvdo. Padre Rutilio Grande S.J. en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

14 Conferencia del Rvdo. Padre Rutilio Grande S.J. en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

los tiempos, a través del cual Dios pedía más. Además, sentencia Rutilio, una institución sin tensiones está muerta<sup>15</sup>.

La crisis había sorprendido a una Iglesia satisfecha de sí misma y la había dividido. Su superación no estaba en las declaraciones y las amenazas, sino en la apertura y el diálogo. Ya había suficientes documentos, “comienzan a ser demasiados”. “*Conclusiones* como las de Medellín ahí están clamando al cielo hace tiempo, y casi son ¡letra muerta!”. Había llegado la hora de pasar a la acción eficaz, para no convertirse en “una secta de desilusionados hechiceros del cielo”<sup>16</sup>.

Teológicamente, la declaración episcopal era insostenible, porque desconocía el magisterio del Vaticano II y de Medellín. En concreto, contradecía *Gaudium et spes*, al sostener que la Iglesia estaba separada del mundo.

En un falso intento por salvar la trascendencia, el episcopado suprimía el compromiso de la Iglesia con la historia, necesitada de salvación (cf. GS 66), prescindía de la teología del pueblo de Dios (cf. LG 9; GS 32) y afirmaba un individualismo inaceptable. Asimismo, los obispos obviaban el profetismo y el compromiso de Medellín con la liberación de los pueblos latinoamericanos<sup>17</sup>.

Contrario a los obispos, Rutilio sostiene que la liberación es la respuesta teológica adecuada a los desafíos de la realidad latinoamericana. Probablemente, influido por Ignacio Ellacuría, sostiene que la injusticia y la opresión no son un simple accidente del capitalismo, sino resultado de estructuras injustas, lo cual permite

---

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*

17 Apuntes de Rutilio Grande sobre el documento de la Conferencia Episcopal; Conferencia del Rvdo. Padre Rutilio Grande S.J. en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

hablar de pecado estructural como objetivación del pecado personal y social<sup>18</sup>.

Por eso, “el lugar teológico” de la salvación es la historia del pueblo. El pueblo salvadoreño aguardaba una palabra de esperanza ante la aproximación de su liberación. Aunque esta se consumará al final de los tiempos, era imperativo contribuir a acelerar su llegada. Todo esto para decir que el binomio opresión-liberación era susceptible de “una buena interpretación teológica con la enorme ventaja de haber sido pensado en América Latina”<sup>19</sup>.

A diferencia del episcopado, Rutilio afirma que la misión de la Iglesia y del sacerdote solo puede ser comprendida correctamente desde la historia y la trascendencia, en mutua relación dialéctica. La misión de la Iglesia, al igual que la de Jesús, es salvar o liberar al mundo empecatado para que la humanidad alcance su perfección y crezca en libertad.

Por tanto, la Iglesia también debe ser profética y condenar sin miedo la persecución, “la perversión económica” y la opresión<sup>20</sup>. La necesidad y la urgencia de liberar la realidad empecatada hacen de la cuestión social, entendida en función de la salvación de la humanidad, “la prioridad absoluta” de la misión eclesial.

En síntesis, Rutilio plantea desafiar la oposición de los obispos, sin confrontación abierta, aprovechar las coincidencias de los dos documentos y apropiarse de ellas, e iniciar un proceso de conversión personal e institucional. Sin apropiación y sin conversión, las *Conclusiones* serían “un parto más de documentos muertos”, tal como había ocurrido con el Concilio y Medellín. Rutilio termina invitando a abrir “una brecha en el muro de las

---

18 Conferencia del Rvdo. Padre Rutilio Grande S.J. en la reunión mensual del clero arquidiocesano, el martes 3 de noviembre de 1970. Archivo de la Provincia Centroamericana de la Compañía de Jesús, San Salvador.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

lamentaciones [para] lanzarse a vivir el drama de la fe como historia de liberación hoy”<sup>21</sup>.

La polémica eclesial trascendió a la prensa nacional de la mano del catolicismo tradicional. Su argumentación refleja el pensamiento predominante en un sector influyente de la Iglesia salvadoreña, incluida la mayoría de su jerarquía.

Las *Conclusiones*, según este grupo, carecían de representatividad, porque eran obra de “curitas de nueva ola”. Algunos herejes, otros con “tendencias revolucionarias marxistas” y, por tanto, apóstoles del odio y de la violencia, contrarios al magisterio, infieles al celibato, desobedientes y profanadores de los sacramentos<sup>22</sup>. Los laicos eran universitarios, “aleccionados al estilo belga”<sup>23</sup>.

Los verdaderos representantes de la Iglesia eran hombres maduros, católicos y apostólicos, que confesaban un Cristo más divino que humano y una fe revelada y eterna, que concebían la Iglesia como un remanso de paz para la dureza de la vida, que exigían fidelidad al magisterio, que deseaban encontrar en el sacerdote a un padre y a un consejero ponderado y, por tanto, excluían la política del ministerio<sup>24</sup>.

Además, consideraba escandaloso calificar la realidad como injusta y pecado objetivado, señalar la connivencia de la jerarquía con la clase opresora y reclamar a la nunciatura por el nombramiento

---

21 *Ibid.*

22 Simán, E. “Diálogo de un laico. Sal sin sabor”. *La Prensa Gráfica*, 17 de julio de 1970.

23 Alusión a la labor de varios sacerdotes de esa nacionalidad que trabajaban en una céntrica zona popular de la capital.

24 Simán, E. “Diálogo de un laico. Sal sin sabor”, *La Prensa Gráfica*, 17 de julio de 1970.

inconsulta de los obispos, una clara referencia a Mons. Romero, recién consagrado obispo<sup>25</sup>.

Este sector rechaza la teología conciliar y la de Medellín como doctrina peligrosa, que confundía a los fieles. En concreto, contestaba la definición conciliar de la Iglesia como pueblo de Dios (cf. *LG*), porque la despojaba de su identidad y la secularizaba, y porque, en cuanto cuerpo de Cristo, era más sobrenatural que pueblo.

Medellín sería el grito revolucionario del clero joven y de la manipulación de teólogos, economistas y sociólogos de izquierda, cuyas propuestas habrían sido aceptadas apresuradamente por los obispos. Cuestionar la identidad y la misión de la Iglesia era innecesario, porque se las conocía de siempre. La novedad era, en sí misma, revolucionaria y, por tanto, violenta y herética<sup>26</sup>.

El ataque no se quedó sin respuesta. Rutilio, por encargo de Mons. Rivera, salió en defensa del magisterio y de la Semana de Pastoral. Reconoció la valentía y la sinceridad de los tradicionalistas, pero no la autoridad para opinar sobre un magisterio que desconocían<sup>27</sup>.

### 3. PUNTO DE PARTIDA: RUTILIO Y ROMERO

La Semana de Pastoral es un punto de llegada, que recoge la experiencia eclesial y pastoral de un pequeño, pero importante sector de la Iglesia salvadoreña de finales de la década de 1960. La renovación fue impulsada por el arzobispo y su auxiliar, Mons. Rivera.

---

25 Este sector sale en defensa de Mons. Romero para quien pide respeto, devoción y cariño, por su vida intachable, su celo apostólico y sus virtudes humanas y sobrenaturales. Todo lo cual había sido reconocido por Roma al “elevarlo a la dignidad episcopal”.

26 Simán, E. “Rebeldía y contestación”, sin fecha de publicación, y “Diálogo de un laico. Piedra de escándalo”, *La Prensa Gráfica*, 22 de julio de 1970.

27 Grande, Rutilio. “Diálogos con un laico. ¿Sal sin sabor?”. *La Prensa Gráfica*, 25 julio de 1970.

También es un punto de partida, porque el ministerio arzobispal de Mons. Romero se fundamenta en las novedades introducidas por esa Semana y en sus realizaciones eclesiales. Una de las más elocuentes es la experiencia de evangelización rural de Rutilio Grande y su equipo misionero en Aguilares. A finales de la década de 1970, Mons. Romero recorrió el camino trazado por la Semana de Pastoral. Asimismo, aquí se encuentra el origen de la tradición martirial de la Iglesia salvadoreña.

Mons. Romero no se comprende sin Rutilio Grande. Este terminó violentamente su ministerio, en marzo de 1977, precisamente cuando Mons. Romero comenzaba el suyo como arzobispo de San Salvador, en febrero de 1977. Además del martirio, varias coincidencias biográficas los unen de manera sorprendente. Aquí solo interesa enfatizar sus esfuerzos para poner en práctica el magisterio del Vaticano II, de Medellín y la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI.

Los dos trabajaron para construir una Iglesia que fuera verdadero pueblo de Dios. El primer paso era reunir al pueblo, porque sin pueblo no hay pueblo de Dios. La población salvadoreña no era pueblo. La opresión la había sometido y el egoísmo la mantenía dividida y dispersa. Por eso, ninguno se desentendió de las luchas históricas por la justicia y la libertad. La Iglesia debía ser construida desde abajo. Así, pues, los dos trabajaron para reunir al pueblo, lo llamaron a la conversión, a volverse hacia Dios, y le señalaron el camino a recorrer para llegar a ser pueblo de Dios.

A pesar de las críticas y de los señalamientos, Mons. Romero aprobó explícitamente la predicación y la orientación pastoral de Rutilio. Según el arzobispo, su predicación se había caracterizado por “mirar a Dios y, desde Dios, mirar al prójimo como hermano” y por invitar a “organizar la vida según el corazón de Dios”, lo cual debía “traducirse en compromisos concretos y, sobre todo, en una motivación de amor, de amor fraternal”, porque el cristiano no

puede olvidarse de la miseria que lo rodea<sup>28</sup>. No puede hacerlo porque la Palabra de Dios debe encarnarse en la realidad para salvarla desde dentro.

Es el misterio de la encarnación. Pero al encarnarse en la historia humana, la Palabra de Dios adquiere una dimensión social inevitable. Por tanto, la salvación incluye la liberación política, pero va más allá, porque espera la llegada del Reino de Dios ya presente en la acción transformadora.

La opción que Rutilio y Mons. Romero hicieron por los pobres y por su liberación provocó la cólera de la oligarquía. Esta esperaba que el pastor contribuyera a mantener al pueblo callado, pasivo y resignado con su suerte. Los sufrimientos de esta vida serían recompensados grandemente en la otra.

Pero ninguno aceptó desempeñar ese papel tradicional, porque el Evangelio no tolera la opresión. Ninguno confundió fe y política, pero los dos fueron conscientes de que la predicación del Reino de Dios, en una situación tan injusta como la de El Salvador, tenía implicaciones políticas. Ninguno se asustó de ellas y los dos se mantuvieron fieles al pueblo y a Jesús de Nazaret hasta entregar su vida.

Si de algo son responsables es de haber anunciado que, según la voluntad de Dios, la creación está a disposición de todos. Por tanto, nadie tiene derecho a apoderarse de aquello que es común. Acumular es contrario a la voluntad de Dios y, en consecuencia, pecado. No solo es pecado personal, sino también social, porque el egoísmo individual tiene consecuencias negativas, mortales, en todos aquellos que son excluidos de los bienes de la creación. Por eso, invitaron al pueblo a tomar la palabra para reclamar su derecho de disfrutar de dichos bienes, le extendieron la mano para levantarlo de la postración y le señalaron el camino de la justicia y la libertad verdaderas.

---

28 Romero, Óscar A. *Homilias*, 14 de marzo de 1977, I, p. 31 (San Salvador, 2005).

El conformismo, predicado por la Iglesia tradicional era inaceptable, porque el cristiano ha sido llamado a quitar el pecado del mundo y a trabajar para construir una humanidad respetuosa de la creación, solidaria y fraterna, donde lo tuyo y lo mío no existen. Todo es nuestro, nosotros somos de Cristo y Cristo es de Dios. Rutilio lo expresó bellamente cuando anunció la utopía del Reino como una mesa inmensa, cubierta con manteles largos, donde todos tenemos un puesto reservado y con qué.

Mons. Romero respondió a quienes lo acusaron de no ser fiel a la Iglesia, que el fundamento de su predicación era “la evangelización nueva que del Concilio Vaticano II para acá y en las reuniones de los obispos latinoamericanos se está exigiendo [...] una evangelización muy comprometida sin miedo” (11 de marzo de 1979).

Así, en sus homilias citó al Vaticano II (170 citas explícitas), a Medellín (15 citas) y a Puebla (64 citas); también a Pablo VI (42 citas) y a Juan Pablo II (134 citas). Por tanto, su predicación se encuentra dentro del magisterio universal y latinoamericano, pero leído desde la realidad salvadoreña. El sitio desde donde hizo su lectura pone la diferencia.

Esto lleva a la cuestión, todavía debatida, de la conversión de Mons. Romero. Poco después del asesinato de Rutilio, en el pueblo y la Iglesia salvadoreños se dijo insistentemente, hasta convertirse en tradición local, que Mons. Romero se había convertido a raíz de la muerte de aquel. La conversión se entendió como un volverse al pueblo oprimido, cuya causa comenzó a defender desde entonces con fuerza y claridad extraordinarias.

Otras voces, más bien pocas, dijeron que Mons. Romero era un milagro de Rutilio, pero esta interpretación no tuvo aceptación. Más recientemente, el papa Francisco ha retomado esa interpretación al afirmar que Mons. Romero es “el gran milagro” de Rutilio.

El ‘milagro’ de Rutilio se observa con claridad después de su martirio. Mons. Romero tomó posesión de la arquidiócesis de San

Salvador el 22 de febrero de 1977, apenas tres semanas antes del asesinato de Rutilio. La toma de posesión tuvo lugar en un ambiente enrarecido por la frustración y la contestación del clero, que interpretó el nombramiento como un intento para regresar a la pastoral tradicional. Algunos incluso reaccionaron con hostilidad. Rutilio utilizó su influencia para pedir una oportunidad para el nuevo arzobispo.

A finales de marzo, el clero había superado sus reservas y se había reunido alrededor de Mons. Romero. La unidad eclesial de la arquidiócesis, impensable apenas hacía tres semanas, se hizo realidad. En las exequias de Rutilio en la catedral, en la misa única del domingo 20 de marzo, también en la catedral, y en la misa de Aguilares del 19 de junio, Mons. Romero agradeció “aquí, en público, ante la faz de la arquidiócesis, la unidad que hoy apiña, en torno al único Evangelio, a todos estos queridos sacerdotes”<sup>29</sup>.

Más aún, alrededor del martirio de Rutilio, la Iglesia de San Salvador y su pastor se comprometieron a continuar con su misión y a guardar su memoria, porque “es esperanza para nuestro pueblo”<sup>30</sup>. Aguilares, dijo Mons. Romero, “tiene un significado muy singular, desde que cae abatido por las balas el padre Grande con sus dos queridos campesinos”, “es sin duda una señal de la predilección del Señor”<sup>31</sup>. Desde entonces, la arquidiócesis de San Salvador siguió a su pastor, Mons. Romero. Así, lo impensable unas pocas semanas antes, se hizo realidad de manera inesperada y en grado sorprendente.

Entonces se manifestó cómo Rutilio había contribuido a preparar el camino que poco después recorrió Mons. Romero, durante sus tres años de arzobispado. En efecto, Rutilio había formado a varias generaciones de sacerdotes, había difundido el magisterio

29 *Ibid.*, 20 de marzo de 1977, I, p. 40.

30 *Ibid.* El Paisnal, 5 de marzo de 1978, II, p. 326 (San Salvador, 2005).

31 *Ibid.*, Aguilares, 19 de junio de 1977, I, p. 151.

del Vaticano II, de Medellín y de la *Evangelii nuntiandi* y había puesto en práctica sus enseñanzas.

Una semana después de su martirio, Mons. Romero confirmó su ministerio: “estén seguros, hermanos, que la línea evangélica que la arquidiócesis ha emprendido es auténtica y a todos aquellos que con los queridos sacerdotes colaboran, religiosas y laicos, estén firmes en su puesto mientras estén en comunión con el obispo”<sup>32</sup>. En el primer aniversario, el arzobispo señaló a Rutilio como “el ejemplo que hay que seguir”<sup>33</sup>.

Esto lleva a otra cuestión: la relación de Mons. Romero con la teología de la liberación. Algunos han intentado desvincularlo totalmente de ella, pero otros lo declaran sin más teólogo de la liberación. La cuestión se complica porque Mons. Romero experimentó un cambio profundo respecto a dicha teología<sup>34</sup>.

Los primeros utilizan la teología de la liberación como una ideología y niegan que Mons. Romero la haya ‘seguido’, como si se tratara de una influencia perversa, por estar plagada de prejuicios e intereses. A los otros hay que recordarles que Mons. Romero no era un teólogo profesional. En consecuencia, tampoco puede ser llamado ‘teólogo de la liberación’.

No obstante, el ministerio pastoral de Mons. Romero en la arquidiócesis es, indudablemente, liberador. El cambio que experimentó incluye su posición respecto a la teología de la liberación. Algunos insisten en llamar conversión a dicha transformación.

Mons. Romero tuvo serios reparos con la teología de la liberación cuando dirigió *Orientación*, el semanario de la arquidiócesis de San Salvador, entre 1971 y 1974. Esos reparos nacieron de su

---

32 *Ibid.*, 20 de marzo de 1977, I, p. 40.

33 *Ibid.*, El Paisnal, 5 de marzo de 1978, II, p. 322.

34 Maier, M. “Monseñor Romero y la teología de la liberación”. *Revista Latinoamericana de Teología* 99 (2016) 201-214.

oposición a la politización de la Iglesia. La mezcla de fe y política, y la identificación de la Iglesia con los movimientos revolucionarios, tenía riesgos.

En un *memorándum* confidencial de noviembre de 1975<sup>35</sup>, dirigido a la Comisión Pontificia para América Latina, de la cual era consultor desde el 18 de mayo de ese año, Mons. Romero analizó críticamente la actividad de los jesuitas en El Salvador, sobre todo, la teología que enseñaban<sup>36</sup>. El *memorándum* llama la atención sobre la ‘teología política’ de Ellacuría y la ‘nueva cristología’ de Sobrino.

Las congregaciones romanas reaccionaron con prontitud y los dos teólogos debieron justificar, por primera vez, la ortodoxia de su teología. En la homilía del 6 de agosto de 1976, pronunciada en la catedral de San Salvador con motivo de la fiesta patronal, se aprecia un resumen del pensamiento teológico y político de Mons. Romero, en esa época. Al hablar de Cristo como el salvador, previno contra quienes entendían unilateralmente la liberación, solo en su dimensión material.

El cambio experimentado por Mons. Romero es incuestionable y sorprendente y también motivo de controversia. Si antes juzgó la teología de la liberación como una moda teológica peligrosa, después escogió a Ellacuría y a Sobrino como consejeros teológicos.

En Puebla se reunió con los teólogos de la liberación, a quienes les habían negado la participación oficial. Y en Lovaina, intentó disipar los prejuicios de un teólogo europeo ante la teología de la liberación<sup>37</sup>. Los principios de la teología de la liberación —la opción por los pobres, los signos de los tiempos y la praxis y el

35 Tres factores del movimiento sacerdotal político en El Salvador.

36 Cf. Brockman, J. R. *La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*. San Salvador, 1985, pp. 80ss. Citado en Maier, M. “Monseñor Romero, conflictividad eclesial y carisma ministerial”. *Revista Latinoamericana de Teología*, 64 (2005) 7-26.

37 *Ibid.*, p. 383.

método del ver-juzgar-actuar— se encuentran en sus homilías y en sus cartas pastorales, e influyen en su ministerio pastoral. Mons. Romero se inspiró en la teología de la liberación y también la inspiró, tal como aparece en su *teologumenon* del pueblo crucificado.

Su intuición espiritual y teológica más profunda y creativa estriba en haber asociado la pasión del pueblo salvadoreño con el siervo sufriente de Dios y con Cristo crucificado.

En efecto, Mons. Romero habló por primera vez del pueblo crucificado en la homilía de 19 de junio de 1977, en Aguilares, después de que el ejercitó transformara el pueblo “en una cárcel y un lugar de torturas”. En esa ocasión, Mons. Romero se refirió a Zacarías (12,10), citado por Juan, a propósito de la muerte de Jesús: “en cuanto a aquel a quien traspasaron, harán duelo por él como se llora a un hijo único, y le llorarán amargamente como se llora a un primogénito”. Mons. Romero retomó la frase y la aplicó a la ultrajada población de Aguilares, y de esa manera fecundó la teología de Ellacuría y Sobrino<sup>38</sup>:

Ustedes son la imagen del Divino Traspasado, del que nos habla la primera lectura en un lenguaje profético, misterioso, pero que representa a Cristo clavado en la cruz y atravesado por la lanza. Es la imagen de todos los pueblos, que como Aguilares, serán atravesados, serán ultrajados<sup>39</sup>.

En el Vaticano II y en Medellín, la Iglesia reconoció que el compromiso político con la justicia y los derechos humanos es una responsabilidad de los cristianos. Esto no gustó a los poderes oligárquicos y militares, contrarios a cualquier cambio. Más tarde, esos poderes acusaron a Mons. Romero de meterse en política y lo tildaron de comunista, y demonizaron la teología de la liberación

38 Cf. Maier, M. “Teología del pueblo crucificado. En el 70 aniversario de Jon Sobrino”. *Revista Latinoamericana de Teología* 75 (2008) 279-294.

39 Romero, Óscar A. *Homilias*, 14 de marzo de 1977, I, p. 150 (San Salvador, 2005).

como una teología impregnada de marxismo y la denunciaron por justificar y fomentar la violencia. La consecuencia de estos señalamientos fue una de las más sangrientas persecuciones de los cristianos en la historia de la Iglesia.

# ANÁLISIS GLOBAL DE LA COYUNTURA ACTUAL LATINOAMERICANA CARIBEÑA<sup>1</sup>

Élio Gasda\*

## 1. EL CAPITALISMO HA VUELTO A SUS ORÍGENES

*Los orígenes de la catástrofe residen en el compromiso utópico del liberalismo económico en edificar de un sistema de mercado regulador; una institución que no podría existir sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad (Karl Polany).*

El fin del capitalismo nunca ha sido promocionar al bien común. Nunca ha sido luchar contra la pobreza. Nunca ha sido generar empleo, distribuir riquezas, pagar salarios justos ni garantizar los derechos sociales. No tiene preocupación de asegurar la democracia. No podemos exigir del capitalismo lo que no puede ofrecer.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, en torno a la coyuntura del continente latinoamericano y caribeño.

\* Jesuita brasileño. Doctor en teología de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid, España) y pos-doctor en filosofía política de la Universidad Católica Portuguesa (Lisboa, Portugal). Es profesor de teología de la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE) en Belo Horizonte (Brasil) e investigador en áreas de ética teológica y ética social. Es miembro de los grupos de investigación Pensamiento social de la Iglesia (ODUCAL); Trabajo, teología, ética y política (CLACSO); Diversidad afectivo-sexual y teología (FAJE). Recientemente ha publicado los libros *Economía e bem comum* (2016); *Cristianismo y economía: repensar el trabajo más allá del capitalismo* (2017); *Doutrina social: economia, trabalho e politica* (Colección 'Teología del Papa Francisco', 2018). Es autor de artículos y capítulos de libro sobre ética teológica, doctrina social de la Iglesia, política y economía.

Estamos en el inicio de la etapa de consolidación de la forma más pura del capitalismo. El sistema se construyó sobre la base de la teoría *laissez-faire* y la idea de que sólo hay individuos. No hay sociedad. No hay bien común. El bien público tendría sentido si efectivamente hubiera una sociedad.

En la economía, como en la vida, cada uno tiene un objetivo que persigue. Este objetivo puede ser el bien común o la acumulación ilimitada de riqueza (avaricia), haciendo del dinero la razón de la existencia. El capitalismo ha sustituido el principio del bien común por la lógica de la motivación exclusiva del beneficio.

Toda la actividad económica está dirigida a un objetivo: maximizar el beneficio. Bajo la apariencia de la libertad, los gobiernos neoliberales alimentaron burbujas especulativas, declararon guerras, redujeron los beneficios sociales y, contrariamente al discurso de austeridad fiscal, generaron considerables déficits públicos. Invocaron la libertad para proteger sus economías e ignorar los acuerdos medioambientales.

Estos gobiernos aseguraron el máximo para aquellos que ya poseen todo. Ofrecen el mínimo para aquellos que no tienen nada. Maximizar la miseria para asegurar la máxima riqueza para un mínimo de privilegiados.

Con el apoyo de intelectuales concedieron un aura de 'legitimidad' moral para la avaricia. Arrojaron al infierno a los desfavorecidos. Los ricos viven rodeados de muros y aparatos de seguridad privada. Mientras tanto, el resto de la población trabaja para sobrevivir y consumir las sobras. Cuando son pacíficos, los excluidos son abandonados. Cuando son violentos, son encarcelados.

Existe una creciente incompatibilidad entre los ideales democráticos y el avance del capitalismo. Los países liberan sus economías para que sean aceptados en el orden mundial. Renuncian al control de sus políticas. Sus presupuestos fueron estrangulados

por compromisos financieros. La impotencia de los gobiernos ha revelado el abismo entre el poder de la votación y el del mercado.

El capitalismo ya no es lo que era hace tres décadas. Alcanzó una fase de centralización del capital sin comparación. La financiación del sistema es la expresión de la nueva política económica regida por los intereses del capital financiero. Es una estrategia. Las finanzas gobiernan en el sentido de que todo el sistema está dominado por la lógica financiera. Unos pocos plutócratas sustituyeron la antigua ‘división internacional del trabajo’ basada en la contraposición centro/periferia, en una geografía financiera. Esta es una nueva situación. La economía de mercado evocada por los economistas convencionales ya no existe.

Desde el principio de la década de 1980 la ideología neoliberal se ha consolidado como guía de reestructuración capitalista, vaciando el poder político. Los gobiernos de Ronald Reagan, George Bush y Margaret Thatcher en los años 80 y 90 pusieron en marcha una lógica de opuestos: ‘mínimo y máximo’.

Minimizar las regulaciones, los impuestos, los beneficios sociales, los derechos laborales, la educación y la salud pública. Maximizar las desigualdades, la concentración de riqueza, la privatización, los aparatos represivos, la industria militar, los servicios de información y el espionaje.

En América Latina esta ola neoliberal se hace presente desde finales de los 80. Hoy, el capitalismo vive su mejor momento, se trata de un capitalismo de extremos caracterizado por:

- La sociedad de mercado llevada al extremo.
- El capital financiero que controla el poder político.
- La concentración extrema que deviene en desigualdad extrema.
- La explotación extrema del trabajo.

- La corrupción extrema de la justicia.
- El Estado de excepción extrema impuesta a los pobres.

## 2. SUPUESTOS PARA LA VIABILIDAD DEL CAPITALISMO EXTREMO

El sistema no morirá de muerte natural (Walter Benjamin). El sistema se renueva, renace adaptándose a fin de no perder su seducción y confianza. El capitalismo está muy vivo en el sistema, la política, la economía, las actitudes y los comportamientos, el estilo de vida y la cultura. El individuo piensa de manera capitalista, lo legitima. Las subjetividades son tan colonizadas que ya no piensan fuera del capitalismo.

La transición del capitalismo industrial productivo al capitalismo consumista y financiero exigió cambiar el modo de colonizar las subjetividades: consumo, tecnología, tarjeta de crédito. Todas esas formas de persuasión despiertan el deseo y mantienen el entusiasmo.

La versión más actualizada de la persuasión se ha ajustado a las críticas ecológicas del calentamiento global, los desequilibrios climáticos, la contaminación y la destrucción de la biodiversidad. Hay un nuevo concepto persuasivo: el desarrollo sustentable.

El capitalismo verde eco-eficiente mantiene el capital y el trabajo movilizados. La solución está en la tecnología y en el mercado. En el mercado está la salvación de la naturaleza. Preservar trae beneficios económicos. La sociedad sigue creyendo que el capitalismo es sustentable. La sociedad sigue movilizada... consumiendo.

El neoliberalismo es la nueva razón del mundo<sup>2</sup>. “La economía es el método. El objetivo es cambiar el alma” (Margaret Thatcher). El deseo es el blanco. Las crisis económicas no son crisis del pensamiento neoliberal, sino oportunidades del capital para

---

2 Cf. Dardot, Pierre; Laval, Christian. *A nova razão do mundo. Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo. 2016.

consolidar su poder de persuasión. El sistema no funciona sin adhesión de los individuos que asuman su racionalidad.

El neoliberalismo es un dispositivo de creación de sujetos neoliberales adaptados a la lógica de la competitividad. Esta racionalidad transforma a las sociedades, extiende su sistema normativo a todas las relaciones sociales.

La economía se convierte en disciplina personal, orienta el comportamiento así como las políticas conducidas a nivel global. Esta competencia obliga al sujeto a adaptarse a ella para ‘ganar’. Ser una empresa de sí mismo. El triunfo neoliberal ha sido conquistar el corazón de las personas creando un ‘sujeto neoliberal’, un ‘neosujeto’. Esto no requiere adherirse a una doctrina. “El capital se convierte en un ídolo y dirige las opciones de los seres humanos, arruina la sociedad y transforma el hombre en esclavo”<sup>3</sup>.

El ‘neosujeto’ se produce en el interior de un proceso de constitución social<sup>4</sup>. Las corporaciones no sólo producen mercancías, sino subjetividades, necesidades, relaciones sociales, comportamientos. Generan reproductores del sistema.

No hay poder sin cultura. La enfermedad del siglo XXI es neuronal, del alma. En el *ethos* neoliberal no hay tiempo para perdedores. Las ganancias propiciadas por la valorización de la riqueza financiera sostienen el consumo de los ricos y, al mismo tiempo, aprisionan a las víctimas de la creciente desigualdad en los circuitos del crédito: dependientes de la obsesión consumista, amenazados por el desempleo, obligados a competir por la supervivencia. El sujeto neoliberal es despolitizado. El pequeño fascista se desliza hacia el alma de cada individuo.

---

3 Francisco. *I Encontro dos Movimentos Populares*. Vaticano. 2014.

4 Cf. Han, Byung-Chul. *Psicopolítica: neoliberalismo y nuevas formas de poder*. Barcelona: Herder, 2014.

### 3. SOCIEDAD-MERCADO LLEVADA AL EXTREMO

*Se instaure una nueva tiranía invisible que impone de forma implacable sus leyes. Los intereses del mercado divinizado se transforman en regla absoluta (Evangelii Gaudium, 54).*

Los mercados son intereses agregados del complejo financiero-empresarial que ejercen el poder de hecho sobre la sociedad, los gobiernos y las instituciones. La mercantilización de todo por fin ha llegado al extremo. La sociedad-mercado es avarienta al extremo. “¿Quién gobierna? El dinero. ¿Cómo gobierna? Con el látigo del miedo, la desigualdad, la violencia económica, social, cultural y militar que genera siempre más violencia en una espiral descendente que parece no acabar nunca”<sup>5</sup>. La maximización de un objetivo anula otros objetivos.

Hemos tenido que llegar al siglo XXI para descubrir que el capitalismo es un modelo de civilización disfrazado de sistema económico. Junto con el mercado surgió un nuevo orden, una cultura, una lógica y una estructura de poder. Lo económico, lo político y lo cultural se superponen y se invierte recíprocamente para operar en todos los registros de la vida.

El capitalismo es global y organiza el funcionamiento a largo plazo de todo orden económico, cultural, político. El capitalismo se ha convertido en un fenómeno natural. Ha sido naturalizado. Controla sectores cruciales de la civilización: tecnológico, sistema financiero, recursos naturales, información/medios, poder militar, política. La crisis hace parte de la transición hacia un capitalismo aún más implacable.

---

5 Francisco. *III Encuentro Mundial dos movimientos populares*. Vaticano. 2016.

#### 4. EL CAPITAL FINANCIERO-EMPRESARIAL CONTROLA EL PODER POLÍTICO DE FORMA EXTREMA

La disputa política cambió de lugar. El documento *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones: consideraciones para un discernimiento ético sobre algunos aspectos del actual sistema económico y financiero*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe y del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, lamenta la impotencia del poder político ante intereses financieros.

Las corporaciones clasificadas como ‘sistémicamente importantes’ son instituciones cuya quiebra causaría trastornos significativos. Cada corporación es un universo extremadamente complejo. 29 corporaciones financieras clasificadas en el Systemically Important Financial Institutions (SIFI) trabajan cada una con un capital promedio del orden de \$1,82 billones de dólares para los bancos y \$0,61 billones para las aseguradoras. La ONU dispone de 40.000 millones de dólares anuales para todas sus actividades.

Hay billones de dólares en manos de grupos privados que actúan por todo el planeta. El poder global real está, en gran parte, en mano de estos gigantes que nadie eligió. Sobre ellos casi no hay control. En conjunto manejan algo así como 50 billones de dólares, equivalentes a la totalidad de las deudas públicas del planeta. Son corporaciones que controlan miles de empresas, en decenas de países y centenares de sectores de actividad económica. Son galaxias sin acompañamiento.

El poder de las empresas y élites económicas viene tanto de su dominio ideológico que neutraliza ideas contrarias a sus intereses, como de su poder económico: por la capacidad de aumentar o reducir la inversión, crear o eliminar empleos.

De este modo, entramos en otra fase histórica en América Latina. El campo de disputa política es más complejo: los votos son necesarios, pero también el poder económico, legislativo y judicial.

Ser progresista ya no significa ser de izquierda. Varios países de América Latina han sido gobernados por políticos que se dicen de izquierda, un ciclo denominado como 'ola progresista'. Sin embargo, los gobiernos progresistas pueden ser funcionales a la reproducción del capitalismo neoliberal. Los gobiernos progresistas se eligieron con discursos de enfrentamiento al neoliberalismo, pero pronto dejan de atacar la raíz de los problemas y practican la política convencional: alianzas con la derecha, los poderosos, composiciones con sectores conservadores. Proponen un 'mejoramiento' sin cambios estructurales.

Hubo continuidad con la profundización de la desigualdad y la dependencia. No avanzaron los cambios estructurales. No hubo ruptura con el neoliberalismo. La ola progresista sirvió para describir una alternancia política, en la cual las figuras progresistas asumieron gobiernos. No hubo una reversión del movimiento conservador. Los países siguen siendo dependientes de la exportación primaria y de los Estados Unidos, China y la Unión Europea. Grandes empresarios mantienen sus negocios y continúan ganando dinero como nunca.

Es un tiempo caracterizado también por el mito del crecimiento económico. El crecimiento se basa en la exportación, que se fundamenta en la explotación del medio ambiente y en la explotación del trabajo. De acuerdo con este mito, el consumo es la solución de los problemas sociales.

Izquierda y progresismo son cosas diferentes. Los gobiernos progresistas justificaron el proceso de extracción de recursos naturales como necesarios para el progreso a pesar de sus impactos ambientales. El progresismo cree que la pobreza se resuelve con el consumismo.

Las áreas naturales se perdieron, los territorios indígenas fueron invadidos, los suelos y las aguas fueron contaminados. No se han solucionado los problemas de la pobreza. El progresismo no

profundizó la democracia, no hizo la reforma agraria o la reforma fiscal. No democratizó los medios de comunicación y no amenazó al sistema financiero.

La élite tiene una agenda, tiene organizaciones: parlamento, medios, los ámbitos judiciales y la policía. Tiene un método: el desempleo, la represión para disciplinar a los subordinados. La élite tiene valores, que son los del neoliberalismo: competencia, individualismo, consumo, meritocracia.

Ser de izquierda es construir una política que sea no sólo diferente, sino opuesta a la practicada por los sectores conservadores. Es necesario subordinar la riqueza y el trabajo a los anhelos y a las necesidades del conjunto de la población, y no a pagar intereses a banqueros. ¿Cómo liberar a la izquierda de la lámpara mágica del progresismo, del desarrollo, del reformismo conservador?

Lo cierto es que el neoliberalismo redujo el espacio político de los países. Las corporaciones financieras ganaron la autoridad para recompensar o castigar las políticas económicas de los países por su capacidad para mover plantas o recursos de un país a otro. Cuando las normas son percibidas como perjudiciales a ese ‘ambiente favorable’, ellas pueden ser abandonadas, aunque sean implementadas en nombre del bien público.

La captura política se traduce por la influencia desproporcional en relación a otros actores sociales, por parte de las empresas privadas o entidades sobre las instancias de decisión de los poderes públicos. Las decisiones sobre la elaboración de las leyes (poder legislativo), sobre la interpretación y aplicación de las leyes (poder judicial) y sobre la ejecución de las políticas públicas (poder ejecutivo) son influenciadas para que se favorezca la acumulación de capital.

Las empresas influyen decisiones políticas a través de la captura cultural/ideológica. Los actores económicos, por medio de los medios de comunicación, de la publicidad, del conocimiento

‘científico’ y otros mecanismos, diseminan visiones de mundo y valores, determinando cuáles son las formas de actuar, consumir y pensar.

Las grandes empresas tienen la capacidad de fortalecer ideologías favorables a sus intereses colaborando con determinadas clases políticas, sea deslegitimando un gobierno bajo ataque o apoyando operaciones que subvierten el juego democrático, tales como golpes de Estado.

Las empresas utilizan su poder para apropiarse de una parte desproporcional de la riqueza social. Seguridad social, salud, educación y saneamiento se transforman en blancos de la acumulación de los mercados financieros. Así, se genera un sentimiento de ‘impotencia institucional’. Los ciudadanos sienten que no hay instancias a las que recurrir, pues las instituciones políticas no los representan.

Adicionalmente se impuso una arquitectura de la impunidad: los actores económicos operan sin limitaciones sociales o ambientales. Los pueblos temen a las tiranías de los Estados controlados por democracias privatizadas. Controlar el Estado es condición para el mantenimiento de la dictadura del dinero.

Estamos ante “la sumisión de la política a las finanzas. Hay demasiados intereses particulares. El interés económico prevalece sobre el bien común” (LS, 54). El poder está vinculado al sistema financiero (cf. LS, 57) que ahoga la economía real de los países latinoamericanos (cf. LS, 109). Los neoliberales miran la humanidad, el planeta y el continente latinoamericano como un gran mercado compuesto de individuos identificados como consumidores que calculan ganancias en todo lo que hacen.

Estamos ante un neo-Estado. El Estado neoliberal tiene la función de mantener la seguridad, garantizar el control social y crear condiciones para las operaciones de capital. El capital no tiene ninguna función social. En la agenda del Estado neoliberal no

caben reivindicaciones de justicia, derechos sociales y legislación laboral. La agenda la define el mercado.

El capital financiero es parasitario, suprime las parcelas del presupuesto público reservadas a los sistemas sociales (jubilación, salud, educación, vivienda). Es natural que el capitalismo tenga las marcas de la destrucción. La violencia ha sido institucionalizada para que el mercado pueda saquear a los pueblos. Esta fase del capitalismo desprecia los intereses de diversas parcelas de la sociedad.

El capitalismo extremo proporciona el marco para el escenario en el que actores económicos (empresas, bancos, fondos de inversión) puedan interactuar entre sí, con el Estado y con organismos internacionales, entidades que deberían representar la soberanía popular. En esa disputa desigual el interés general no tiene más expresión en el sistema de representación política.

El capitalismo inauguró la privatización de la democracia. El capitalismo es incompatible con la democracia. Desde sus orígenes dividió a la sociedad entre los dueños del capital y el resto. Los dueños del capital no abdicar de su poder en favor del pueblo. Las instituciones están organizadas en función de sus intereses. ¿Qué esperar de ellas? La política es rehén del capital. El pueblo es un coadyuvante inconveniente y desechable. La política le pertenece al capital. No hay futuro en esta “dictadura sutil” (papa Francisco). Los poderes de la república están tomados por millonarios, terratenientes, empresarios, banqueros y lobistas. Todo régimen plutocrata-autoritario se oculta bajo la máscara de la legalidad democrática.

## 5. DESIGUALDAD EXTREMA

La característica central del capitalismo es la concentración de riquezas. La distancia entre ricos y pobres está llegando a nuevos extremos. Sólo ocho hombres tienen la misma riqueza que 3.600 millones de personas. Si la situación mundial es preocupante,

América Latina permanece en una situación particularmente crítica en términos de distribución de riquezas.

Es verdad que América Latina pasó por 12 años de reducción de la pobreza, en el período comprendido entre 2002 y 2014. Pero la pobreza volvió a subir a partir de 2015. El informe *Panorama Social de América Latina 2017*, de la CEPAL<sup>6</sup>, muestra que la pobreza abarcaba el 45,9% de la población latinoamericana en 2002, cayó al 28,5% en 2014 y subió en los tres años siguientes, alcanzando el 30,7% en 2017. La extrema pobreza abarcaba el 12,4% de la población latinoamericana en 2002, subió en los años siguientes y llegó al 10,2% en 2017. Había 187 millones de pobres en 2017, y 62 millones en extrema pobreza en 2017. Brasil tiene 52,2 millones de personas en situación de pobreza. El 8% más rico tiene el 87% de la riqueza.

El proceso de acumulación del capital ha crecido velozmente. Por el hecho de basarse en el individualismo, el capitalismo es, por esencia y necesariamente, desigual. “La desigualdad de riqueza y de renta es una característica esencial de la economía de mercado” (Ludwin von Mises). Eliminar la desigualdad lo destruirá.

Para los ricos, la tecnología sirve para trascender la condición humana y protegerse del cambio climático, de los flujos migratorios, de las epidemias globales, de los fascismos. Necesitan vigilantes armados para protegerse de la ira de los pobres. No están interesados en un futuro mejor para la humanidad.

Los avances en tecnología, genética e inteligencia artificial están transformando la desigualdad económica en desigualdad biológica. Los ricos pueden llegar a ser mejores que los demás: más inteligentes y sanos. El perfeccionamiento humano y el ascenso de la inteligencia artificial pueden resultar en la separación de la humanidad en una pequeña clase de súper-humanos y una gigantesca

---

6 La CEPAL es la sigla de la Comisión Económica para América Latina (nota de los editores).

subclase de personas ‘inútiles’. Ganar dinero sustituyendo humanos por máquinas.

## 6. EXPLOTACIÓN EXTREMA DEL TRABAJO

La explotación del trabajo es uno de los pilares del sistema. Por tanto, es una de las causas principales de la desigualdad. El sistema ha operado una feroz desorganización de las relaciones laborales. Los altos niveles de desempleo y la explotación de la precariedad desnudan el carácter más salvaje del sistema. “El desempleo, la informalidad y la falta de derechos laborales resultan de una previa opción social, de un sistema económico que coloca los beneficios por encima del hombre”<sup>7</sup>.

Las relaciones de trabajo han cambiado del modo de explotación a un régimen de expoliación. En el primero, el empleado trabaja más allá de las condiciones mínimas de remuneración y protección. Tienen derechos, pero no se respetan. En la expoliación se mantiene la explotación y los derechos son revocados. Es trágica la realidad de los trabajadores: desempleo, precarización, reducción de derechos. Millones de personas trabajan en condiciones degradantes, sin protección social y a cambio de una remuneración indecente.

Deprimido, acosado y enfermo, el trabajador es explotado sin contrapartidas para que las rentas del capital crezcan de manera ilimitada. La ascensión meteórica del 1% tiene que ver con la explotación del trabajo. Una catástrofe civilizatoria. Los ricos actúan conscientemente, no se preocupan con la barbarie social que generan. Nunca tantos trabajadores estuvieron sin protecciones sociales, en condiciones laborales degradantes. Trabajar no significa salir de la pobreza. Volvemos al siglo XIX.

---

7 Francisco. *1 Encuentro dos Movimientos Populares*. Vaticano, 2014.

## 7. CORRUPCIÓN

Quien vive en la riqueza no ve al ser humano en el pobre y ya no sabe dónde están los límites. Fue lo que sucedió con el rico de la parábola (Lc 16,19-29). Él rico sabía que el pobre estaba allí. Sabía hasta su nombre. Pero había llegado al punto sin retorno. Su pecado se transformó en corrupción. Era un corrupto. Sabía de las miserias, pero vivía feliz<sup>8</sup>.

“La corrupción abre las puertas a todos los tipos de delitos. ¡La sociedad corrupta huele!”<sup>9</sup>. La imposición del Estado mínimo apunta a un aspecto central del capitalismo: la corrupción regulada. En la década de los 90 surgió la narrativa de que la corrupción política es una de las principales causas del atraso de los países pobres, vaciando el debate sobre la desigualdad. El análisis de las estructuras sociopolíticas es sustituido por una lectura moralista. Esta operación sirvió para imponer la ‘jerarquía moral’ del mercado para justificar la privatización de los bienes públicos.

Banqueros y mega-empresarios colonizan a los partidos, compran acuerdos en el sistema judicial, comandan a los medios para asegurar el saqueo de la riqueza de las naciones. Los gigantes planetarios transforman su poder financiero en poder político sirviéndose de la corrupción. El poder financiero se mueve en el espacio planetario.

Aquí es cuando los paraísos fiscales ocupan un papel central. Son redes que escapan de las jurisdicciones y de las obligaciones fiscales, ocultando su origen. Los paraísos fiscales constituyen un elemento de casi todas las actividades de los gigantes corporativos, entran en la zona de secreto de un mundo sin reglas. El peso

---

8 Francisco. *Homilía en Santa Marta*. 16 de marzo de 2017.

9 Francisco. *Visita pastoral a Nápoles*. 21 de marzo de 2015.

político de los gigantes financieros es suficiente para bloquear los intentos de regulación por parte de los gobiernos.

Con los trabajos del Tax Justice Network tenemos idea del saqueo: son cifras del orden de 32 billones de dólares en paraísos fiscales, para un PIB mundial de 73 billones (2013). Hay una red de transacciones a nivel mundial donde la oscuridad posibilita la corrupción. Los paraísos fiscales perjudican a las sociedades donde ese dinero fue generado.

Una investigación del Centro de la Resiliencia de Estocolmo muestra que dañan el medio ambiente<sup>10</sup>. Buena parte del dinero escondido en los paraísos fiscales financia la deforestación amazónica. La inversión extranjera en la ganadería y el cultivo de soya en la Amazonía proceden de paraísos fiscales.

Estamos ante una corrupción enraizada en el sistema con lazos con el poder tanto a nivel internacional como a nivel nacional. Es un fenómeno intrínseco a sistemas centrados en la acumulación de riqueza.

Existe corrupción en la política, existe corrupción en las empresas, existe corrupción en los medios de comunicación, existe corrupción en las Iglesias y existe corrupción en las organizaciones populares. Hay una corrupción radicada en algunos ámbitos de la vida económica, en particular en la actividad financiera, que es menos noticia que la corrupción directamente ligada al ámbito político... la corrupción sostiene este sistema inicuo<sup>11</sup>.

La corrupción despunta cuando hay concentración de poder. Se convierte en estrategia de los poderosos para conseguir aún más poder. Es funcional. La concentración de la riqueza siempre está acompañada de la corrupción.

---

10 Cf. *El País*. 13 de agosto de 2018.

11 Francisco. *III Encuentro Mundial dos movimientos populares*. Vaticano. 2016.

## 8. APROPIACIÓN DEL SISTEMA JURÍDICO

“La peor dictadura es la del poder judicial. En contra de ella no hay a quien recurrir” (Rui Barbosa). La dictadura del dinero necesita de la dictadura judicial, pieza clave del neoliberalismo.

La justicia es una mera convención. Quien impone las leyes es quien tiene el poder. Por eso el sistema es injusto ya en su raíz (cf. EG, 59). En el derecho sucede el auge de la separación entre pueblo y Estado. Es un derecho corrompido en sus bases. Las prácticas jurídicas confirman el elitismo del poder judicial. El poder judicial es una superestructura que legitima todo el sistema.

La ley es aplicada por magistrados que se sienten parte de una élite superior. Se utiliza el poder judicial como instrumento de las prácticas concentradoras de riqueza y como medio para absolver la corrupción de los poderosos. No es una patología. El sistema es así. El control del poder económico depende del control del derecho. Derecho y política son formas de un único proceso de dominación.

La presencia de los intereses privados en el derecho alcanzó niveles extremos. El poder de las corporaciones forma un universo articulado. La corrupción genera su propia legalidad que pasa por la apropiación de la justicia para corromper la propia justicia. El control del derecho es un instrumento imprescindible para la consolidación del capitalismo de extremo. No es nueva la invasión de los intereses privados en la esfera de la justicia. Nueva es su profundidad y organización. Se multiplican acuerdos donde las corporaciones pagan la multa, pero los administradores no son criminalizados.

Las corporaciones disponen de su propio aparato jurídico, como el International Centre for the Settlement of Investment Disputes, con poder de procesar un país si éste impone reglas desfavorables.

La dimensión jurídica es una dimensión esencial de los tratados de libre comercio. Las empresas reelaboran el derecho en función de sus intereses. Impera la prioridad del derecho comercial sobre el derecho laboral y ambientalista. Hay imparcialidad. El sistema inviabiliza cualquier control jurídico de la criminalidad practicada por el 1%.

Derecho se convierte, entonces, en instrumento de poder. Entender el *modus operandi* de ese poder es fundamental para comprender cómo el sistema se mantiene. El derecho liberal busca garantizar el derecho de propiedad, la libre competencia y la autodeterminación del mercado. El derecho ‘ordenó’ la explotación del trabajo bajo la óptica contractual del pacto entre las partes, la esclavitud, la concentración de riqueza, las guerras e incluso las dictaduras.

El derecho siempre se estableció como instrumento de poder y dominación a través del lenguaje y de una dinámica propia que refleja el poder político de una sociedad. El golpe de estado de 2016 en Brasil fue legal, refrendado por el Supremo Tribunal Federal (STF). La élite jurídica se destaca como protagonista de la historia política de las naciones. El ordenamiento jurídico brasileño jamás se preocupó por la consolidación de un Estado de derecho, sino con la consolidación de una lógica de poder de las élites.

Estamos ante un Estado de no-derecho, de una institución concentrada en manos de un grupo que produce y aplica las normas jurídicas. En cuanto al poder del Estado, el derecho siempre estuvo inmune a cualquier tipo de control democrático. No está sujeto a la democracia.

Es el derecho de la derecha. La exclusión social apunta al derecho al servicio de un orden socio-económico incuestionable. Cuando defiende las lógicas de mercado, el derecho afirma que sólo las exageraciones deben ser combatidas, legando todo lo demás para la pretendida auto regulación.

Un ejemplo es la omisión del judicial brasileño con los procesos de privatización. Pocas fueron las ocasiones en que la dilapidación del patrimonio público fue impedida por el poder judicial. La cuadrilla se convierte en cárcel, la explotación se convierte en abuso de poder económico. El derecho está a disposición para asegurar operaciones nefastas a la sociedad. La élite del dinero no sólo legitima su propia actividad, ella también crea un ‘orden legal’ que le permite actuar de forma impune.

Esta dimensión del poder es central a la hora de comprender lo que está sucediendo en relación a los diversos liderazgos de izquierda en América latina: Lula y Dilma en Brasil, Correa en Ecuador, Cristina en Argentina. El derecho es de derecha. Se sirve de la criminalización de la política para esconder las desigualdades sociales.

El derecho y el poder judicial no son instituciones de combate a la corrupción. Ellas sirven de combate a un modelo de Estado que busca concretar políticas sociales. El mayor enemigo del pueblo nunca fue la corrupción, siempre ha sido la desigualdad.

Estamos ante una nueva realidad. Entender este mundo de gigantes es vital. Constituyen la estructura global más poderosa actualmente. Cuando una empresa llamada Black Rock tiene una facturación de 14 billones de dólares en 2015, casi equivalente al PIB de Estados Unidos, tenemos que reajustar nuestros conceptos.

¿Qué cambia cuando las corporaciones se vuelven más gigantes que los Estados? La nueva configuración geopolítica y geoeconómica pasa por los mecanismos de funcionamiento de estos gigantes corporativos. Gigantes descontrolados que nos controlan. La plusvalía se extrae por medio de mecanismos globales, por encima del poder regulador de los Estados.

Vale mencionar documentales como *The corporation e Inside job* y el trabajo de Piketty, *El capital en el siglo XXI*. Estamos ante un gigantismo burocrático sin el control político mínimo que una

democracia permite. La población sólo ve la punta, la tarjeta de crédito o el producto. Los gestores en la cima de la pirámide que tienen bajo su responsabilidad miles de empresas en diversos sectores de actividad y en diferentes países reducen los objetivos a un único criterio: resultado financiero.

Entre el ingeniero de Samarco que sugiere que la represa sea reforzada, y la exigencia de rentabilidad de Billiton, Vale, Valepar y Bradesco, la relación de fuerza es diferente. ¿Qué es lo que el gestor de Billiton en Australia, gigante que controla innumerables mineras en el mundo, sabe de Samarco? Quien manda en las corporaciones es el departamento financiero, apoyado en el departamento jurídico. El derecho y la justicia se suspenden. Ese monstruo financiero controla los espacios de la justicia, que debería ser el último bastión de protección de la igualdad ante la ley.

## 9. EL ESTADO DE EXCEPCIÓN EXTREMA EL IMPUESTO A LOS POBRES

Coexisten dos Estados paralelos: un Estado jurídico formal vigente en las regiones habitadas por los incluidos en el mercado. Otro es el Estado de excepción que predomina en las periferias habitadas por los descartados y explotados. La criminalización de la pobreza refuerza el estigma de que estos individuos deben ser tratados como sin derechos. El Estado tiene carta blanca para ejercer su brutalidad, practicar la tortura y la pena de muerte. La cultura del descarte es real.

La pertenencia a la sociedad se ve afectada en su raíz. Ya no se está más abajo o en la periferia. Se está fuera. Los excluidos no son ‘explotados’, sino residuos, ‘sobras’. La criminalización de los pobres es herencia de la histórica división social en América Latina. Cuando la víctima es culpable, la justicia llegó a su estado terminal. En los rincones más lejanos de las periferias, pobres

negros y activistas sociales son víctimas de la violencia policial. Comunistas, feministas, terroristas, izquierdistas y 'baderneros' se convierten en blancos prioritarios del Estado policial.

Estamos en una nueva fase en la guerra contra los pobres. El capitalismo ha normalizado la vida humana como vida productiva, y las vidas improductivas son vidas desechables, inútiles. La normativa apunta a disciplinar a los individuos como recurso económico y neutralizar a aquellos que no se dejan disciplinar. Si por alguna circunstancia, una persona o un grupo representa una amenaza hipotética o real, sufrirá suspensión de sus derechos.

Lo singular de la excepción jurídica reside en su versatilidad como técnica de gobierno de poblaciones peligrosas. La excepción jurídica es utilizada por el derecho para controlar grupos peligrosos. Quien decide los criterios sobre quién y por qué alguien es peligroso, es el poder soberano. La excepción conduce a la eliminación. La vida se convierte en vida bandida.

Las vidas descartadas son vidas vulnerables. Los descartados viven bajo constante amenaza. Sobre ellos se debate una situación que los condena a una supervivencia indigna: hambre, falta de trabajo, falta de vivienda y de asistencia a la salud, trabajo esclavo, muerte lenta y cruel.

Los descartados viven en permanente estado de excepción, son invisibles al derecho. No existe un acto soberano del derecho que suspenda los derechos de los descartados. Su condición es la de 'no derecho'. El derecho no se considera responsable de la condición de los pobres. Está más allá del propio derecho, abarca la economía política. Los recortes en inversiones en salud, educación, vivienda y salario, las catástrofes climáticas, el crimen organizado, la corrupción de las corporaciones, lesionan de muerte los derechos fundamentales de los que no pueden pagar.

La violencia es la consecuencia que surge como reacción contra tal situación.

Se acusa de la violencia a los pobres y a las poblaciones más pobres. Cuando la sociedad –local, nacional o mundial– abandona en la periferia una parte de sí mismo, no hay programas políticos, ni fuerzas del orden o servicios secretos que puedan garantizar indefinidamente la tranquilidad. Esto sucede porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Es el mal cristalizado en las estructuras sociales injustas, a partir del cual no podemos esperar un futuro mejor (EG, 59).

## 10. EL FACTOR CHINA

China se hace presente en grandes proyectos de energía, transportes y comunicaciones en prácticamente todas las regiones del globo. En los principales proyectos de integración de infraestructura en América del Sur las inversiones chinas son mayoritarias. Estas inversiones se basan principalmente en la adquisición de empresas y en la construcción de grandes obras de infraestructura (CEPAL, 2015).

Casi todas las inversiones buscan aumentar la eficiencia en el transporte de *commodities* a China: represas Nestor Kirchner y Jorge Capernic en el Río Santa Cruz, en Argentina; participación en la subasta de los recursos del pre-sal brasileño; Metro de Quito, en Ecuador; puerto de Surinam; carretera y ferrocarril de Paramaribo hasta Manaus; modernización del puerto de Buenaventura, en Colombia; construcción de una carretera de 600 km conectando el centro colombiano a la frontera con Venezuela; expansión del puerto venezolano de Palúa; desarrollo del puerto chileno de Desierto; expansión del puerto argentino San Antonio; ferrocarril bioceánico entre Brasil y Perú; el Canal de Nicaragua. Todos estos proyectos son financiados por bancos e instituciones financieras,

como el Banco de Desarrollo de China, el Banco de Construcción de China y el EximBank chino.

China participa en el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y es observador de la Organización de Estados Americanos (OEA) y de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC). En enero de 2015, en la I Reunión Ministerial del Foro CELAC-China, en Pekín, se aprobó el *Plan de Cooperación CELAC-China (2015-2019)*. El plan tiene como mayores metas crear un comercio bilateral de 500.000 millones de dólares y una remesa de inversiones directas chinas a la región de 250.000 millones de dólares para 2025.

¿Qué entendemos por China? La mayoría de la población china está aterrorizada con la posibilidad de enfermarse, porque una hospitalización de más de una semana acabaría con sus economías. Las condiciones laborales ya son conocidas. Desde el punto de vista del Estado social, ¿China aún tiene relación con la palabra ‘socialismo’? ¿La estrategia china tiene que ver con las luchas de los pobres y con justicia social en América latina? ¿Cuál es la diferencia entre el Fondo Monetario o el Banco Mundial y el Banco Asiático?

Veamos algunas cifras. Gastos militares en el mundo: 1.739 millones de dólares en 2017. Estados Unidos, China, Arabia Saudita, India y Rusia son países que en valores absolutos han invertido más en gastos militares. En 2017 Moscú disminuyó, mientras EEUU sigue registrando aumentos: 610 mil millones de dólares. Pekín gastó 228.000 millones de dólares. La participación de los gastos chinos en los gastos militares a nivel mundial aumentó del 5,8% en 2008 al 13% en 2017.

La apertura de una base en la Patagonia en 2018 es uno de los símbolos de los planes de Pekín de asentarse en América Latina. La antena se levanta desde el suelo del desierto, se eleva dieciséis pisos sobre la Patagonia. Su enorme plato es la atracción principal

de una estación de control para satélites y misiones espaciales: fue construido por el ejército chino.

China lleva a cabo un plan de gran alcance en América Latina. Amplió el comercio de manera considerable, rescató gobiernos, construyó enormes proyectos de infraestructura, fortaleció los lazos militares y aseguró inmensas cantidades de recursos, así que enlazó su destino al de varios países de la región y viceversa.

En 2008, en el primer documento político de este tipo, Pekín argumentó que las naciones de América Latina estaban “en un nivel de desarrollo similar” al de China y ambas partes tenían mucho que ganar. Los líderes de la región fueron receptivos. Un cuadro de presidentes progresistas (Brasil, Argentina, Venezuela, Ecuador, Uruguay y Bolivia) querían una región más autónoma ante los Estados Unidos. La invitación de Pekín llegó al punto más alto de la crisis financiera.

En el año 2017 el comercio entre China y los países de América Latina y el Caribe alcanzó los 244.000 millones de dólares, más del doble de lo que se generó una década antes (Centro de Política de Desarrollo Global - Universidad de Boston). Desde 2015 China es el principal socio comercial de América del Sur. En una perspectiva de mediano y largo plazo en América Latina, China habrá superado a Estados Unidos en influencia.

## 11. ¿CÓMO SALIR DEL CAPITALISMO EXTREMO?

¿El capitalismo es un horizonte insuperable? Los reglamentos impuestos por los grupos plutocráticos fracasaron en reducir el ‘riesgo’ de un colapso general. De algún modo, inevitablemente lo agravaron. En un sentido político general, su regulación es insoportable: socialmente, por las clases trabajadoras de todas las regiones del mundo; y, políticamente, por los pueblos, naciones y Estados de la periferia.

El nuevo capitalismo plutocrático de los oligopolios financiados es el enemigo de la democracia, vaciándola de contenido sustantivo. Una multiplicidad de conflictos está surgiendo de la dictadura del capital financiero actual con los pueblos del Sur. La oposición del Sur tiende a crecer más rápido que la oposición de los pueblos de los países ricos. Así, las primeras tempestades van a emerger en el Sur.

Algunos pocos Estados tienen el poder de destruir a la humanidad entera, un poder defendido por ellos como su 'seguridad' y 'autodefensa' en sus enfrentamientos, reales y potenciales. Mientras los Estados y su necesaria rivalidad sobreviven, la abrumadora mayoría de la humanidad no puede hacer nada contra eso. Nada puede ser más absurdo que eso.

El desafío global que requiere una respuesta inmediata es la reversión del rumbo insostenible de la sociedad global: abandonar la 'crecimientomanía' (enfermedad del crecimiento).

El planeta agoniza. Se creó una cortina de humo para ocultar las obligaciones de las grandes corporaciones económicas y financieras. La política muestra el arte del engaño, del cinismo y de la hipocresía. La falta de proyecto claro, a ser sostenido por las revueltas y manifestaciones, es una característica de la propia horizontalidad de los movimientos actuales, que luchan contra temas diversos, siendo extremadamente ardua la tarea de crear un proyecto que se efectúa en una reorganización estratégica alternativa. ¿La protesta y la resistencia son suficientes desde el punto de vista estratégico?

## TESTIGOS Y TESTIMONIOS DE MEDELLÍN<sup>1</sup>

CECILIO DE LORA: “LA LIBERACIÓN, LOS POBRES Y LAS CEB  
MARCARON EL *DOCUMENTO DE MEDELLÍN*”

Soy de origen español pero buena parte de mi vida la he vivido en América Latina. Llegué en 1965 por don Manuel Larraín, el gran obispo de Talca, en Chile, con quien me encontré en Lovaina (Bélgica) en 1964, cuando ya estaba pensando en venir a Latinoamérica.

Mi deseo era haber ido a México, ya tenía allí mi puesto de trabajo en la Unión Mutua de Ayuda Episcopal (UMAЕ) a la cual pertenecían don Sergio Méndez Arceo y don Samuel Ruiz, pero eran los tiempos de Franco y un español no podía estar allí. Entonces seguí buscando y concurrí por casualidad a un encuentro en Lovaina y don Manuel ahí mismo me contrató y llegué a Bogotá en abril de 1965.

Quiero hacer unas observaciones de tipo histórico que pueden ser de interés y, luego, unas de tipo doctrinal y pastoral. Les

---

1 El III Congreso Continental de Teología realizado en San Salvador, del 30 de agosto al 2 de septiembre de 2018, posibilitó la socialización de narrativas que evidencian el testimonio de algunos protagonistas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, en 1968, y de pastoralistas que han ‘bebido de sus fuentes’ en distintos contextos del continente. En este sentido, se comparten los aportes de Cecilio de Lora, Rogelio Poncele y Roberto Malvezzi.

recomiendo mucho el libro sobre las Conferencias Generales publicado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Es un compendio de las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano<sup>2</sup>.

Históricamente Medellín fue la segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano. La primera fue la de Río de Janeiro, en 1955, prácticamente ignorada, si no fuera porque allí se fundó el CELAM que, desde aquel momento, correría con la responsabilidad de convocar y organizar las futuras Conferencias Generales. Eran los tiempos de don Hélder Câmara.

El Concilio Vaticano II se gestó desde 1962, con Juan XXIII, y se extendió hasta 1965, con Pablo VI. Durante el Vaticano II se fueron reuniendo en Roma los componentes del episcopado latinoamericano, y consecuentemente hacían asambleas ordinarias. La última tuvo lugar del 23 de septiembre al 16 de noviembre de 1965 y en ella don Manuel, entonces presidente del CELAM, propuso la celebración en América Latina de un encuentro, una conferencia episcopal —todavía no eran muy claros los términos— en la cual se retomase el Vaticano II y se viera cómo podría vivirse en América Latina.

Ese es el origen. Don Manuel y el Vaticano II. A partir de ahí vienen una serie de encuentros, pero no me voy a detener en ellos. Sin embargo, vale la pena recordar que se realizó uno en Baños (Ecuador), bajo el auspicio de Proaño; otro en Buga (Colombia), sobre los temas que rozan a la educación y, particularmente, a la universidad católica; y también se realizó un encuentro en Melgar, que es un pueblito veraniego de Colombia, camino a Girardot, donde se reflexionó sobre una nueva pastoral misionera.

---

2 La primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se realizó en Río de Janeiro (Brasil), en 1955; la segunda tuvo lugar en Medellín (Colombia), en 1968; la tercera en Puebla (México), en 1979; la cuarta se llevó a cabo en Santo Domingo (República Dominicana), en 1992; mientras que la quinta se desarrolló en Aparecida (Brasil), en 2007 (nota de los editores).

Ahí estaban los grandes obispos misioneros, como el obispo vasco de Ríos, en Ecuador, Bittor Garaigordobil, y Alejandro Labaka, el capuchino que asaetearon los indígenas junto a la Hna. Inés Arango, en Coca (Ecuador).

El encuentro de Melgar fue realmente interesante. Allí coincidieron teólogos y antropólogos. Estaba un matrimonio de antropólogos alemanes de apellido Dolmatoff, quienes compartieron algunos estudios interesantísimos sobre la cultura indígena. También se encontraba Gustavo Gutiérrez, entre muchos otros.

En 1965 se decide que haya un encuentro, que más tarde se denominó la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín. Nos pusimos en la tarea de prepararla. Don Manuel, justamente en el encuentro de Baños, me confirió una serie de puntos que le debía preparar y entregar. Pero en 1966, poco antes de la celebración de Medellín, murió en Chile, cuando regresaba a su diócesis de Talca y le salió en el camino un caballo que metió las patas por el cristal del auto en el que se desplazaba. Él, que le tenía pánico a los aviones, venía justamente de Santiago tras haberle entregado una carta muy fuerte al presidente Frei sobre algunos aspectos de su gobierno en los cuales no estaba de acuerdo.

Entonces, en aquel momento nos quedamos sin Presidente y se iba a celebrar —y se celebró— una Asamblea del CELAM en Buenos Aires. Aquí quiero compartir un asunto que en un momento dado tuvimos como ‘subsecreto pontificio’.

Pablo VI accedió a visitar Buenos Aires en 1966 con motivo del sesquicentenario de la independencia de la capital argentina. Pero fue en aquel momento cuando estalló el golpe militar y Pablo VI con esa finura, con esa delicadeza, con esa hondura, que todavía estamos rescatando, dijo que no iba. Un par de periodistas brasileños empezaron a hacer rodar ‘la chiva’, el chisme, de que El Vaticano había pedido a Hélder Câmara que presidiera

la Asamblea del CELAM de 1966 en Buenos Aires. Eso armó un alboroto muy grande.

Ante tales circunstancias, el gobierno nos pagó el pasaje a Mar del Plata y nos alojó en el Hotel Provincial. Ahí celebramos el encuentro. Yo fui secretario en aquel momento y todavía recuerdo con mucho agradecimiento y emoción la presencia de Jerónimo Podestá, quien todavía era obispo en Avellaneda. Más tarde tuyo muchos problemas. Me acuerdo que una vez dijo en medio del trabajo: “Cecilio, cómo te estamos molestando, cargando”, y yo le dije: “no te preocupes”.

Fue en esa reunión donde se eligió presidente del CELAM a don Avelar Brandão Vilela, obispo de Teresina, en el nordeste brasileño, quien entonces era vicepresidente. Y ya con don Avelar continuamos la preparación de la II Conferencia y un poco después, en 1967, se elige como secretario del CELAM a Eduardo Pironio, siervo de Dios, obispo argentino procedente de 9 de Julio. A Eduardo le encargaron, al mismo tiempo, que atendiese Avellaneda —que en ese momento vivía momentos muy difíciles—, y que viniese a Bogotá. Entonces, con tantas idas y venidas él me pidió que le colaborara como adjunto al secretario general del CELAM, y con él prácticamente ya fuimos preparando Medellín.

Medellín, la Conferencia Episcopal, viene a romper una serie de ‘pautas’ —llamémoslo así— que habían regido hasta ese momento la vida de la Iglesia. Por ejemplo, en la Conferencia de Río de Janeiro el presidente fue el cardenal Piazza, en nombre de Pío XII, mientras que en Medellín tuvimos una Presidencia tripartita con el cardenal Samoré, un hombre admirable, quien vino del Vaticano, considerado uno de los ‘padrinos’ del CELAM, Avelar Brandão Vilela, como presidente del CELAM y Juan Landázuriz Ricketts, en aquel tiempo el cardenal más joven de América Latina, arzobispo de Lima.

Hay otro detalle significativo. En Río solamente participaron obispos; en Medellín tuvimos obispos, sacerdotes, religiosas, religiosos y laicos. Ahí estuvo una discípula de Paulo Freire, quien llevó adelante todo el tema de las escuelas. Por parte de los protestantes estuvo presente el hermano Robert de Taizé, médico, un gran hombre. Después estuve unos días allí, en Taizé, para confesarme y arreglar mi alma que estaba ‘un poco necesitada’.

Se rompe, pues, la Presidencia, se rompe la pertenencia y el estilo metodológico. Ahí, por primera vez, se emplea el ver, juzgar y actuar, método que *Amerindia* también utiliza hoy.

Para el ‘ver’ se desarrollaron cinco conferencias. La primera, sobre los signos de los tiempos hoy en América Latina, estuvo a cargo del obispo McGrath, panameño; la segunda fue sobre la interpretación teológica de los signos de los tiempos hoy en América Latina, una joya teológica; y luego vinieron tres sobre diversos aspectos de la vida de la Iglesia: la vida de la Iglesia en el desarrollo social, por don Eugênio de Araujo Sales, más tarde cardenal de Río de Janeiro; la dimensión catequética, litúrgica, con Leonidas Proaño; y la organización de la Iglesia, sus estructuras, con Samuel Ruiz, el obispo de Chiapas, en México. Pero el Vaticano nos impuso dos conferencistas más, y por eso tuvimos las conferencias de Henríquez, de Venezuela, muy conservador, para que frenase un poquito a Samuel Ruiz, y don Pablo Muñoz Vega, cardenal de Quito, para que frenase un poquito a Proaño.

En la primera semana no se hizo más que escuchar esas conferencias y reflexionar sobre ellas, discutir las e interiorizarlas, si prefieren. Algunos venían ya con el deseo votar en contra de todo esto.

En la segunda semana ya nos dedicamos a trabajar en 16 comisiones. Teníamos propuesto, desde la organización de Medellín, que hubiera un solo documento, que las 16 comisiones entregaran su trabajo para hacer un solo documento, como ocurrió después en Puebla y en Aparecida. Entonces algunos pensaron que ya se

tenía ‘cocinado’ el documento, pero no era así. Por eso hay 16 documentos muy diferentes.

El primer documento, sobre la *Justicia*, estuvo presidido por don Eugenio de Araujo Sales y está en la línea conservadora de toda la acción social. En cambio el segundo, sobre la *Paz*, fue presidido por el gran Parteli, el arzobispo de Montevideo. Para mí este es el documento más valioso de Medellín, y tuvo como asesor a Gustavo Gutiérrez.

Las comisiones hicieron primero un esquema, fue presentado a plenario, se corrigió, se aumentó, se cambió. Posteriormente, en un segundo momento, se hizo una primera redacción, se entregó al plenario por grupos, se estudió y se hicieron votaciones. Finalmente, incluidas todas las modificaciones posibles, se publicó.

Se publicó con un componente que también es de tipo histórico, interesante. En Roma habían pedido que los documentos no se publicaran hasta tanto no fueran aprobados por El Vaticano.

Había varios puntos un poquito delicados. Por un lado, que se ‘beatificase’ la violencia, pues todavía estaba reciente el recuerdo de Camilo Torres, el sacerdote que el 15 de febrero de 1966 salió –como he dicho y escrito– ‘a morir’, no ‘a matar’. Pero era un tema que a Roma le preocupaba mucho.

También preocupaba que se minimizara la escuela católica, porque había comenzado ya la fuga de las congregaciones religiosas hacia las periferias geográficas y sociales. Fue uno de los temas que me costaron, luego, mi salida del CELAM, porque estuve allí con el cardenal Garrone en Roma, entonces prefecto de la Congregación para la Educación Católica, cuando dijo: “claro, ustedes están oponiéndose a la educación católica, y sin embargo son los colegios católicos los que han producido los grandes jefes de América Latina”. Ante esto, le respondí: “sí, señor, como Pinochet que estudió en Valparaíso con los sagrados corazones; como Fidel Castro que estudió con los lasallistas y los jesuitas, sí, es cierto”.

Entonces había preocupación sobre ciertos problemas, pero se superaron, fueron tratados con mucha altura, con mucha grandeza. Samoré llamó al Vaticano y dijo: “estoy de acuerdo”, y El Vaticano dijo: “pueden publicarlos”. Al día siguiente de terminar se publicó la primera edición por los Paulinos y las Paulinas, pero esa edición ya no corresponde a la edición oficial, vamos a decir, ni en la numeración, ni en la redacción.

De manera que Medellín rompe con todo un pasado, el de la Presidencia, el de la pertenencia, el de la metodología y, en último término, el de los documentos.

Claramente hubo momentos de tensión, como cuando se trató el matrimonio de los sacerdotes. Hubo discusión, la mayoría votó para que no se abordara el tema porque eso le disgustaba a Pablo VI. Pero se levantó don José María Pires, el obispo negro de Brasil, y dijo: “señores nosotros somos responsables de nuestro pueblo, de nuestro rebaño, y tenemos que hablar en nombre de nuestro pueblo y nuestro pueblo tiene esta preocupación”. Sí, pero Pablo VI se va a enfadar, punto. Hubo momentos de tensión.

Con todo, la mayor parte de la Conferencia de Medellín fue de una comunión realmente admirable. La comunión se quería, se buscaba.

Dejo ahora la parte histórica para tratar tres puntos que son como un triángulo: la liberación, los pobres y las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) marcaron el *Documento de Medellín*.

Sobre la liberación hay que decir que comenzaba a hablarse ya ese tema. Solamente dos años más tarde se publicó el libro de Gustavo Gutiérrez<sup>3</sup>. Con la liberación se supera una comprensión de América Latina que se limitaba a la cuestión del subdesarrollo económico, doctrina de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) según la cual éramos subdesarrollados y, en

3 La obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas* es considerada referente y ‘fundante’ de la teología de la liberación (nota de los editores).

consecuencia, los pueblos desarrollados nos darían dinero para que saliésemos del subdesarrollo.

A propósito de este asunto, me correspondió asistir en nombre del CELAM a los 25 años de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), en París, y comenzaron a decir lo mismo. Cosas como que es necesario que los pueblos inteligentes y ricos eduquen a los pobres para que salgan de su subdesarrollo. Yo levanté la mano y dije que como venía del 'subdesarrollo' probablemente no entendía lo que estaban diciendo, pero si para ser nosotros mismos tenemos que ser como ustedes, rechazaba el subdesarrollo y el desarrollo. Todos los latinos nos reunimos en un solo grupo, y el secretario general envió un aviso diciendo que eso era meterse en política, y un sacerdote no puede meterse en política. Entonces yo le dije que no se preocupara, que al día siguiente hablaría como teólogo, razón por la cual al otro día no me dejaron hablar.

Medellín supera el planteamiento del desarrollo y el subdesarrollo que permanece todavía hoy en muchas regiones. ¿Qué significa decir que somos subdesarrollados?

También se trascendió la línea de interpretación de América Latina como marginados y no marginados. La teoría de Beckerman, el sociólogo jesuita de Santiago de Chile.

Nos encontramos en el momento en que la pobreza en América Latina se debe a la dependencia política, económica y cultural de aquellos pueblos que se nos imponen. Por eso Medellín va a hablar del tema de la liberación.

Para mí es el primer punto de referencia, no de una manera muy explícita pero sí muy importante. Particularmente encontramos algo de esto en el documento sobre la *Paz*. En el número 16 dice que América Latina se encuentra en muchas partes en situación de injusticia, que puede llamarse de violencia institucionalizada. Esto es de una belleza extraordinaria. Cuando Eduardo

Pironio, a finales de 1968, llevó a Roma los documentos —no obstante que ya los había enviado antes—, Pablo VI le dijo: “estos son los documentos de una Iglesia libre, responsable, pueden publicarlos como están”. De todas formas, nos hizo algunas observaciones y pidió que incluyéramos algún ejemplo.

Nos reunimos con Eduardo y buscar un ejemplo de la *Populorum Progressio*. Por eso aparece una cita del número 30, “cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impida toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural...”. Entonces le devolvimos a Pablo VI el texto, que incluyó esta cita.

Hablando de la liberación, hay un detalle que no puedo dejar de lado. Es en el documento sobre *Educación*, en el cual estuvo presente una discípula de Paulo Freire. Él no estuvo presente en Medellín, pero sí Luz Marina Bandeira, aunque Freire había colaborado ya en otras reuniones y estudios del CELAM. En este documento encontramos una definición de liberación:

Como toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo, la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria con todo el esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos. Cristo pascual imagen del Dios invisible, es la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre, para que alcancemos todos la estatura del hombre perfecto<sup>4</sup>.

Así se llega a identificar la educación liberadora, que en un primero momento despertó entusiasmo pero después fue tildada de ‘marxista’.

Resumiendo este primer punto, en Medellín se cuaja la primera comprensión mucho más amplia, sin duda, de lo que fue la liberación. Tanto en el orden político, social, de cara a la violencia institucionalizada, como en el orden educativo.

4 Documento de Medellín. *Educación*, No. 9.

Un segundo punto son los pobres. Lo encontramos en muchos lugares Medellín, pero quiero referirme únicamente al documento 14 que lleva por título *Pobreza de la Iglesia*, en el número 4, donde se dice:

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 el pecado de los hombres<sup>5</sup>.

La pobreza no es buena, Dios no quiere la pobreza, lo que quiere es la liberación del pobre para que llegue a su plenitud humana. Este tema de la pobreza, fue más amplia y profundamente tratado en Puebla, donde los que estábamos por dentro en Medellín nos quedamos por fuera.

En Puebla formamos un grupo de apoyo donde estaban algunos como Pablo Richard, Leonardo Boff, etc. Los obispos salían por la noche de la Conferencia como Nicodemo, a buscar. Recuerdo todavía cuando se presentó don Óscar Romero. Todos dejamos el trabajo y salimos a su encuentro. Le dimos las gracias y nos respondió: “no, yo no hago nada”. Le pregunté en qué le podríamos ayudar. Y dijo: “es que ahí dentro están hablando del Jesús histórico...” y nos preguntó si teníamos alguna nota. Yo le dije: “mire don Óscar ahí se sienta nuestra comisión de cristología”, y eran Leonardo Boff y Jon Sobrino.

Pues bien, ahí entre esos elementos que nosotros fuimos brindando desde fuera a los de dentro hay unos preciosos párrafos de Gustavo con el tema de la pobreza, pero Puebla es mucho más rico que Medellín en esta temática de la pobreza. Más tarde se ha hablado de la pobreza evangélica, la pobreza no excluyente, se añadieron muchos adjetivos.

---

5 Documento de Medellín. *Pobreza de la Iglesia*, No. 4.

Un tercer punto que quiero destacar, es el de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). Esto es una novedad, como se refleja en los documentos sobre *La Iglesia visible y sus estructuras*. Como bellamente han dicho los brasileños, las comunidades de base no significan una nueva Iglesia sino un nuevo modo de vivir la Iglesia, un nuevo *jeitinho*.

Las comunidades de base más tarde fueron aniquiladas en muchos de nuestros países, con el argumento de que eso era una Iglesia paralela. En los tópicos de aquel entonces, se dijo que eso tenía que ver mucho con el marxismo.

Recuerdo que justamente en Puebla, el mayor grupo del Vaticano vino a concentrarse justamente en el estudio de las estructuras de Iglesia y ahí hubo mucha presión, mucha objeción a las comunidades de base. Se decía que las comunidades de base eran marxistas y Maricevich, el gran obispo de Paraguay, decía: “sí, pero yo quisiera que mis pueblos, que mi gente, supiera qué es el marxismo, no entienden nada”. Otros decían que las comunidades de base están opuestas a la jerarquía y el obispo de Manaus dijo: “yo soy el que funda las comunidades de base, ¿eh?, yo”.

Hoy por hoy creo que recuperar la densidad teológica y eclesial de lo que significan las comunidades de base, ahondar en el tema de la pobreza, y hacerlo todo desde una espiritualidad liberadora, son desafíos para *Amerindia*, para que otro cristianismo sea posible, para que un Cristo nuevo alumbré un cristianismo nuevo.

Termino con unas bellas palabras de Pironio que hacen parte de un documento justamente sobre la interpretación teológica de los signos de los tiempos.

Todo momento histórico (este también), a partir de la encarnación de Cristo, es momento de salvación, porque la salvación en germen ya desde los comienzos del mundo y admirablemente preparada en la alianza con el Israel de Dios, irrumpe radical y definitivamente en los últimos tiempos. Pero hay momentos especiales

en la historia, que van marcados con el sello providencial de la salvación. Este hoy de América Latina es uno de ellos.

Esto lo decía en 1968, pero creo que también se puede repetir hoy día:

Cuando el hombre toma conciencia de la profundidad de su miseria, individual y colectiva, física y espiritual, se va despertando en él hambre y sed de justicia verdadera que lo prepara a la bienaventuranza de los que han de ser saciados y se va creando en su interior una capacidad muy honda de ser salvado por el Señor. Por eso si bien el día de la salvación es todo el tiempo actual de la Iglesia que va desde la ascensión hasta la Parusía, este hoy de América Latina señala verdaderamente el tiempo favorable, el día de la salvación.

\* \* \*

ROGELIO PONSEELE: “MONSEÑOR ROMERO FUE ANTES QUE NADA UN PROFETA, Y ESTO TIENE CONSECUENCIAS PARA UN PUEBLO CRISTIANO”

Quiero compartir mi testimonio acerca de monseñor Romero en tres anécdotas. Son algunas cosas que a mí me han motivado y que ya he compartido con otros.

*Primera anécdota.* En 1972, bajo el régimen de Armando Molina, las fuerzas armadas ocuparon la Universidad Nacional. El hecho lo pudimos registrar desde la parroquia. Zacamil, una colonia de multifamiliares, queda en cercanía de la universidad.

Como comunidad cristiana denunciarnos lo sucedido como una clara violación de la autonomía universitaria. Nos sorprendió cuando la Conferencia Episcopal emitió un comunicado en el que apoyaban y legitimaban la ocupación. El comunicado estaba firmado por monseñor Romero, entonces secretario de la

Conferencia Episcopal. Decidimos invitarle para que tuviéramos un intercambio sobre este asunto. Aceptó.

Llegó a nuestra casa, bastante gente lo estaba esperando. Comenzamos la Eucaristía. La idea era que después del Evangelio entabláramos un diálogo. Desgraciadamente no pudimos hacerlo, ni nosotros, ni él. La discusión se convirtió en un altercado. Aquello no fue ninguna plática, ninguna discusión, más bien un intercambio de insultos. El padre Pedro se quitó el alba y dijo que en un ambiente así no podíamos celebrar Eucaristía. Y todo se concluyó con un Padrenuestro que rezamos juntos, expresando nuestra voluntad de seguir buscando entendimiento.

Todo esto resultó muy penoso y realmente desagradable.

Sin embargo todo se convirtió en alegría cuando años después volvió de nuevo al mismo lugar y con la misma gente. Los laicos habían preparado un canto para darle la bienvenida. Cantamos alegres, estábamos todos, porque venía monseñor.

El entró con mucha humildad y dijo que se acordaba de aquel encuentro tan desagradable y pidió disculpas por lo que había sucedido y que entonces, dijo, no comprendía cabalmente lo que estaba pasando, y que ahora estaba decidido a acompañar a su pueblo como pastor. Tuvimos una feliz convivencia con monseñor.

En esto hay que resaltar la humildad de monseñor Romero. Una virtud no tan evidente en nuestros obispos. En esto se iba viendo también la conversión de monseñor. En esto, creo, que monseñor fue siempre honesto y la honestidad le convirtió en revolucionario, como decía un sacerdote en aquellos años.

*Segunda anécdota.* En octubre de 1979 hubo una manifestación de las ligas populares en las calles de San Salvador. Todos y todas, campesinos de Morazán, exigían el cumplimiento de sus demandas: tierra, fertilizantes, créditos blandos y asesoría.

La marcha fue reprimida. Cayeron más de 30 compañeros. Recogieron algunos cadáveres y se refugiaron en la Iglesia del Rosario.

Un guardia armado logró meterse al templo. Lo capturaron. Este fue el pretexto para que la guardia nacional se hiciera presente a las afueras del templo y amenazara con entrar al templo para liberar al capturado.

Monseñor Romero decidió mediar y pidió que le acompañara. Ya era de noche.

Monseñor trató de convencer a los guardias a que desistieran de su plan. Los guerrilleros soltaron al guardia capturado, pero ahí no acabó la cosa, pues la guardia se mantuvo afuera, insistiendo que iba a entrar. Y los compas listos para disparar con sus pistolas. Y Monseñor en la puerta principal tratando de negociar. Nosotros detrás, esperando a ver qué iba a pasar.

Felizmente no pasó nada. Ya en la madrugada la guardia se retiró.

Cuando salimos juntos en la madrugada monseñor me dijo que estaba indignado porque un guardia le insultó y que de verdad ya se había hecho la idea de que esto iba a tener un desenlace desastroso.

Monseñor así como estuvo presente en este conflicto, así se hizo presente en muchas otras situaciones similares, siempre abogando por la vida. Quiso ser, de verdad, un auténtico pastor.

*Tercera anécdota.* Tuve la oportunidad de presenciar el acto en el que se le otorgó a monseñor Romero el doctorado *honoris causa* en Lovaina.

Es costumbre en un acto así que el festejado pronuncia un discurso. Monseñor desarrolló como tema “la dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”.

Vi a monseñor iniciando su discurso un tanto nervioso, pero luego se desenvolvió como lo hacía todos los domingos en catedral.

Vi las caras de los profesores y científicos ahí presentes. Primero se veía una sonrisa en sus rostros como queriendo decir “y este obispito del país más pequeño de Centroamérica qué nos va a decir”. Luego, en la medida que monseñor iba avanzando en su discurso, vi que acercaban la cara para escuchar mejor y la sonrisa se convirtió en admiración y asombro. Y todo terminó con un enorme aplauso que no siempre se puede esperar de un público belga. Y yo ahí, emocionado y orgulloso de mi obispo.

Se me ocurre pensar que esa unidad que se demanda entre obispo y sacerdotes solo puede apoyarse en que ambos vibran y practican lo mejor posible el Evangelio. No se puede reducir a un acto de obediencia. En tiempos de monseñor las CEB estaban en plena comunión con el obispo.

A estas anécdotas quisiera añadir algunas cosas en la persona de monseñor Romero que a mí me motivan y me gusta compartirlas.

Monseñor Romero era un hombre que creía en Dios a la manera de Jesús (como dice Jon Sobrino). Dios era alguien en la vida de monseñor Romero. No se puede hablar de él como líder religioso o líder social, político, sin antes hacer referencia a su fe en Dios. Su afán era responder en todo a la voluntad de Dios.

Aún los compas más críticos respecto a todo lo que se refiere a la religión, hablándoles de monseñor Romero me dijeron: “no, aquí no podemos decir nada, fue un creyente verdadero y consecuente hasta dar la vida”.

Monseñor Romero amaba a su pueblo. Como dice el canto, era orgulloso de ser salvadoreño. Destacaba la combatividad de su pueblo. Esto no es tan común. La Iglesia destaca más bien la prudencia, la tolerancia etc., pero muy pocas veces destaca la combatividad tal como monseñor lo hizo. En una entrevista dijo: “la situación me alarma, pero la lucha de la oligarquía por defender lo indefendible no tiene perspectiva, y menos si se tiene en consideración el espíritu de combate de nuestro pueblo”.

Monseñor Romero era muy de Iglesia. Las CEB normalmente tienen problemas con la iglesia jerárquica que no ha sido muy amable con ellas. Sacerdotes y obispos han ignorado y se han opuesto a las CEB, No solo aquí, sino a nivel latinoamericano. Algunas comunidades tienden a desligarse y a colocarse al margen de la Iglesia. Es, de alguna manera, comprensible.

Frente a esto está el ejemplo de monseñor. Permaneció hasta el fin dentro de la Iglesia, a pesar de que sus compañeros de báculo, como dice Casaldaliga, le abandonaron y hasta le calumniaron en Roma.

Fue regañado por el papa Juan Pablo II, algunos laicos pidieron su destitución, Roma mandó una delegación para investigarle, etc. Y aún así, dijo en una ocasión: “por mi parte quiero aprovechar para decirles a quienes quieren enfrentarme con la Santa Sede, que el arzobispo de San Salvador se gloria de estar en comunión con el Santo Padre, respeta y ama al sucesor de Pedro y sabe, preferiría mil veces morir, antes de ser un obispo cismático”.

Monseñor Romero fue un profeta. Fue impresionante oírle todos los domingos denunciando todo atropello al pueblo y anunciando tiempos mejores. Su plena identificación con el pueblo y su elocuencia innata hicieron de él un profeta.

Su canonización no puede excluir este aspecto. Monseñor Romero fue antes que nada un profeta, y esto tiene consecuencias para un pueblo cristiano. Todo el pueblo recuerda, como dice las Sagradas Escrituras, que hubo un profeta entre nosotros.

\* \* \*

ROBERTO MALVEZZI: “SOY HIJO DE MEDELLÍN, DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”

Soy brasileño, nací en el interior de São Paulo, en una pequeña ciudad que se llama Potirendaba, cerca de una ciudad mucho más grande, que se llama São José do Rio Preto. Pero vivo en la región nordeste del Brasil que es semiárida. Hace 40 años que vivo allá. Hoy habito en Juazeiro da Bahia, una ciudad ubicada en las márgenes del río São Francisco.

Soy hijo de una familia descendiente de italianos, mis bisabuelos vinieron de Italia en la gran inmigración a principios del siglo XX. Vinieron para trabajar en la tierra y sustituir la mano de obra esclava que teníamos en nuestro país. Soy hijo de agricultores.

Cuando era un chico, con 14 años, hubo una misión redentorista en mi ciudad. Me gustó mucho aquello y me fui para el seminario redentorista de Aparecida do Norte. Allá hice la escuela secundaria, después hice filosofía con los salesianos que hay en una ciudad próxima que se llama Lorena. Luego hice la teología en el Instituto Teológico de São Paulo (ITESP).

Pero, era una época de muchos cambios en la Iglesia y en Brasil. Estábamos saliendo de la dictadura militar, había muchas huelgas en las fábricas brasileñas y despuntaba un liderazgo muy importante para nuestro país que se llama Luíz Inácio Lula da Silva, Lula.

Esa fue también la época de Medellín, Puebla... empezaba la reflexión de la teología de la liberación. Entonces, personas como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, frei Betto, y muchas otras, abrían nuevas puertas para la comprensión de la Iglesia, particularmente el compromiso con los más pobres, la superación de las injusticias estructurales, de la violencia estructural, como habla el *Documento de Medellín*.

Yo no estaba muy satisfecho con mi vida, quería cambiar y estar presente en la vida del pueblo.

Empecé en el trabajo con la población de las calles en São Paulo. Era el inicio de lo que hoy se llama *pastoral do povo da rua* (pastoral del pueblo de la calle).

Los hechos de la dictadura eran muy oscuros. Y yo supe de la prisión de los dominicos por una revista francesa que recibíamos en el seminario, *La vie catholique*. Siempre tenía una entrevista con don Hélder Câmara. Y don Hélder siempre denunciaba la represión del régimen, las torturas, las muertes. Entonces esto cada vez más me incomodaba. Yo ya no tenía más la certeza de si quería, realmente, ser un sacerdote.

En el seminario empecé también a escribir y trabajar con música, con otras artes, incluso el teatro y los musicales. Entonces, cuando tenía 20 años, hice un musical inspirado en la obra de Teilhard de Chardin, *Cristificación del universo*, después traducido al español y tiene una canción incorporada en el domingo de Ramos, que se canta mucho y se llama “Hosanna hey”. Muchos grupos alrededor del mundo hicieron el montaje teatral de la *Cristificación*.

En 1979 conocí el nordeste. Fue uno de los más grandes impactos de toda mi vida. Después estuve en otros países de nuestra América, Europa, África, el choque de la realidad cambió mi vida para siempre.

Me fui para Campo Alegre de Lourdes que, hasta hoy, es una de las ciudades más pobres de Brasil. Está entre las 500 más pobres. Se ubica en la frontera con el estado de Piauí, donde hay otra ciudad que se llama São Raimundo Nonato. En São Raimundo hay un parque arqueológico donde los antropólogos dicen que el ser humano ya estaba allí hace más de 40.000 años y una arqueóloga que se llama Niede Guidón insiste en que estaban allí desde hace 100.000 años. Esto cambió toda la teoría de la expansión de la humanidad sobre la Tierra. Es uno de los lugares más místicos que he conocido en toda mi vida.

En toda mi vida jamás había visto tanta pobreza y tanta miseria. No teníamos energía, no teníamos teléfono, electrodomésticos, por lo tanto, estábamos aislados en un rincón de la Tierra. Pero lo peor era el agua. Yo venía de una región con mucha agua: ríos, fuentes, etc. Pero allá no teníamos ríos, no teníamos fuentes. La única agua era de lluvia, recogida en un agujero en el suelo, y esa era el agua para todos los usos: cerdos, cabras, caballos, gallinas, pero también, el agua de la ducha, de lavar los platos, la ropa, de cocinar y de beber. Entonces, la mortalidad infantil era un horror. Centenas de niños muertos de cada 1.000 nacidos.

Además, en 1982, vino una gran sequía. Incluso el agua de lluvia se acabó. Entonces vi hambre, sed, miseria, migración, mortalidad infantil y un día, una multitud de gente invadió la ciudad y saqueó los almacenes públicos que tenían comida. Recuerdo que anoté esto en un libro de memorias que escribí. La desesperación de las personas sencillas teniendo que robar un poquito de comida para sobrevivir.

Después de esto, decidí que iba permanecer allí. Y así lo hice.

A los 5 años decidí que no iba a ser sacerdote. Entonces, busqué una pareja que me quisiera. Se llama Vera, tenemos 2 muchachas y 2 muchachos. Es hoy una profesora jubilada, pero fue la persona que crió a nuestros hijos mientras yo estaba por el mundo.

La mayor se llama Amaranta, es biomédica y trabaja en un equipo de investigación de células en la Universidad Federal del Estado de São Paulo. La segunda se llama Tamira y es funcionaria pública de la justicia del trabajo en Recife. El tercero, Amarildo, es científico social y profesor en la Universidad do Vale de São Francisco, creada por Lula. El último es Tássio y ahora empieza su vida de abogado.

Así permanecí en la lucha por la Tierra, el agua, la justicia, la superación del hambre, etc. Una articulación del semiárido, ASA, que reúne más de 2.000 entidades, hizo dos programas de

captación de agua de lluvia a partir de los techos de las casas. Una para beber y otra para producir, junto a un nuevo paradigma educacional que llamamos ‘convivencia con el semiárido’.

Con el apoyo de los gobiernos de Lula y Dilma construimos más de un millón de cisternas para el agua de beber y replicamos más de 250.000 veces las tecnologías para captación del agua para producir. Junto a las políticas sociales del gobierno, de ‘luz para todos’, ‘bolsa familia’, un salario mínimo para los jubilados rurales, telefonía para el medio rural, Internet, etc., la vida de nuestro pueblo cambió para mejor y esta es la mayor alegría de la vida de trabajo. Conseguimos en 20 años hacer lo que los coroneles no hicieron en 500 años.

Pero, ahora, después del golpe de Estado que tuvimos, mucha hambre está regresando. Esta es nuestra lucha del momento: intentar impedir el retorno del hambre, la sed, la miseria, etc., y la lucha por la democracia, aunque sea la burguesa. Bueno, esto pasa por la liberación de Lula, un preso político, y las elecciones.

Después estuve durante siete años en la coordinación nacional de la Comisión Pastoral de la Tierra y en la Pastoral de los Pescadores. Aún estoy en los equipos de la Campaña de la Fraternidad de Brasil cuando la temática es la cuestión ecológica, referida al agua, al calentamiento global, al agotamiento, a los biomas... Estuve en la elaboración del texto base.

Durante nueve años hice parte de un equipo de tierra, agua y medio ambiente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Estuve muchas veces en Bogotá y también otros países de Latinoamérica. También con los grupos solidarios de Europa e incluso en África.

Hoy formo parte del equipo de asesores de la Red Eclesial Panamazónica (REPAM) de Brasil. Mi tarea allí es la de ‘un ojo desde afuera’, ya que vivo en otra región, totalmente diferente, pero que depende de los ríos que vienen de la Amazonía, así como la mayoría

del territorio brasileño, e incluso Uruguay, el norte de Argentina y Paraguay. Todos bebemos de las aguas de la Amazonía.

Hoy, mirando el pasado, veo muy claramente que no fue sólo una opción personal, no. Yo soy hijo de Medellín, de la teología de la liberación, de las pastorales sociales de Brasil, de la opción por los pobres, de la lucha social por la democracia, la justicia... Y solo pude ir al nordeste porque allá tenía una Iglesia comprometida con los más pobres, un obispo fantástico que se llamaba don José Rodrigues, que nos acogió y nos concedió todo el sustento para trabajar con el pueblo.

Hay también contamos con la solidaridad internacional para sostener económicamente nuestros trabajos. Son muchos los factores necesarios para que la vida se realice. Principalmente es necesario que Dios lo quiera, porque tengo la convicción de que esto es una bendición de Dios.

Hoy estoy jubilado y cuando me preguntan qué hago, yo respondo que me intereso por todas las causas justas.



## II. MEDELLÍN: CLAMORES E INTERPELACIONES



## MEDELLÍN Y LA CENTRALIDAD DE LOS POBRES EN LA IGLESIA: CLAMORES Y RESISTENCIAS ACTUALES<sup>1</sup>

*Francisco Aquino Júnior\**

### INTRODUCCIÓN

La celebración de los 50 años de la Conferencia de Medellín ha sido una ocasión privilegiada para visitar sus textos, explicitar su importancia histórica y, sobre todo, para reafirmar y actualizar crítica y creativamente su legado teológico-pastoral.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, en torno a los clamores y resistencias de los pobres a partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín (Colombia) en 1968. Texto original en portugués traducido por María Elena Bicara.

\* Brasileño. Doctor en teología de la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemania). Presbítero de la diócesis de Limoeiro do Norte, en Ceará. Es profesor de teología de la Facultad Católica de Fortaleza (FCF) y de la Universidad Católica de Pernambuco (UNICAP).

Sobre Medellín se ha dicho y se ha escrito muchas cosas importantes que no es necesario ni es posible repetir aquí<sup>2</sup>. No hay duda que Medellín fue el “mayor evento eclesial en la historia de la Iglesia de América Latina y el Caribe”<sup>3</sup> y que “representa un momento decisivo en la historia de la Iglesia en nuestro continente”<sup>4</sup>, “nacida en el impulso del Concilio, estaba destinada a marcar un antes y un después en la vida de la Iglesia de este continente”<sup>5</sup>.

Como bien afirmaba la Presidencia del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en la presentación de la versión oficial del *Documento final*, Medellín fue “un auténtico Pentecostés para la Iglesia de América Latina” y señala un “nuevo período” en la vida de nuestra Iglesia: un “período marcado por una profunda renovación espiritual, por una generosa caridad pastoral y por una auténtica sensibilidad social”<sup>6</sup>.

Pero, hay un punto fundamental y determinante sobre el cual siempre es necesario volver, sin el cual, no se puede comprender la importancia eclesial y social de Medellín y sobre el cual nunca se dice lo suficiente: la centralidad de los pobres en la Iglesia.

- 
- 2 Cf. REB 48 (1988); Boff, C. “A originalidade histórica de Medellín”. En: *Convergência* 317 (1998), pp. 568-575; REB 58 (1998); Perspectiva Teológica XXXI/84 (1999); Gutiérrez, G. “Atualidade de Medellín”. En: *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: Trinta anos depois. Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas. 2010, pp. 237-252; Catão, F. “aos trinta anos de Medellín”. En: *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: Trinta anos depois. Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas. 2010, p. 253-284; Godoy, M. y Aquino Júnior, F. (org.). *50 anos de Medellín: Revisitando os textos, retomando o caminho*. São Paulo: Paulinas. 2017; Sousa, N. y Sbardelotti, E. (org.). *Medellín: Memória, profetismo e esperança na América Latina*. Petrópolis: Vozes. 2018; Perspectiva Teológica 50/1 (2018).
- 3 Beozzo, J. O. “Prefácio”. En: Sousa, N. y Sbardelotti, E. (org.). *Medellín: Memória, profetismo e esperança na América Latina*. Op. cit., p. 9.
- 4 França Miranda, M. “A teologia de Medellín”. En: Sousa, N. y Sbardelotti, E. (org.). *Medellín: Memória, profetismo e esperança na América Latina*. Op. cit., p. 42.
- 5 Gutiérrez, G. “A atualidade de Medellín”. Op. cit., p. 237.
- 6 CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: Trinta anos depois. Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas. 2010, p. 6.

La novedad y el impacto de Medellín en América Latina y en el conjunto de la Iglesia están radicalmente vinculados a lo que, sobre todo, a partir de Puebla, se acordó llamar ‘opción preferencial por los pobres’ y que Aparecida<sup>7</sup> caracteriza como “una de las peculiaridades que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña”<sup>8</sup>.

Y es sobre este punto que vamos a reflexionar. Primero, mostrando cómo este asunto (la opción por los pobres) es el punto más fundamental y más determinante de Medellín. Segundo, tratando de su actualidad o de cómo él se configura hoy, a partir de los clamores y de las resistencias de los pobres y marginados en nuestro continente. De esta forma, Medellín aparece no como un evento pasado, que podría dejarse en el pasado o, en la mejor de las hipótesis, en nuestros archivos y en nuestros libros de historia, sino como algo plenamente actual que nos interpela y nos obliga a un proceso crítico-creativo de actualización histórica.

## 1. CENTRALIDAD DE LOS POBRES EN LA IGLESIA

Es verdad, que no se puede entender la Conferencia de Medellín sin el Vaticano II. Ella fue pensada y gestada como la ‘recepción’ del Concilio en América Latina. En ese sentido, es hija y fruto del Concilio y presupone todo un proceso —complejo y conflictivo— de renovación teológico-pastoral, desarrollado y desencadenado en ese acontecimiento que marcó decisivamente la vida de nuestra Iglesia.

Pero, no se trata de una traducción o aplicación mecánica del Concilio a la Iglesia latinoamericana —si es que eso es posible—, sino que más radicalmente se trata de un proceso de ‘recepción

7 Referencia a la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida (Brasil), en 2007 (nota de los editores).

8 CELAM. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas. 2007, No. 391.

creativa<sup>9</sup>, en el cual el dinamismo eclesial desencadenado por el Concilio, va siendo asumido y volviéndose realidad, en el contexto específico de un continente marcado por profundas desigualdades sociales y por un proceso creciente de toma de conciencia del carácter injusto de esa situación y de organización y lucha por su superación y/o transformación.

Ese proceso de recepción creativa se da fundamentalmente a partir de una inserción de la Iglesia en la realidad latinoamericana y de un compromiso con los pobres y marginados y sus luchas por la liberación. Eso significa que la recepción del Concilio entre nosotros, se da, en primer lugar, a partir de la intuición y del proyecto original de Juan XXIII, de diálogo de la Iglesia con el mundo, que encontró su mejor expresión en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y su teología de los ‘signos de los tiempos’ y, en segundo lugar, de su concreción histórica en términos de opción por los pobres. Son las dos características más importantes y más determinantes del proceso de recepción del Concilio en América Latina que conviene examinar con más atención.

### 1.1 INSERCIÓN EN LA REALIDAD LATINOAMERICANA

Varios autores han llamado la atención acerca de la importancia fundamental y decisiva de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y su –insipiente pero fecunda– teología de los ‘signos de los tiempos’ en la Conferencia de Medellín y en todo el proceso de

---

9 Cf. Caliman, C. “A trinta anos de Medellín: Uma nova consciência eclesial na América Latina”. En: *Perspectiva Teológica* 84 (1999), pp. 163-180, aquí pp. 169-172; Faggioli, M. *Vaticano II: A luta pelo sentido*. São Paulo: Paulinas. 2013, pp. 86ss; Villas Boas, A. y Marchini, W. L. “Medellín como recepção conciliar”. En: Sousa, N. y Sbardelotti, E. (org.). Medellín: *Memória, profetismo e esperança na América Latina*. Op. cit., pp. 110-121; Passos, J. D. “50 anos de Medellín: Carisma vivo na história em mudança”. En: Sousa, N. y Sbardelotti, E. (org.). Medellín: *Memória, profetismo e esperança na América Latina*. Op. cit., pp. 122-147.

recepción del Concilio en América Latina<sup>10</sup>. En las palabras de Víctor Codina, “la novedad genial de Medellín fue la de abordar la eclesiología del Vaticano II no desde *Lumen Gentium*, como hicieron gran parte de los obispos y teólogos europeos del post-concilio”<sup>11</sup>, “sino de la *Gaudium et Spes* y de la teología de los signos de los tiempos, que constituye la originalidad mayor del Vaticano II y de lo que Juan XXIII deseaba del Concilio”<sup>12</sup>.

Eso ya aparece claramente en el tema de la Conferencia de Medellín, ‘presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina’, y se afirma con mucha claridad en la introducción del *Documento final* cuando comienza afirmando que “la Iglesia latinoamericana, reunida en la II Conferencia General de su Episcopado, situó en el centro de su atención al hombre de este continente que vive un momento decisivo de su proceso histórico” y, con eso, “no se encuentra ‘desviada’, sino que ‘se volvió’ hacia el hombre, consciente que ‘para conocer a Dios es necesario conocer al hombre’”. Medellín habla del “momento histórico” que se vivía en América Latina (ansia de emancipación y de liberación) y lo interpreta como un “evidente signo del Espíritu”; y termina reafirmando que toda “reflexión [de la Conferencia] se orientó hacia la búsqueda de formas de presencia más intensa y renovada de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del

---

10 Cf. Gutiérrez, G. “A atualidade de Medellín”. *Op. cit.*, pp. 238-244; Codina, V. “Las iglesias del continente 50 años después de Vaticano II: Cuestiones pendientes”. En: Amerindia (org.). *Congreso Continental de Teología - 50 años del Vaticano II: Análisis y perspectivas*. Bogotá: Paulinas. 2013, pp. 81-92; Codina, V. “Hacer teología en medio de los pobres”. *Revista Latinoamericana de Teología* 102 (2017) pp. 301-309; Codina, V. “Las ponencias de Medellín”. En: *Perspectiva Teológica* 50 (2018) pp. 59-76; Costadoat, J. “Hacia un nuevo concepto de revelación? La historia como ‘lugar teológico’ en la teología de la liberación”. En: Azguy, V. R., García, D., y Schickendantz, C. (eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios: Discernir los signos de los tiempos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. 2017, pp. 105-132; Beozzo, J. O. “Prefacio”. *Op. cit.*, p. 10.

11 Codina, V. “Las ponencias de Medellín”. *Op. cit.*, p. 65.

12 Codina, V. “Hacer teología en medio de los pobres”. *Op. cit.*, p. 303.

Concilio Vaticano II”<sup>13</sup>. No es casualidad, la primera parte del documento esté dedicada a la problemática de la promoción humana (justicia, paz, familia y demografía, educación, juventud).

Pero, asumir el Concilio a partir de la *Gaudium et Spes* y de la teología de los ‘signos de los tiempos’ es una posibilidad y una opción para nada evidente, ni ajena a la controversia. Esto es tan obvio, que no fue ese el camino tomado por la mayoría de las Iglesias —se trata de una posibilidad entre otras—, además, todas las grandes controversias eclesiales post-conciliares están ligadas a esa problemática —por el carácter conflictivo de esa opción—<sup>14</sup>.

Si es verdad que la *Gaudium et Spes*, como dice el cardenal Gabriel-Marie Garrone, relator final del texto, quien lo presentó para la aprobación de la asamblea conciliar, era el “único esquema querido formalmente por Juan XXIII”<sup>15</sup>, y eso se puede comprobar sin dificultades en el discurso inaugural del Concilio *Gaudet Mater Ecclesia*<sup>16</sup>; no es menos verdad que es uno de los —si no el texto— más controvertido del Concilio y, sobre todo, durante su proceso de recepción eclesial, sea por su novedad epistemológica, sea por la complejidad e imprecisión teológicas del concepto

---

13 CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín*. Op. cit., pp. 37; 41.

14 Cf. Alberigo, G. *Breve História do Concílio Vaticano II*. Aparecida: Santuário. 2006, p. 179.

15 Cf. Apud Palacio, C. “O legado da *Gaudium et Spes*. Riscos e exigências de uma nova ‘condição cristã’”. En: *Perspectiva Teológica* 27 (1995) p. 333-353, aquí p. 333, nota 2.

16 João XXIII. “Discurso do Papa João XXIII *Gaudet Mater Ecclesia* na abertura solene do Concílio”. En: *Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos*. São Paulo: Paulinas. 2007, pp. 27-35.

‘signo de los tiempos’<sup>17</sup>, sea por su optimismo excesivo en relación al mundo moderno<sup>18</sup>.

En su famosa obra sobre la *lucha* por el sentido del Vaticano II, Massimo Faggioli afirma que la “relación entre Iglesia y mundo” es “la cuestión central del Concilio” y que las controversias y divisiones en torno a esa cuestión, sobre todo en el post-concilio, son aún mayores y van mucho más allá de la clásica división entre conservadores y progresistas durante el Concilio, en la medida en que alcanza y divide, inclusive, la llamada progresista del Concilio, entre lo que Joseph Komonchak denomina “tendencia neoagustiniana” y “tendencia neotomista”<sup>19</sup>.

Joseph Ratzinger, por ejemplo, afirma que la *Gaudium et Spes* fue el documento “más difícil y también el de mayor éxito” que, “en razón de su forma y de la orientación de sus afirmaciones, es el que más se aleja de la anterior historia de los concilios y permite percibir, por tanto, mejor que todos los restantes textos, la peculiar fisonomía del último Concilio”<sup>20</sup>.

*Gaudium et Spes* fue “considerado como el auténtico testamento conciliar”. “La penumbra que hasta ahora reina en torno a la cuestión del auténtico sentido del Vaticano II depende de estos diagnósticos y, por tanto, también de este documento”. En el fondo, se trata de saber si el Concilio debe ser interpretado a partir y en función del diálogo con el mundo (*Gaudium et Spes*) o de las

---

17 Cf. Schickendantz, C. “Un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral: aportes a la comprensión de los signos de los tiempos”. En: *Atualidade Teológica* 58 (2018) pp. 133-158; Schickendantz, C. “Signo de los tiempos. Articulación entre principios teológicos y acontecimientos históricos”. En: Azguy, V. R., García, D., y Schickendantz, C. (eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios: Discernir los signos de los tiempos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. 2017, pp. 33-69.

18 Cf. Ratzinger, J. *Teoría de los principios teológicos: Materiales para una teología fundamental*. Barcelona: Herder. 1985, pp. 439-472.

19 Cf. Faggioli, M. *Vaticano II: A luta pelo sentido*. *Op. cit.*, pp. 102-131.

20 Ratzinger, J. *Teoría de los principios teológicos*. *Op. cit.*, pp. 453s.

declaraciones dogmáticas sobre la Iglesia y la revelación (*Lumen Gentium, Dei Verbum*)<sup>21</sup>.

Sin hablar del excesivo optimismo en relación al mundo moderno, “si se desea emitir un diagnóstico global sobre este texto, podría decirse que significa (junto con los textos sobre la libertad religiosa y sobre las religiones mundiales) una revisión del *Syllabus* de Pío IX, una especie de *Antisyllabus*”<sup>22</sup>.

Pero, las dificultades y resistencias hacia este documento no son exclusivas de Ratzinger. Son comunes a muchos obispos y teólogos, particularmente al grupo alemán. Como bien mostró Carlos Schickendantz, en el contexto más amplio de la controversia franco-alemana, hasta un Karl Rahner, aunque con diferencias significativas, expresó muchas reservas frente a este documento, sobre todo, en lo que dice acerca de sus presupuestos y sus implicaciones epistemológicas. Llegó, inclusive, a escribir un texto con observaciones críticas sobre el esquema de la futura constitución pastoral, que fue usado por el cardenal Döpfner e incluido como material conciliar<sup>23</sup>.

En todo caso —y no obstante la complejidad de la problemática, los debates teológicos acerca de sus imprecisiones e indeterminaciones epistemológicas y conceptuales y las reservas críticas en relación al optimismo conciliar frente al mundo moderno— ese fue el camino tomado por la Iglesia de América Latina en Medellín. Su recepción del Concilio se dio en forma de apertura e inserción en la realidad latinoamericana.

---

21 *Ibidem*.

22 Ratzinger, J. *Teoría de los principios teológicos*. *Op. cit.*, p. 457.

23 Cf. Schickendantz, C. “Un nuevo capítulo de epistemología teológico-pastoral: aportes a la comprensión de los signos de los tiempos”. *Op. cit.*, pp. 133-148.

## 1.2 LA OPCIÓN POR LOS POBRES

Con todo, el propósito fundamental del Concilio, en su apertura al mundo y discernimiento de los ‘signos de los tiempos’ asumido por Medellín, adquiere características muy peculiares en América Latina, con repercusiones enormes en el conjunto de la Iglesia.

En las palabras de Gustavo Gutiérrez, “discernir los signos de los tiempos conduce a la Conferencia de Medellín a mirar de frente la realidad de un continente que vive ‘bajo el signo del sub-desarrollo’”, considerando que “esa situación de pobreza es el mayor desafío al que se debe hacer frente en el anuncio del Evangelio en estas tierras”, y convocando a los cristianos a “comprometerse en la construcción de una sociedad justa sin marginados ni oprimidos”<sup>24</sup>.

Víctor Codina, por su parte, destaca la centralidad de la solidaridad con los pobres en los siguientes términos:

El escuchar y discernir los signos de los tiempos en América Latina, a la luz del Evangelio, conduce a una actitud de solidaridad con los pobres, en orden a un desarrollo y una promoción humana integral como fruto de su misión salvadora, ya que la salvación en América Latina abarca la liberación de todo el hombre, el paso de condiciones menos humanas a más humanas, un desarrollo en el que el pueblo sea sujeto<sup>25</sup>.

Y eso aparece claramente en la introducción del *Documento final* al interpretar las ansias y esfuerzos por transformación, emancipación y liberación, como un “evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos para su vocación”, o como “presencia de Dios que quiere salvar al hombre

---

24 Gutiérrez, G. “A atualidade de Medellín”. *Op. cit.*, pp. 245s.

25 Codina, V. “Las ponencias de Medellín”. *Op. cit.*, pp. 67s.

entero, alma y cuerpo”<sup>26</sup>, o como anticipación escatológica de la redención/resurrección.

En este contexto, se encuentra una de las afirmaciones más importantes de Medellín y más determinantes de todo el dinamismo teológico-pastoral por ella inaugurado y/o desencadenado:

Así como antes, Israel, el antiguo pueblo, sentía la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía atravesar el mar y lo conducía a la conquista de la tierra prometida, así también, nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el ‘verdadero desarrollo’ que es, para cada uno y para todos, el pasaje de condiciones de vida menos humanas [carencias materiales y morales, estructuras opresoras] a condiciones más humanas [posesión de lo necesario, conocimientos, cultura, dignidad, espíritu de pobreza, bien común, paz, Dios, fe]<sup>27</sup>.

De esa forma, Medellín asumió la perspectiva fundamental del Vaticano II de apertura al mundo y de discernimiento de los ‘signos de los tiempos’, a partir de los pobres y sus ansias y luchas por liberación, y así retoma la intuición de Juan XXIII y de un grupo de padres conciliares de una ‘Iglesia de los pobres’ y supera el eurocentrismo y el optimismo excesivo con la modernidad que caracterizan al Concilio.

Ciertamente, al tratar los ‘signos de los tiempos’ en términos de realidad social y, más concretamente, en términos de transformación y liberación<sup>28</sup>, Medellín retoma y desarrolla la intuición de Juan XXIII de una ‘Iglesia de los pobres’<sup>29</sup>. Esa intuición fue

---

26 CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín. Op. cit.*, pp. 38-40.

27 *Ibidem*.

28 Cf. CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín. Op. cit.*, pp. 116-124, No. 13.

29 Cf. João XXIII. “Mensagem radiofônica a todos os fieis católicos, a um mês da abertura do Concílio”. En: *Vaticano II: Mensagens, discursos e documentos. Op. cit.*, p. 26.

asumida por un grupo de padres conciliares que, aun ejerciendo una presión espiritual y profética significativa, permaneció siempre al margen del Concilio y tuvo una repercusión muy tímida en los documentos aprobados<sup>30</sup>. Pero ese grupo ayudó a recuperar y dar visibilidad a lo que el cardenal Lercaro de Bolonia denominó un aspecto ‘esencial y primordial’ de la revelación y de la fe y puso en marcha un proceso de renovación de la Iglesia a partir de su relación esencial con los pobres.

A pesar de las tensiones y controversias, cada vez más intensas, ese será el punto fundamental y determinante del proceso de recepción del Concilio en América Latina a partir de Medellín. “Apertura al mundo” y “signo de los tiempos”, entre nosotros tiene que ver fundamentalmente con lo que –sobre todo– a partir de Puebla será formulado cada vez más en términos de “opción preferencial por los pobres”. Medellín vincula de tal modo “signo de los tiempos” y compromiso con los pobres, que los pobres aparecerán cada vez más como ‘el’ signo de los tiempos por excelencia<sup>31</sup>.

---

30 Cf. Gauthier, P. *O Concílio, a Igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes. 1967; Gauthier, P. *O evangelho da justiça*. Petrópolis: Vozes. 1969.

31 Conviene recordar aquí con Jon Sobrino que “...toda teología se ha confrontado muy centralmente con el momento negativo de la existencia humana y de la historia de los seres humanos [pecado y culpa, condenación, muerte, enfermedad, esclavitud, sinsentido, pobreza, injusticia etc.]. [...] Y confrontarse con esa negatividad le es esencial a la teología, pues el mensaje positivo de la fe que pretende elaborar no se comprende si no en relación a la negatividad [...]. Eso ha ocurrido, de hecho, en la historia de la teología. Lo que ha variado es la definición de cuál sea en un determinado momento la negatividad más central, aquella que mejor introduce, desde lo negativo, a la totalidad de la teología. [...] Lo que hace la teología de la liberación es determinar cuál es hoy la negatividad fundamental, [...] el sufrimiento masivo, cruel, injusto y duradero producido por la pobreza en el Tercer Mundo” (Sobrino, J. *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander: Sal Terrae. 1992, p. 51ss).

En realidad hay muchos signos de la presencia de Dios en el mundo y es preciso estar atento a ellos y discernirlos. Pero, como bien ponderó Ignacio Ellacuría,

hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo es la continuación histórica del Siervo de Yahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando hasta la vida, sobre todo la vida<sup>32</sup>.

Ese redescubrimiento de la centralidad de los pobres en la Iglesia, formulada en términos de ‘Iglesia de los pobres’ o de ‘opción por los pobres’, fue revelando y superando límites y ambigüedades del propio Concilio: “un Concilio universal, pero desde la perspectiva de los países ricos y de la llamada cultura occidental” (Ellacuría)<sup>33</sup> y, por eso mismo, un Concilio poco profético (Comblin)<sup>34</sup> y un Concilio que terminó legándonos “una Iglesia de clase media” (Aloísio Lorscheider)<sup>35</sup>.

Si el Concilio tuvo el mérito incalculable de descentrar la Iglesia, de abrirla y lanzarla al mundo, “no historicizar debidamente lo que era ese mundo, un mundo que debiera haberse definido como

---

32 Ellacuría, I. “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”. En: *Escritos Teológicos II*. San Salvador: UCA. 2000, p. 134.

33 Ellacuría, I. “Pobres”. En: *Escritos Teológicos II. Op. cit.*, p. 173.

34 Comblin, J. *A profecia na igreja*. São Paulo: Paulus. 2009, p. 185s.

35 Tursi, C. y Frencken, G. (orgs.). *Mantenham as lâmpadas acesas: Revisitando o caminho, criando a caminhada. Um diálogo de Aloísio Cardeal Lorscheider com O Grupo*. Fortaleza: UFC. 2008, p. 142.

un mundo de pecado e injusticia, en el cual las inmensas mayorías de la humanidad padecen de miseria e injusticia”<sup>36</sup>.

No bastaba con abrirse al mundo. Era necesario determinar con mayor claridad y precisión qué mundo era ese (un mundo estructuralmente injusto y opresor) y cuál era el lugar social de la Iglesia en él (el mundo de los pobres y de los oprimidos)<sup>37</sup>. Aquí reside uno de los mayores límites del Concilio. Y aquí reside, indiscutiblemente, la fuerza y lo insuperable de Medellín.

La Iglesia que nace en Medellín es verdaderamente una ‘Iglesia de los pobres’<sup>38</sup>: una Iglesia pobre, una Iglesia que hace la ‘opción por los pobres’, una Iglesia que asume las causas de los pobres, una Iglesia de profetas y mártires que dan la vida por los pobres, en fin, la Iglesia de Jesús de Nazaret... Y esa Iglesia gana nuevo impulso y vigor con el papa Francisco y su empeño evangélico por una ‘Iglesia pobre y para los pobres’, por una ‘Iglesia en salida hacia las periferias del mundo’.

## 2. CLAMORES Y RESISTENCIAS ACTUALES

La característica más importante y fundamental de la Iglesia que nace en Medellín es su inserción en el mundo de los pobres y de los marginados. Es verdad que muchas cosas cambiaron desde Medellín hasta nuestros días con relación a la realidad social y eclesial, lo mismo que frente a los clamores y a las resistencias de los pobres. Y eso tiene muchas implicancias para la acción pastoral/evangelizadora de la Iglesia, no en el sentido de que los pobres perdieron la centralidad en la Iglesia (¡eso sería traicionar y

36 Ellacuría, I. “El auténtico lugar social de la Iglesia”. En: *Escritos Teológicos II*. *Op. cit.*, p. 449.

37 Cf. Beozzo, J. O. “Prefácio”. *Op. cit.*, p. 10.

38 Cf. Sobrino, J. *Ressurreição da verdadeira Igreja*. São Paulo: Loyola. 1982; Boff, L. *E a Igreja se fez povo. Ecclesio gênese: A Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes. 1991; Aquino Júnior, F. *Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas. 2018.

renegar el Evangelio de Jesucristo!), sino en la forma de inserción de la Iglesia en el mundo de los pobres.

Por esa razón, la Iglesia necesita estar muy atenta, en cada tiempo y lugar, para escuchar, percibir y discernir en los clamores y en las resistencias de los pobres y marginados los signos del Espíritu del Señor que ‘actúa desde abajo’<sup>39</sup>. Nunca se puede dar eso por supuesto. La realidad es mucho más compleja y dinámica de lo que parece.

En ese sentido, pero sin ninguna pretensión de agotar y desarrollar totalmente el tema, indicaremos a continuación, algunos ecos y expresiones de clamores y resistencias actuales, (antiguos y nuevos) de los pobres y marginados.

## 2.1 CLAMORES DE LOS POBRES Y MARGINADOS

Medellín nace de la escucha atenta del “sordo clamor” y del “grito que sube del sufrimiento” de las mayorías empobrecidas y marginadas de nuestro continente<sup>40</sup>. Y siempre es necesario escuchar de nuevo ese “sordo clamor” y ese “grito que sube del sufrimiento”. Son clamores y gritos ligados a distintas formas de injusticia, marginación e indiferencia.

(1) Antes que nada, la profunda *desigualdad social* que caracteriza nuestro continente y nuestro mundo: una “injusticia que clama al cielo”<sup>41</sup>. En Medellín se volvió común hablar de ‘estructuras injustas’, de ‘situación de injusticia’, de ‘violencia institucionalizada’ y también de la necesidad y urgencia del ‘cambio de estructuras’, de ‘nuevas y renovadas estructuras’ y de un ‘orden social justo’. La palabra orden era equivalente a ‘transformación

---

39 Cf. Codina, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal Terrae. 2015.

40 Cf. CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín*. Op. cit., p. 195, No. 2.

41 Cf. CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín*. Op. cit., p. 45, No. 1.

de la sociedad'. Eso movilizó a amplios sectores de la Iglesia y de la sociedad.

Hoy, curiosamente, mucha gente siente recelos de hablar de la transformación de la sociedad, de la transformación de las estructuras. Amplios sectores de la izquierda, por las razones más diversas, al reducir la política al 'arte de lo posible', terminaron reduciendo la agenda política de la izquierda, contentándose con políticas sociales afirmativas (importantes y necesarias, ¡sin duda!) y fortaleciendo la tesis de que no es posible ninguna transformación más profunda en la sociedad<sup>42</sup>.

Mientras tanto, y bajo el dominio del 'capital improductivo', la desigualdad social crece alarmante y desenfrenadamente: el 0,7% de la población mundial detenta el 40,6% de la riqueza total del mundo al tiempo que el 73,2% detenta apenas el 2,4%; el 1% de la población tiene más riqueza que el 99% restante del planeta; ocho individuos poseen la misma riqueza que la mitad más pobre del mundo. Entre 1988 y 2011 la renta del 10% más pobre aumentó cerca de \$ 65 USD y la renta del 1% más rico aumentó cerca de \$ 11.800 USD, o sea, 182 veces más<sup>43</sup>. En este punto, la situación de nuestros países no es muy diferente, aun cuando haya habido mejoras significativas en la calidad de vida de las poblaciones pobres<sup>44</sup>.

(2) Junto a la desigualdad social, tan destacada en Medellín y señalada por el papa Francisco como la "raíz de los males

---

42 Cf. Safatler, V. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três estrelas. 2014.

43 Cf. Dowbor, L. *A era do capital improductivo*. São Paulo: Outras Palavras. 2017, p. 27ss.

44 Para el caso específico de Brasil, cf. <https://www.nexojournal.com.br/expres-so/2017/11/30/Como-est%C3%A1-a-desigualdade-de-renda-no-Brasil-segundo-o-IBGE>; <https://oglobo.globo.com/economia/brasil-o-10-pais-mais-desigual-do-mundo-21094828>; [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/22/politica/1506096531\\_079176.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/22/politica/1506096531_079176.html).

sociales”<sup>45</sup>, la Iglesia latinoamericana fue percibiendo poco a poco, a partir de los dolores, de los gritos y de las luchas de mujeres, indígenas, negros y personas LGBT, *otras formas de opresión, dominación, colonialismo y exclusión* que, aunque la mayoría de las veces esté asociada a la desigualdad socioeconómica, no se limita a ella. De ello dan cuenta varios fenómenos:

- El *machismo/patriarcado* que se materializa en diferentes formas de dominación, violencia y marginación y que está en la raíz del creciente feminicidio que acaba con la vida de tantas mujeres.
- El *etnocentrismo* que ha provocado verdaderos genocidios y etnocidios en nuestro continente y que continúa negando a los pueblos indígenas el derecho a sus territorios, dando, además, un tratando a sus culturas –con sus modos de vida, sus sabidurías y sus tradiciones religiosas– como si fueran atraso, superstición y obstáculo para el desarrollo y el progreso.
- El *racismo*, que esclavizó y asesinó a millares de negros, que demonizó sus culturas y tradiciones religiosas, que los ‘liberó’ de las ‘senzalas’ para vivir en la miseria y que, camuflado en una falsa democracia racial, continúa marginando al pueblo negro al punto que ‘ofender o disminuir a alguien’ se transformó en nuestra cultura en sinónimo de ‘tratar como negro’ (denigrar).
- La *homofobia* que causó tanto sufrimiento interior, tanto preconcepto y exclusión social y eclesial, tanta violencia psíquica, espiritual, verbal y física y, cada vez más, el asesinato cotidiano (con visos de crueldad) a las personas LGBT.

---

45 Francisco. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas. 2013, No. 202.

(3) A esos gritos, se fue sumando cada vez más el *grito de la naturaleza*, expoliada y reducida a recurso y/o instrumento de acumulación de capital, con consecuencias drásticas para los pobres que viven en las periferias y áreas de riesgos y para las futuras generaciones.

Entre nosotros, en América Latina, Leonardo Boff ayudó mucho en el proceso de toma de conciencia y movilización socio-ambientales a partir de la escucha del grito de la Tierra. Su contribución más importante y su mérito mayor en ese proceso tienen que ver con la percepción de que el grito de la Tierra es inseparable del grito de los pobres y, viceversa, el grito de los pobres es inseparable del grito de la Tierra. Él ayudó a construir una comprensión de la ecología que articula el grito de la Tierra con el grito de los pobres. Además, ese es el título de su obra más importante sobre la problemática socio-ambiental: *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*<sup>46</sup>.

En la misma dirección, un marco importante en la escucha del grito de la Tierra en el grito del pobre se sitúa la encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco, 'sobre el cuidado de la casa común', en 2015<sup>47</sup>. Criticando toda forma de "antropocentrismo despótico"<sup>48</sup> y de "biocentrismo"<sup>49</sup> cínico, Francisco propone una 'ecología integral' que tiene como uno de sus ejes fundamentales "la relación íntima entre los pobres y la fragilidad del planeta"<sup>50</sup>. De ahí su insistencia en que "un verdadero abordaje ecológico siempre se

46 Cf. Boff, L. *Ecología: grito da terra, grito dos pobres. Dignidade e direitos da Mãe Terra*. Edição revisada e ampliada. Petrópolis: Vozes, 2015.

47 Cf. Francisco. *Carta Encíclica Laudato Si' Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas. 2015; Murad, A. y Tavares, S. (Org.). *Cuidar da casa comum: Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas. 2016.

48 Cf. *Laudato Si'*, No. 68.

49 Cf. *Laudato Si'*, No. 118.

50 Cf. *Laudato Si'*, No. 16.

transforma en un abordaje social, que debe integrar la justicia en los debates sobre el medio ambiente, para oír tanto el clamor de la Tierra como el clamor de los pobres<sup>51</sup>.

(4) El aumento de la *violencia física directa*, ligado a factores de orden económico, social, cultural, psicológico y aliado al poder del tráfico y al crecimiento del crimen organizado, con índices alarmantes de asesinatos en las periferias de nuestras ciudades y entre las llamadas ‘minorías sociales’<sup>52</sup>, es un lamento/grito que cada día resuena con más fuerza e intensidad en el exterminio de la juventud pobre y negra de nuestras periferias, en el dolor y en el llanto desesperado de las madres que ven a sus hijos asesinados o que tienen que abandonar sus viviendas precarias por orden de traficantes y/o para no ser ejecutados, en el femicidio y el asesinato de personas LGBT, en el desprecio social, en las políticas de ‘higienización’ urbana, en la violencia policial y en el asesinato de la población en situación de calle (sólo en la ciudad de São Paulo, son cerca de 16 mil personas), entre otros.

Es verdad que la violencia es un fenómeno complejo, que no puede ser simplificado y reducido a la agresión física directa. Óscar Romero e Ignacio Ellacuría, en contexto de guerra, llamaron la atención sobre las diferentes formas de violencia, su jerarquización y su mutua implicación<sup>53</sup>. Asimismo, la Campaña de la

---

51 *Laudato Si'*, No. 49; cf. *Laudato Si'*, nn. 53 y 117.

52 Para el caso específico de Brasil, ver el informe *Atlas da Violência 2018*, disponible en: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio\\_institucional/180604\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2018.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf).

53 Cf. Romero, O. “Iglesia y organizaciones políticas populares: Tercera Carta Pastoral”. En: Sobrino, J., Martín-Baró, I., y Cardenal, R. *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero*. San Salvador: UCA. 2007, pp. 91-121, aquí pp. 113-118; Romero, O. “Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país: Cuarta Carta Pastoral”. En: Sobrino, J., Martín-Baró, I., y Cardenal, R. *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero. Op. cit.*, pp. 123-172, aquí pp. 156-159; Ellacuría, I. “Comentarios a la Carta Pastoral”. En: *Escritos Políticos II: Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*. San Salvador: UCA. 1993, pp. 679-732, aquí pp. 712-732.

Fraternidad de la Iglesia de Brasil en 2018 –Fraternidad y superación de la violencia– distinguió tres formas fundamentales de violencia mutuamente correlacionadas: violencia directa, violencia institucional y cultura de la violencia<sup>54</sup>.

Por más que la raíz de la violencia sea de orden institucional-cultural, es en su forma de agresión física que ella es más directa e intensamente sentida y es ahí donde, del modo más inmediato y desesperado, resuena el grito de las víctimas<sup>55</sup>, en su inmensa mayoría pobres, negros, mujeres, jóvenes, LGBT.

(5) Toda esa situación está produciendo un proceso de ‘*insolidaridad*’ humana, corroyendo de manera intensa y progresiva los vínculos sociales y gestando un modo de vida que el papa Francisco llamó, en su exhortación apostólica *La alegría del Evangelio*<sup>56</sup>, ‘cultura de lo descartable’<sup>57</sup>, ‘ideal egoísta’ o ‘globalización de la indiferencia’ que nos vuelve “incapaces de compadecernos al oír los clamores ajenos”<sup>58</sup>.

Se trata de un modo de vida centrado en los intereses propios, en que todo –inclusive las personas– vale sólo y en la medida en que nos son útiles y/o nos causan algún placer o satisfacción. Eso ha llevado a la indiferencia al sufrimiento y ante los dramas de los otros, a la banalización de la vida humana, a la naturalización y ‘espectacularización’ mediática de la violencia, a la indiferencia e incluso al apoyo a prácticas de linchamiento colectivo y/o

---

54 Cf. CNBB. *Campanha da Fraternidade 2018: Texto-Base*. Brasília: Edições CNBB, 2017, pp. 15-24.

55 A propósito de la situación de El Salvador, cf. Callizo, J., Schwab, B., y Zechmeister, M. “Escuchar el grito de las víctimas: Impulsos desde la teología de la liberación”. En: *Revista Latinoamericana de Teología* 102 (2017) pp. 251-279.

56 Francisco. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas. 2013.

57 Cf. *Evangelii Gaudium*, No. 53.

58 *Evangelii Gaudium*, No. 54.

exterminio de personas por parte de la policía o de grupos paramilitares, a la apología de la tortura y los torturados, al creciente apoyo a la pena de muerte y a la tesis de que ‘bandido bueno es un bandido muerto’, al crecimiento electoral de candidatos militares con políticas de seguridad centradas en el encarcelamiento y en la ejecución de personas pobres, etc.

Y si eso tiene consecuencias para el conjunto de la sociedad, repercute de manera directa y dramática en la vida de los pobres por su situación de vulnerabilidad social e incapacidad de hacer valer sus derechos fundamentales. Basta pensar en lo que esa indiferencia o complicidad social significa para las poblaciones pobres de las periferias o que viven en las calles de nuestras ciudades, para los encarcelados o para los inmigrantes que intentan ganarse la vida en Europa o, más cerca de nosotros, en los Estados Unidos.

## 2.2 RESISTENCIAS DE LOS POBRES Y MARGINADOS

Decíamos que Medellín nace de la escucha atenta del ‘sordo clamor’ y del ‘grito que sube desde el sufrimiento’ de las mayorías pobres y marginadas de nuestro continente. Escucha atenta que implica, obliga y compromete.

De ahí que el dinamismo eclesial desencadenado por Medellín sea caracterizado radicalmente por la inserción en el mundo de los pobres, por la implicación con sus vidas y por el compromiso con sus causas y sus luchas. Eso fue despertando y agudizando la sensibilidad de la Iglesia latinoamericana hacia las más diversas formas de resistencia popular. Y siempre es preciso volver a este punto: percibir e involucrarse con el pulsar desesperado y creativo de la vida en las diferentes formas de resistencia y lucha de los pobres y marginados.

(1) Antes que nada, la *lucha cotidiana por la sobrevivencia*. Es la lucha primera y más fundamental: la lucha por vivir, por continuar

vivo. Una verdadera lucha. Para mucha gente, vivir es una lucha y estar vivo es una conquista —un verdadero milagro—.

Es necesario estar atentos y percibir los caminos y las formas que el pueblo encuentra o inventa para ganar vida y continuar viviendo: comer, habitar, trabajar, protegerse, cuidar la salud, criar a los hijos, afirmar su dignidad, defender sus derechos, ayudar a los otros, festejar, vivir la fe, etc. Es lo que Jon Sobrino ha llamado ‘santidad primordial’ o ‘santidad del vivir’: “el anhelo de vivir y sobrevivir en medio de grandes sufrimientos, la decisión y los trabajos por lograrlo, con una creatividad sin límites, con fortaleza, con constancia, desafiando innumerables dificultades y obstáculos”<sup>59</sup>. “Junto al impulso del propio vivir, surge también la fuerza de la solidaridad de unos con otros [...] la solidaridad más primaria”; es la “decisión primaria de vivir y dar vida”<sup>60</sup>.

Se trata, sin duda, de aquello que el papa Francisco denomina en su exhortación apostólica *Gaudete et Exsultate*, como la santidad “del día a día” o santidad al “pie de la puerta”, presente, “en los padres que crían a sus hijos con tanto amor, en los hombres y mujeres que trabajan a fin de traer el pan para casa, en los enfermos, en las consagradas ancianas que continúan sonriendo”<sup>61</sup>, etc. Allí se arraigan y se nutren las más diversas formas de resistencia y luchas populares.

(2) En segundo lugar, el *fortalecimiento de los lazos de solidaridad*. Sea del modo más *espontáneo y puntual* o aun condicionado por la situación de necesidad común: el compartir entre vecinos o entre compañeros que viven la misma situación; el cuidado de los enfermos y de las personas con necesidades especiales, la indignación

59 Sobrino, J. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. Madrid: Trotta. 2002, p. 126.

60 Sobrino, J. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. *Op. cit.*, pp. 36-37.

61 Francisco. *Exortação Apostólica Gaudete et exsultate: Sobre a chamada à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas. 2018, No. 7.

contra el preconcepto y la violencia; los afectos, la fiesta, el compartir la vida etc.

Pero también los lazos de solidaridad se aferran por *afinidad* familiar, comunitaria, sexual, cultural y/o afinidad en el sufrimiento, lo mismo que en *comunidades de fe*, donde se alimenta la esperanza y se encuentra fuerzas para enfrentar las dificultades de la vida en la intimidad con el Señor, en la vida fraterna y en el compromiso con los hermanos necesitados.

También la solidaridad se afianza a través de las *ONG y/o proyectos sociales* que reúnen personas, fortalecen los lazos entre ellas y a través de actividades lúdicas, artísticas, económicas, sociales y religiosas, en las que se atienden las necesidades y los derechos fundamentales, se recupera la autoestima de las personas, se liberan sus energías y capacidades creativas para soñar y rehacer la vida<sup>62</sup>.

Ciertamente, hay mucha ambigüedad en todo esto —¿y dónde no hay ambigüedad?—, pero estas formas y estos espacios de solidaridad, con todas sus contradicciones, han sido fuente de vida y de esperanza para mucha gente. Si son potencializadas social y políticamente, pueden ayudar a avanzar mucho en la lucha y en la conquista de los derechos.

(3) En tercer lugar, las *luchas y organizaciones populares*. Tanto en sus formas más clásicas e institucionales, como sindicatos, cooperativas, asociaciones, organizaciones campesinas y obreras, huelgas, movimientos de masa, ocupaciones, etc.; lo mismo que en sus formas más recientes, más o menos puntuales y/o espontáneas:

---

62 Cf. Aquino Júnior, F. “‘Tudo tem jeito. Só não tem jeito para a morte’. A esperança que vem das ruas e dos lixões”. En: *A dimensão socioestrutural do reinado de Deus: Escritos de teologia social*. São Paulo: Paulinas. 2011, pp. 197-212; Aquino Júnior, F. “Entre ruas: fé e esperança de um povo. Espiritualidade da pastoral do povo da rua”. En: *Viver segundo o espírito de Jesus Cristo: Espiritualidade como seguimento*. São Paulo: Paulinas. 2014, pp. 47-58; Santiago, A. (org.). *Esticadores de horizontes: Narrativas juvenis sobre vidas reinventadas*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora. 2017.

nuevos sujetos (indígenas, feministas, LGBT, recolectores de material reciclable, población en situación de calle, estudiantes, comunidades campesinas y de las periferias urbanas, etc.), nuevas formas de organización y movilización (en torno a cuestiones específicas y puntuales, articulación en redes, donde cobra importancia de la emoción y de lo lúdico, la sensibilidad a cuestiones étnico-raciales y de género, las redes sociales, etc.), y nuevos horizontes utópicos que integren mejor las cuestiones económicas, ambientales, étnico-raciales, religiosas, de género, etc.

Estas luchas y organizaciones populares profundizan los lazos de solidaridad, ensanchan los horizontes de la vida y de los derechos, cualifican las estrategias de lucha, articulan, amplían y fortalecen la fuerza de los pequeños y su capacidad de movilizar a la sociedad para hacer valer sus derechos. Por eso el mismo papa Francisco en sus encuentros mundiales con los movimientos populares ha insistido tanto en la importancia de estos movimientos para el proceso de transformación de la sociedad: son portadores de un “torrente de energía moral”, “expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias”, son “sembradores del cambio” y del “viento de promesa que reaviva la esperanza de un mundo mejor”, en fin, son “como una bendición para la humanidad”<sup>63</sup>.

(4) En cuarto lugar, los *partidos políticos de izquierda*. Es un tema complejo, conflictivo y delicado, sobre todo en el contexto actual de crisis mundial de las izquierdas y de las tensiones y divisiones en torno a las experiencias de gobiernos populares en América Latina; un tema que divide a la propia izquierda, los movimientos sociales, la Iglesia de los pobres y los sectores progresistas en general; pero

---

63 Cf. Francisco. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB. 2015; Francisco. *Discurso do Papa Francisco no II Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB. 2015; Francisco. *Discurso do Papa Francisco aos participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares*. Brasília: CNBB. 2016; Aquino Júnior, F. *Organizações populares*. São Paulo: Paulinas. 2018.

es un tema que necesita ser enfrentado con criticidad y creatividad, pues dice respecto a la reglamentación política de la sociedad y eso tiene enormes consecuencias en la vida del pueblo.

En verdad ya no hay espacio para idealismos ingenuos con relación a las posibilidades reales de transformación de la sociedad a través de los partidos y los gobiernos. Las experiencias recientes mostraron los límites institucionales y políticos de su actuación. Tampoco hay espacio para la instrumentalización y cooptación de los movimientos y las organizaciones populares por parte de los partidos y los gobiernos. También aquí, las experiencias recientes mostraron las consecuencias trágicas de esa práctica equivocada y dañosa en muchos sectores de la izquierda.

Pero, eso no puede llevar, en ninguna hipótesis, a una especie de indiferencia partidaria, ni mucho menos a un antipartidismo que sólo favorece a los intereses de las élites. Los partidos y los gobiernos ni son suficientes, ni lo pueden todo, pero son importantes y son necesarios. Y la coyuntura actual exige de la izquierda una autocrítica en relación a las experiencias de gobierno, y osadía y creatividad en la formulación y viabilidad de proyectos y estrategias políticas populares, lo que sólo será posible mediante la unidad de las izquierdas<sup>64</sup> y su disposición para construir y hacer posible un proyecto político de izquierda, centrado en la lucha contra la desigualdad social y económica, en la soberanía popular<sup>65</sup> y en la justicia socio-ambiental<sup>66</sup>.

(5) Finalmente, en quinto lugar, la *articulación continental y mundial de las fuerzas y organizaciones populares*. Ya existen muchas experiencias en ese sentido: partidos, sindicatos, movimientos feministas, movimientos campesinos, movimientos indígenas,

---

64 Cf. Santos, B. *Esquerdas do mundo, uni-vos!* São Paulo: Boitempo. 2018.

65 Cf. Safatle, W. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. *Op. cit.*

66 Cf. Löw, M. *O que é ecosocialismo?* São Paulo: Cortez. 2014.

movimientos de recolectores de material reciclable, movimientos contra la minería, Foro Social Mundial, etc.

En tiempo de globalización del capital y de expansión de la lógica del mercado en las diversas dimensiones y en los diferentes espacios de la vida, es más urgente aun la globalización de la solidaridad y de la lucha por la justicia.

Si la globalización del mercado se hace ‘desde arriba’ y produce exclusión social, injusticia socio-ambiental y cultura de la indiferencia; la globalización de la solidaridad se hace ‘desde abajo’ y va creando posibilidades de vida para los pobres y marginados, ‘rehaciendo’ los vínculos sociales y creando una cultura de la solidaridad, centrada en el bien común y en la justicia socio-ambiental.

En ese sentido, ahora más que nunca es necesario y urgente fortalecer y ampliar los vínculos y las articulaciones entre las diversas fuerzas populares a nivel continental y mundial: partidos de izquierda, movimientos y organizaciones populares, Iglesia de los pobres, etc. No podemos cerrarnos en nuestras regiones, en nuestros movimientos y en nuestras luchas, incluso porque no estamos desconectados del mundo y lo que sucede en lo local está mucho más determinado por factores globales de lo que puede parecer. La injusticia es global y la lucha contra la injusticia tiene que ser también global. Pero como lo global se materializa en lo local o en situaciones particulares concretas, es ahí donde tiene que ser enfrentado.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Hablamos de la importancia de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* y de su incipiente teología de los ‘signos de los tiempos’ en el proceso de recepción del Concilio Vaticano II en Medellín. Hablamos de su concreción en términos de inserción en la realidad latinoamericana y, más concretamente, en términos de

opción por los pobres. E indicamos algunos ecos y/o expresiones actuales (antiguos y nuevos) de los clamores y de las resistencias de los pobres y marginados en nuestro continente, ‘signo de los tiempos’ por excelencia al cual debemos estar muy atentos, con el cual debemos comprometernos y al servicio del cual debemos entregar nuestras vidas.

La pregunta que no admite silencios es: ¿hasta qué punto los pobres y marginados con sus clamores y sus resistencias continúan siendo la mayor preocupación de nuestra Iglesia? Si esto no fue aceptado de manera muy tranquila en Medellín e incluso se fue volviendo cada vez más controvertido en las décadas del 70 y del 80, hoy, a pesar de la insistencia profética del papa Francisco, resulta muy extraño que nuestra Iglesia tenga cosas más ‘importantes’ por cuidar (más ‘religiosas’, más ‘sagradas’, más ‘espirituales’). Aun mas, habría que preguntar hasta qué punto los clamores y las resistencias de los pobres y marginados están en el centro de las preocupaciones y del quehacer teológico en América Latina.

En todo caso, y a modo de conclusión, queremos insistir con Medellín que

no basta reflexionar, conseguir más clarividencia y hablar. Es necesario actuar. La hora actual no dejó de ser la hora de la palabra, pero ya se transformó, con dramática urgencia, en la hora de la acción. Llegó el momento de inventar con imaginación creadora la acción que cabe realizar y que, principalmente, tendrá que ser llevada a cabo con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios<sup>67</sup>.

Importa asumir hoy, con todas las consecuencias teóricas y prácticas, la centralidad de los pobres en la Iglesia: sus vidas, sus clamores, sus esperanzas, sus resistencias y sus luchas. Y conviene recordar e insistir con el papa Francisco que eso “no es una tarea más, sino tal vez la más importante, porque ‘los pobres son los

---

67 CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín. Op. cit.*, p. 88, No. 3.

destinatarios privilegiados del Evangelio”<sup>68</sup>. En sus vidas y en sus muertes, como afirmaba san Romero, está en juego la gloria de Dios en este mundo: “la gloria de Dios es el pobre que viva”<sup>69</sup>. ¡Que vivamos de esa gloria y para esa gloria!

---

68 Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151127\\_kenya-kangemi.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151127_kenya-kangemi.html).

69 Romero, O. “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”. En: Sobrino, J., Martín-Baró, I., y Cardenal, R. *La voz de los sin voz: La palabra viva de Monseñor Romero. Op. cit.*, pp. 181-193, aquí p. 193.



## EL LARGO CAMINAR DE MEDELLÍN A *LAUDATO SI'*<sup>1</sup>

Leonardo Boff\*

Para entender el gran giro eclesial que ocurrió en Medellín<sup>2</sup>, se hace necesario decir una palabra sobre el Concilio Vaticano II, que fue, verdaderamente, lo que Juan XXIII, el ‘Papa bueno’ denominó ‘una primavera para la Iglesia’.

Más que contenidos, el Vaticano II significó y continúa significando un ‘espíritu nuevo’ en la Iglesia, en apertura al mundo, a los valores de la modernidad, como lo serían la autonomía de las realidades terrestres —posteriormente denominada ‘secularización’—, la democracia, los derechos humanos, la libertad religiosa,

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, en torno al arco teológico que ha marcado a la Iglesia latinoamericana desde la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968, hasta la carta encíclica *Laudato Si'*, de Francisco, publicada en 2015. Texto digitalizado por María Elena Bicara.

\* Teólogo brasileño. Nació en 1938. Durate 22 años ha sido profesor de teología sistemática en el Instituto Franciscano de Petrópolis, y de ética, filosofía de la religión y ecología filosófica en la Universidad del Estado de Rio de Janeiro. Ha sido profesor visitante de varias universidades extranjeras y conferencista internacional. Es autor de cerca de cien libros en distintas áreas de la teología, la ética y la ecoteología. Sobre esta última sobresalen sus obras *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (1999); *Opción Tierra: la solución para la Tierra no cae del cielo* (2009); *Cuidar la Tierra, proteger la vida: cómo escapar del fin del mundo* (2010); y, junto con el cosmólogo canadiense Mark Hathawat, *El Tao de la liberación: una ecología de la liberación* (2010), entre otros.

2 Aquí el autor se refiere a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que tuvo lugar en la ciudad colombiana de Medellín, en 1968 (nota de los editores).

el aporte de las ciencias, el diálogo, y la aceptación de las diferencias. Comenzamos a percibir una Iglesia de puertas y ventanas abiertas, y no a la manera de un museo que, como dijo cierta vez el mismo Juan XXIII, ‘es bueno para visitar, pero no para habitar’.

## 1. LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

Tal vez el continente que más se alegró y acogió el espíritu del Vaticano II fue América Latina, incluido el Caribe. El gran efecto que el Concilio produjo en las iglesias latinoamericanas y caribeñas fue ayudarles a descubrir su especificidad, así como la necesidad de concretar ese espíritu en las condiciones reales (sociopolíticas) de nuestros pueblos.

Entonces nuestras iglesias se dieron cuenta que ya no eran ‘iglesias-espejo’ de las viejas iglesias europeas que se implantaron en estas tierras, sino que eran ‘iglesia-fuente’, es decir, iglesias que habían echado raíces en las distintas realidades socioculturales de nuestros pueblos, y que tenían ya su propia reflexión teológico-pastoral, formas populares de vivir el Evangelio y, por lo mismo, un rostro diferente.

De inmediato, la Iglesia latinoamericana y caribeña sintió la necesidad de una ‘recepción’ del Vaticano II que fuera, realmente, una respuesta adecuada a los problemas que teníamos. Ese fue el gran logro de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín, Colombia, entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968.

La Conferencia de Medellín podríamos decir que fue una especie de bautismo para nuestras iglesias, porque iniciaron una ‘caminata’ nueva en la historia. Los obispos que estuvieron allí podrían manifestar, incluso, que, al igual que en el relato de los Hechos de los Apóstoles sobre el Concilio de Jerusalén, “al Espíritu Santo

y a nosotros nos pareció bien”<sup>3</sup> proponernos el siguiente reto: “la misión de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”<sup>4</sup>.

Para estar a la altura de este enorme desafío se tuvo que operar una concretización de las intuiciones del Vaticano II, especialmente de su espíritu, para el momento de transformación que se vivía en todos los rincones del continente. Es así como se percibe el aporte realmente innovador del *Documento final*, con un oído en la realidad sociohistórica y el otro en las decisiones de Medellín, y en los textos y en el espíritu del Concilio.

La Iglesia latinoamericana hizo, entonces, no una duplicación, sino una verdadera traducción del Vaticano II para atender a dos fidelidades: al centro de la fe, en Roma, y a la periferia de nuestros países.

Apuntamos solamente algunos de los elementos más relevantes de esta innovadora recepción del Concilio en nuestro continente latinoamericano y caribeño:

- Si el Vaticano II en general partió de las doctrinas, e hizo deducciones ‘desde arriba’, en la recepción latinoamericana se partió ‘desde abajo’, es decir, desde la realidad concreta, echando mano del método de ver-juzgar-actuar, a través del cual se incorporaron y se asumieron las doctrinas, y se descubrió la importancia de la Palabra revelada.
- Si el Vaticano II habló del mundo moderno ‘desarrollado’, en América Latina se habló del mundo ‘subdesarrollado’, marcado por la miseria y la violencia que Medellín calificó como ‘violencia institucionalizada’. Es aquí donde se

3 Cf. Hch 15, 28.

4 Este es el título de las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

impuso una pregunta impostergable desde la fe: ¿qué respuesta de esperanza podemos dar a nuestros pueblos en nombre del Evangelio de Jesucristo?

- Si el Vaticano II se refirió a la alta dignidad de la persona humana con sus derechos, aquí se contextualizó esa temática desde la situación concreta de los considerados no-personas, a quienes se les había negado sus derechos.
- Si el Vaticano II alabó la ciencia moderna con sus conquistas, desde el subcontinente se denunció cómo esta ciencia se usa como medio de dominación y de explotación de nuestras riquezas, cuya ganancia ha sido apropiada por pequeños grupos nacionales o extranjeros, dejando a nuestros pueblos en la pobreza y en la miseria.
- Si el Vaticano II enfatizó la legítima autonomía de las realidades terrestres, en América Latina se percibió que estas realidades entre nosotros no tienen autonomía, sino que son dominadas por las élites que detentan el poder, el saber y la comunicación.
- Si el Vaticano II se refirió a la educación en general, desde estas tierras se propuso algo específico: crear las condiciones para un desarrollo humano integral, para lo cual “se propuso comprometer a la Iglesia en el proceso de transformación de los pueblos latinoamericanos, fijando muy especialmente su atención en la educación, como un factor básico y decisivo en el desarrollo del continente”<sup>5</sup>. De hecho, el documento de Medellín acogió las grandes líneas de una educación liberadora, nacida de las experiencias de educación popular, a partir del método del educador

---

5 Cf. *Conclusiones de Medellín, Educación*, No. 4, 1.

brasileño Paulo Freire expuesto en sus obras *Pedagogía del oprimido* y *Pedagogía como práctica de libertad*<sup>6</sup>.

- Si el Vaticano II denunció las condiciones de pobreza de la humanidad, en latinoamérica los obispos pontificaron “un sordo clamor [que] brota de millones de personas, pidiendo a sus pastores una liberación que no les viene de ninguna parte”<sup>7</sup>. Se hizo, entonces, un llamado para la Iglesia no solamente fuera solidaria con los pobres, sino que también fuera una Iglesia pobre.

En Medellín están las bases de la opción preferencial por los pobres, que sería explícitamente afirmada en Puebla, en 1979, y constituye el eje fundamental de la teología de la liberación. En el trasfondo de este asunto nos dimos cuenta de una gran contradicción que ha impactado a nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños: somos una cultura nominalmente cristiana y, al mismo tiempo, una sociedad realmente anti-cristiana. En otras palabras, vivimos en medio de falsos cristianos que explotan a sus propios hermanos cristianos y los han empobrecido.

Medellín abrió el camino de nuestras iglesias para su misión liberadora, por la lucha por la justicia social, que es la base de la paz duradera. Este proceso culminó en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida (Brasil), del 13 al 31 de mayo de 2007. En esta Conferencia se rescataron grandes temas, desde el método de ver-juzgar-actuar<sup>8</sup>, como la opción preferencial (no exclusiva) y solidaria (no paternalista) por

6 Referente de la educación liberadora, el método expuesto por Freire en estas dos obras coincidió con la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina y el Caribe a partir de la Conferencia de Medellín. *Educación como práctica de libertad* se publicó en 1967, mientras que *Pedagogía del oprimido* en 1968 (nota de los editores).

7 Cf. *Conclusiones de Medellín, Pobreza*, 14, 2.

8 Cf. *Documento de Aparecida*, No. 19.

los pobres, las comunidades eclesiales de base, y hasta la teología de la liberación. En este itinerario, Medellín se convirtió en una referencia fundacional permanente.

Es justo reconocer que con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se abrió un horizonte nuevo para nuestras iglesias que irradiaron a otras iglesias del llamado ‘tercer mundo’, al punto de producir un Papa que venía del ámbito cultural y eclesial liberador, nacido bajo el impulso de Medellín: el papa Francisco, obispo de Roma y Papa de la Iglesia universal.

Medellín fue, por tanto, un soplo del Espíritu en nuestro continente que posibilitó todo lo que vino después. Este es, seguramente, su significado más trascendente y duradero.

## 2. EL PAPA DE LA RAZÓN CORDIAL

Ahora vamos dar un salto de 47 años, que es el tiempo que separa a la Conferencia de Medellín de la publicación en 2015 de la encíclica *Laudato Si'*, del papa Francisco, ‘sobre el cuidado de la casa común’. Esta encíclica se podría decir que es la culminancia de toda una trayectoria que inició en Medellín, en 1968, con la opción preferencial (no exclusiva, repito) y solidaria (no asistencialista) por los pobres.

Entre estos dos periodos nos hemos dado cuenta que entre los pobres debíamos ubicar un ‘gran pobre’ que es nuestra madre Tierra, explotada en todos sus frentes por el propio ser humano, consumista y ajeno al cuidado. Necesitábamos una ecoteología de la liberación, y llegó con esta encíclica que integra el grito de la Tierra con el grito de los pobres<sup>9</sup>.

Con todo, antes de hacer una reflexión sobre la encíclica quiero anteponer una dimensión muy importante de este Papa: su sensibilidad, ternura y cordialidad.

---

9 Cf. *Laudato Si'*, No. 49.

El papa Francisco muestra con su vida y su práctica una gran libertad interior y, simultáneamente, una inmensa ternura hacia los pobres y los más vulnerables. Sabe unir la ternura y el vigor, que son características personales de san Francisco de Asís que en el obispo de Roma han ganado una elocuente actualidad.

Se trata de una persona de gran entereza. Su actitud serena y fuerte muestra que ha realizado una síntesis personal significativa entre su ser profundo y su yo consciente. Es lo que se espera de un líder, sobre todo religioso. Evoca al mismo tiempo levedad y seguridad, y crea una áurea de espiritualidad.

Francisco rescató la razón cordial, dimensión indispensable para una ecología integral. La mayoría de los cristianos están cansados de doctrinas y se muestran escépticos ante las campañas contra los enemigos reales o imaginarios de la fe. Todos estamos impregnados hasta la médula de la razón intelectual, funcional, analítica y ‘eficiente’.

Pero ahora viene alguien que en todo momento habla desde el corazón, como lo hizo en su discurso a la comunidad (*favela*) de Varginha, cuando estuvo en Brasil<sup>10</sup>, o en la isla de Lampedusa, donde desembarcan refugiados provenientes de África<sup>11</sup>. En *Laudato Si'* el tema del corazón atraviesa toda la encíclica inspirado por san Francisco de Asís que tenía un “corazón universal”, como lo menciona en la introducción<sup>12</sup>.

En el corazón es donde mora el sentimiento profundo del cuidado por los demás y el amor a Dios. Sin el corazón las doctrinas son frías y no suscitan ninguna pasión. Ante los sobrevivientes

10 El 25 de julio de 2013, en el marco de la Jornada Mundial de la Juventud, Francisco visitó la *favela* de Varginha, en Río de Janeiro (nota de los editores).

11 La visita de Francisco a Lampedusa se produjo el 8 de julio de 2013, una pequeña isla del sur de Sicilia, fue el primer viaje oficial del Papa fuera de Roma (nota de los editores).

12 *Laudato Si'*, No. 10.

venidos desde África, Francisco confesó que “somos una sociedad que ha olvidado la experiencia de llorar, de ‘sufrir con’: la globalización de la indiferencia nos ha quitado la capacidad de llorar”, y sentenció con sabiduría que “la medida de la grandeza de una sociedad viene dada por la forma como trata a los más necesitados”<sup>13</sup>. Según esta medida, la sociedad global se vislumbra de ‘baja estatura’, anémica y cruel.

La razón cordial es más eficaz en la presentación de la utopía de Jesús de Nazaret que cualquier doctrina erudita y ha convertido a su principal heraldo, Francisco de Roma, en una figura tan fascinante como la de Francisco de Asís. Ambos llegan al corazón de los cristianos y de otras personas.

Al llegar a este punto, y antes de entrar directamente a hacer algunos comentarios sobre ‘el cuidado de la casa común’, me permito presentar una serie de presupuestos que hacen parte de la encíclica *Laudato Si'*.

### 3. LA RAÍZ ÚLTIMA DE LA CRISIS ECOLÓGICA: LA RUPTURA DE LA RE-LIGACIÓN UNIVERSAL

Las causas que han llevado a la crisis ecológica son muchas, pero tenemos que llegar a la última: la ruptura permanente de la ‘re-ligación’ básica que el ser humano ha introducido, alimentada y perpetuada en el conjunto del universo y con el Creador.

Tocamos aquí una dimensión profundamente misteriosa y trágica de la historia humana y universal. La tradición judeocristiana llama a esa frustración fundamental ‘pecado del mundo’, y la teología, siguiendo a san Agustín, quién inventó esta expresión, lo ha llamado ‘pecado original’ o ‘caída original’. Lo original aquí no

---

13 Cf. Francisco. *Homilía en el Campo de deportes ‘Arena’ durante su visita a Lampedusa*, el 8 de julio de 2013. Disponible en: [https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130708\\_omelia-lampedusa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html).

tiene nada que ver con los orígenes históricos de este anti-fenómeno –por lo tanto, con el ayer–, sino con lo que es originario en el ser humano que afecta su fundamento y sentido radical –por lo tanto, con el ahora de su condición humana–.

Este pecado tampoco puede ser reducido a una mera dimensión moral o a un acto fallido del ser humano. Se refiere, sí, a una actitud globalizadora, es decir, a una subversión de todas sus relaciones. Se trata, por tanto, de una dimensión ontológica que concierne al ser humano, entendido como un nudo de relaciones. Ese nudo se encuentra distorsionado y viciado, perjudicando todos los tipos de relación.

Es importante enfatizar aquí que el pecado original es una interpretación de una experiencia fundamental, una respuesta a un enigma desafiante. Por ejemplo, existe el esplendor de un cerezo en flor en Japón y simultáneamente un tsunami en Fukushima que arrasa todo. Existe una Madre Teresa de Calcuta que salva moribundos de las calles y un Hitler que envía a seis millones de judíos a las cámaras de gas. ¿Por qué esta contradicción? Los filósofos y los teólogos han venido esforzándose en encontrar una respuesta, pero hasta hoy no la han logrado.

Sin entrar en las muchas interpretaciones posibles, asumimos una que va ganado cada vez más el consenso de los pensadores religiosos: la ‘impenitencia’ como momento del proceso evolutivo. Dios no creó el universo terminado de una vez, no estamos, por tanto, ante un acontecimiento pasado, rotundamente perfecto. Se desencadenó un proceso abierto y perfectible que haría su camino hacia formas cada vez más complejas, sutiles y perfectas. Esperamos que un día llegue a su punto Omega.

Desde este punto de vista, la ‘impenitencia’ no es un defecto sino una marca de la evolución. No traduce el ‘designio último de Dios sobre su creación’, sino un momento dentro de un inmenso proceso. El paraíso terrestre no significa ‘nostalgia’ o ‘*saudade*’ de

una edad de oro perdida, sino la promesa de un futuro que está por venir. La primera página de las Escrituras es, en verdad, la última. Viene al comienzo como una especie de maqueta del futuro, para que los lectores y las lectoras se llenen de esperanza acerca del fin bueno de toda la creación.

San Pablo veía la condición decadente de la creación como un sometimiento “a la vanidad” (*mataiotes*), no por causa del ser humano, sino por causa de Dios mismo. El sentido exegético de “vanidad” apunta al proceso de maduración. La naturaleza aún no ha alcanzado su madurez, su plenitud.

Por eso, la fase actual se encuentra lejos todavía de la meta a ser alcanzada. De ahí que “toda la creación hasta el presente gime y sufre dolores de parto”<sup>14</sup>. El ser humano participa de este proceso de maduración gimiendo también<sup>15</sup>. La creación entera espera ansiosa la plena maduración de los hijos e hijas de Dios, pues entre ellos y el resto de la creación existe una profunda interdependencia y re-ligación. Cuando eso ocurra, la creación llegará también a su madurez. En palabras del apóstol, “participará de la gloriosa libertad de los hijos e hijas de Dios”<sup>16</sup>.

De este modo se realizará el designio último de Dios. Entonces, solamente en ese momento, Dios podrá proferir la esperada palabra: “y vio que todo era bueno”<sup>17</sup>. Ahora, estas palabras son profecías y promesas para el futuro, porque no todo es bueno. Bien dijo el filósofo Ernst Bloch (1885-1977), autor de *El principio esperanza*, “el génesis está al final y no al comienzo”.

El atraso del ser humano en madurar implica un atraso de la creación. Asimismo, su avance conlleva a un avance de la

---

14 Rm 8, 22.

15 Cf. Rm 8, 23.

16 Rm 8, 20.

17 Cf. Gn 1, 4; 10; 12; 18; 21; 25; 31.

totalidad. Él puede ser un instrumento de liberación o, paradójicamente, una traba del proceso evolutivo. Y aquí reside el drama: la evolución cuando llega al nivel humano alcanza el estadio de la conciencia y de la libertad. El ser humano fue creado creador y, en este sentido, puede intervenir en la naturaleza para el bien, cuidando de ella, o para el mal, devastándola.

Todo comenzó, probablemente, desde el surgimiento del *homo habilis* hace 2,7 millones de años, cuando el ser humano creó los instrumentos con los cuales intervenía en la naturaleza sin respetar sus ritmos. Al principio podía ser solamente un acto, pero la repetición generó una actitud de falta de cuidado. En vez de estar junto con las cosas, conviviendo, se puso por encima de ellas, dominando. Y esta situación ha ido en *crescendo* hasta nuestros días.

De este modo, el ser humano rompió con la solidaridad natural entre todos los seres; contradijo el designio del Creador, que quiso al ser humano como co-creador y que, mediante su genio, completara la creación perfectible. Pero en lugar de esto, el ser humano se puso en el lugar de Dios; por la fuerza de la inteligencia y de la voluntad se sintió un ‘pequeño dios’, y asumió comportamientos como si de verdad fuera Dios.

Esta es la gran ruptura con la naturaleza y con el Creador que subyace a la crisis ecológica. El problema está en el tipo de ser humano que se forjó en la historia, más como una “fuerza geofísica de destrucción” (E. Wilson) y, como afirman algunos, introdujo una nueva era geológica, el ‘antropoceno’, ante la cual la gran amenaza a la vida es el ser humano, en lugar de constituirse en un factor de cuidado y preservación.

La cura reside en la re-ligación con todas las cosas. No necesariamente el ser humano ha de ser más religioso, sino más humilde, sintiéndose parte de la naturaleza, más responsable de su sostenibilidad y más cuidadoso con todo lo que hace. Necesita volver a la

Tierra de la cual se ha exiliado y sentirse su guardián, su cuidador. Entonces el contrato natural será rehecho.

Y si además se abre al Creador, saciará su sed infinita y obtendrá como fruto la paz. En la bella definición de la *Carta de la Tierra* la paz “es la plenitud, creada por relaciones correctas consigo mismo, con otras personas, otras culturas, otras vidas, con la Tierra y con el Todo, del cual somos parte”<sup>18</sup>.

#### 4. LA ‘CARTA MAGNA’ DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL: GRITO DE LA TIERRA, GRITO DE LOS POBRES

El significado de la encíclica *Laudato Si’* es tan importante para la Iglesia e incluso para la humanidad, que podemos decir que representa la ‘carta magna’ de la ecología integral.

Es la primera vez que un Papa aborda el tema de la ecología, no en el sentido de una ‘encíclica verde’ sino de una encíclica sobre la ecología integral y, por tanto, va más allá de la cuestión ambiental.

La gran sorpresa de *Laudato Si’* es que elabora el tema dentro del nuevo paradigma ecológico, cosa que ningún documento oficial de la Organización de las Naciones Unidas había hecho hasta el momento. Además, la encíclica fundamenta su discurso con los datos seguros provenientes de las ciencias de la vida y de la Tierra.

El papa Francisco lee estos datos afectivamente —con inteligencia sensible o cordial—, pues discierne que detrás de ellos se esconden verdaderos dramas humanos y mucho sufrimiento también por parte de la madre Tierra. La situación actual es grave, pero el obispo de Roma siempre encuentra razones para la esperanza y para confiar en que el ser humano puede encontrar soluciones viables. Veamos, a continuación, algunos de los elementos más sobresalientes de esta ‘carta magna’ de la ecología integral.

---

18 Cf. *Carta de la Tierra*, No. 16, f.

## 4.1 UNA ENCÍCLICA PARA TODA LA HUMANIDAD

En *Laudato Si'* Francisco vincula a los Papas que le precedieron, como Juan Pablo II y Benedicto XVI, citándolos con frecuencia. Sin embargo, hay algo absolutamente nuevo: el texto se inscribe dentro de la colegialidad, pues valora las contribuciones de decenas de conferencias episcopales del mundo entero, desde la de Estados Unidos hasta las de Alemania, Brasil, Patagonia-Comahue y Paraguay.

También acoge las contribuciones de otros pensadores, entre los que se encuentran los católicos Pierre Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Dante Alighieri, su maestro argentino Juan Carlos Scannone, el protestante Paul Ricoeur y el musulmán sufi Ali Al-Khawwas.

Por otra parte, los destinatarios no son únicamente los cristianos, sino todos los humanos, pues todos somos habitantes de la 'casa común' —palabra preferida por el Papa— y sufrimos las mismas amenazas.

En este sentido, el papa Francisco no escribe en calidad de maestro y doctor de la fe, sino como un pastor celoso que cuida de la 'casa común' y de todos los seres —no sólo de los humanos— que habitan en ella.

Un elemento merece ser destacado, pues revela la *forma mentis* (la manera de organizar su pensamiento) del papa Francisco: es deudor de la experiencia pastoral y teológica de las iglesias latinoamericanas que a la luz de los documentos del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968), Puebla (1979) y Aparecida (2007), hicieron una opción por los pobres, contra la pobreza y a favor de la liberación.

#### 4.2 LA CARACTERÍSTICA LATINOAMERICANA DEL TEXTO

La redacción y el tono de la encíclica son típicos del papa Francisco y de la ‘cultura ecológica’ que ha acumulado, pero también se puede decir que muchas expresiones y modos de hablar remiten a lo que viene siendo pensado y escrito principalmente en América Latina.

Los temas de la ‘casa común’, de la ‘madre Tierra’, del ‘grito de la Tierra y del grito de los pobres’, del ‘cuidado’, de la ‘interdependencia entre todos los seres’, de los ‘pobres y vulnerables’, del ‘cambio de paradigma’, del ‘ser humano como Tierra’ que siente, piensa, ama y venera, de la ‘ecología integral’ entre otros, son recurrentes entre nosotros.

Asimismo, la estructura de la encíclica obedece al ‘ritual’ metodológico usado por nuestras iglesias y por la reflexión teológica ligada a la práctica liberadora, ahora asumida y consagrada por el Papa: ver, juzgar, actuar y celebrar.

Comienza revelando su principal fuente de inspiración, san Francisco de Asís, al que llama “ejemplo por excelencia de cuidado y de una ecología integral”<sup>19</sup>, quien mostró una atención especial por los más pobres y abandonados<sup>20</sup>, “porque cualquier criatura era una hermana, unida a él, con lazos de cariño; por eso se sentía llamado a cuidar todo lo que existe”<sup>21</sup>.

---

19 *Laudato Si'*, No. 10.

20 Cf. *Laudato Si'*, nn. 10; 66.

21 *Laudato Si'*, No. 11.

## 4.3 LA LECTURA DEL PAPA DE LA REALIDAD ACTUAL: EL VER

Francisco empieza con el ‘ver’: lo que le está pasando a nuestra casa<sup>22</sup>. Afirma el Papa: “basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común”<sup>23</sup>.

En esta parte incorpora los datos más consistentes referentes a los cambios climáticos<sup>24</sup>, la cuestión del agua<sup>25</sup>, la erosión de la biodiversidad<sup>26</sup>, el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación de la vida social<sup>27</sup>, denuncia la alta tasa de iniquidad planetaria que afecta a todos los ámbitos de la vida<sup>28</sup>, siendo los pobres las principales víctimas<sup>29</sup>.

En esta parte hay una frase que nos remite a la reflexión hecha en América Latina:

Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres<sup>30</sup>.

Después añade que “el gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo”<sup>31</sup>. Esto es absolutamente coherente, pues al principio ha dicho que “nosotros somos

---

22 Cf. *Laudato Si'*, nn. 11-61.

23 *Laudato Si'*, No. 61.

24 Cf. *Laudato Si'*, nn. 20-22.

25 Cf. *Laudato Si'*, nn. 27-31.

26 Cf. *Laudato Si'*, nn. 32-42.

27 Cf. *Laudato Si'*, nn. 43-47.

28 Cf. *Laudato Si'*, nn. 48-52.

29 Cf. *Laudato Si'*, No. 48.

30 *Laudato Si'*, No. 49.

31 *Laudato Si'*, No. 53.

Tierra”<sup>32</sup>, muy en la línea del gran cantor y poeta indígena argentino Atahualpa Yupanqui: “el ser humano es Tierra que camina, que siente, que piensa y que ama”.

Condena la propuesta de internacionalización de la Amazonía que “solamente serviría a los intereses económicos de las multinacionales”<sup>33</sup>, al tiempo que hace una afirmación de gran vigor ético: “es gravísima iniquidad obtener importantes beneficios haciendo pagar al resto de la humanidad, presente y futura, los altísimos costos de la degradación ambiental”<sup>34</sup>.

Con tristeza reconoce: “nunca habíamos maltratado y lastimado a nuestra ‘casa común’ como en los dos últimos siglos”<sup>35</sup>. Frente a esta ofensiva humana contra la madre Tierra que, como ya mencioné, muchos científicos han denunciado como la inauguración de una nueva era geológica —el antropoceno—, lamenta la debilidad de los poderes de este mundo que, engañados, “piensan que todo puede continuar como está”, como coartada para “mantener sus hábitos autodestructivos”<sup>36</sup> con “un comportamiento que parece suicida”<sup>37</sup>.

Sin embargo, con prudencia reconoce la diversidad de opiniones<sup>38</sup> y que “no hay una única vía de solución”<sup>39</sup>. Con todo, “es cierto que el sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista porque hemos dejado de pensar en los fines de la

32 *Laudato Si'*, No. 2; cf. Gn 2,7.

33 *Laudato Si'*, No. 38.

34 *Laudato Si'*, No. 36.

35 *Laudato Si'*, No. 53.

36 *Laudato Si'*, No. 59.

37 *Laudato Si'*, No. 55.

38 Cf. *Laudato Si'*, nn. 60-61.

39 *Laudato Si'*, No. 60.

acción humana”<sup>40</sup> y nos hemos perdido en la construcción de medios destinados a la acumulación ilimitada a costa de la injusticia ecológica (degradación de los ecosistemas) y de la injusticia social (empobrecimiento de las poblaciones).

La humanidad simplemente “ha defraudado las expectativas divinas”<sup>41</sup>. El desafío urgente, entonces, consiste en “proteger nuestra ‘casa común’”<sup>42</sup>, y para eso necesitamos, citando al papa Juan Pablo II: “una conversión ecológica global”<sup>43</sup>, “una cultura del cuidado que impregne toda la sociedad”<sup>44</sup>.

#### 4.4 LA LECTURA CIENTÍFICA Y TEOLÓGICA: EL JUZGAR

Realizada la dimensión del ‘ver’, se impone ahora la dimensión del ‘juzgar’. Este juzgar es planteado en dos vertientes, una científica y otra teológica. Veamos la científica, en primer lugar.

La encíclica dedica todo el tercer capítulo al análisis “de la raíz humana de la crisis ecológica”<sup>45</sup>. Aquí el Papa se propone analizar la tecnociencia sin prejuicios, acogiendo lo que ha traído de “cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano”<sup>46</sup>. Pero este no es el problema. La crisis emerge cuando se independiza, sometiendo a la economía, la política y la naturaleza con miras a la acumulación de bienes materiales<sup>47</sup>.

---

40 *Laudato Si'*, No. 61.

41 *Ibidem*.

42 *Laudato Si'*, No. 13.

43 *Laudato Si'*, No. 5.

44 *Laudato Si'*, No. 231.

45 Cf. *Laudato Si'*, nn. 101-136.

46 *Laudato Si'*, No. 103.

47 Cf. *Laudato Si'*, No. 109.

La tecnociencia parte de una suposición equivocada que es la “disponibilidad infinita de los bienes del planeta”<sup>48</sup>, cuando sabemos que ya hemos tocado los límites físicos de la Tierra y que gran parte de los bienes y servicios no son renovables. La tecnociencia se ha vuelto tecnocracia, una verdadera dictadura con su lógica férrea de dominio sobre todo y sobre todos<sup>49</sup>.

La gran ilusión, hoy dominante, reside en creer que con la tecnociencia se pueden resolver todos los problemas ecológicos. Esta es una idea engañosa porque “implica aislar las cosas que están siempre conectadas”<sup>50</sup>. En realidad, “todo está relacionado”<sup>51</sup>, “todo está en relación”<sup>52</sup>. Se trata de una afirmación que recorre todo el texto de la encíclica como un ritornelo, pues es un concepto-clave del nuevo paradigma contemporáneo. El gran límite de la tecnocracia está en el hecho de “fragmentar los saberes y perder el sentido de totalidad”<sup>53</sup>. Lo peor es “no reconocer el valor propio de cada ser e incluso negar un valor peculiar al ser humano”<sup>54</sup>.

El valor intrínseco de cada ser, por minúsculo que sea, está destacado de manera permanente en la encíclica<sup>55</sup>, como lo hace la *Carta de la Tierra*. Al negar ese valor intrínseco estamos impidiendo que “cada ser comunique su mensaje y dé gloria a Dios”<sup>56</sup>.

La mayor desviación producida por la tecnocracia es el antropocentrismo. Este supone ilusoriamente que las cosas solo tienen

---

48 *Laudato Si'*, No. 106.

49 Cf. *Laudato Si'*, No. 108.

50 *Laudato Si'*, No. 111.

51 *Laudato Si'*, No. 117.

52 *Laudato Si'*, No. 120.

53 *Laudato Si'*, No. 110.

54 *Laudato Si'*, No. 118.

55 Cf. *Laudato Si'*, No. 69.

56 *Laudato Si'*, No. 33.

valor en la medida en que se ordenan al uso humano, olvidando que su existencia vale por sí misma<sup>57</sup>. Si es verdad que todo está en relación, entonces “nosotros los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas y nos unimos con tierno cariño al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra”<sup>58</sup>. ¿Cómo podemos pretender dominarlos y verlos bajo la óptica estrecha de la dominación?

Todas las “virtudes ecológicas”<sup>59</sup> se pierden por la voluntad de poder como dominación de los otros y de la naturaleza. Vivimos una angustiante “pérdida del sentido de la vida y del deseo de vivir juntos”<sup>60</sup>. Sobre este asunto, Francisco cita algunas veces al teólogo italo-alemán Romano Guardini (1885-1968), uno de los más leídos a mediados del siglo pasado, quien escribió un libro crítico contra las pretensiones de la modernidad<sup>61</sup>.

La otra vertiente del juzgar es de corte teológico. Sobre este asunto, la encíclica reserva un buen espacio al ‘Evangelio de la Creación’<sup>62</sup>. Parte de la justificación del aporte de las religiones y del cristianismo, pues de cara a la crisis global, cada instancia debe, con su capital religioso, contribuir al cuidado de la Tierra<sup>63</sup>. No insiste en las doctrinas sino en la sabiduría presente en los distintos caminos espirituales.

El cristianismo prefiere hablar de creación en vez de naturaleza, pues la “creación tiene que ver con un proyecto de amor de

---

57 *Ibidem*.

58 *Laudato Si'*, No. 92.

59 *Laudato Si'*, No. 88.

60 *Laudato Si'*, No. 110.

61 Cf. *Laudato Si'*, No. 105. Nota 83: Guardini, R. *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg: s.e. 19659, p. 87; *El ocaso de la Edad Moderna*. Madrid: s.e. 1958, pp. 111-112.

62 Cf. *Laudato Si'*, nn. 62-100.

63 Cf. *Laudato Si'*, No. 62.

Dios”<sup>64</sup>. El Papa cita, más de una vez, un bello texto del libro de la Sabiduría<sup>65</sup> donde aparece claro que “la creación pertenece al orden del amor”<sup>66</sup> y que Dios es “el Señor amante de la vida”<sup>67</sup>.

El texto se abre a una visión evolucionista del universo sin usar esa palabra. Hace un circunloquio al referirse al universo “compuesto por sistemas abiertos que entran en comunión unos con otros”<sup>68</sup>. Utiliza los principales textos que ligan a Cristo encarnado y resucitado con el mundo y con todo el universo, haciendo sagrada la materia y toda la Tierra<sup>69</sup>. Y en este contexto cita a Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)<sup>70</sup> como precursor de esta visión cósmica.

El hecho de que Dios-Trinidad sea relación de divinas personas tiene como consecuencia que todas las cosas en relación sean resonancias de la Trinidad divina<sup>71</sup>.

Citando al Patriarca Ecuménico de la Iglesia ortodoxa, Bartolomeo, “reconoce que los pecados contra la creación son pecados contra Dios”<sup>72</sup>. De ahí la urgencia de una conversión ecológica colectiva que rehaga la armonía perdida.

La encíclica concluye esta parte acertadamente: “el análisis mostró la necesidad de un cambio de rumbo... debemos salir

---

64 *Laudato Si'*, No. 76.

65 Cf. Sb 11, 24.

66 *Laudato Si'*, No. 77.

67 Sb 11, 26.

68 *Laudato Si'*, No. 79.

69 Cf. *Laudato Si'*, No. 83.

70 Cf. *Laudato Si'*, No. 83. Nota 53

71 Cf. *Laudato Si'*, No. 224.

72 *Laudato Si'*, No. 7.

de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo”<sup>73</sup>. No se trata de una reforma, sino, como dice la *Carta de la Tierra*, de buscar “un nuevo comienzo”<sup>74</sup>. La interdependencia de todos con todos nos lleva a pensar “en un solo mundo con un proyecto común”<sup>75</sup>.

Ya que la realidad presenta múltiples aspectos, todos íntimamente relacionados, el papa Francisco propone una “ecología integral” que va más allá de la ecología ambiental a la que estamos acostumbrados<sup>76</sup>. Ella cubre todos los campos, el ambiental, el económico, el social, el cultural y también la vida cotidiana<sup>77</sup>. Nunca olvida a los pobres que testimonian también su forma de ecología humana y social viviendo lazos de pertenencia y de solidaridad los unos con los otros<sup>78</sup>.

#### 4.5 LA LECTURA DE LAS PRÁCTICAS: EL ACTUAR

El tercer paso metodológico es el ‘actuar’. En esta parte la encíclica se atiene a los grandes temas de la política internacional, nacional y local<sup>79</sup>. Subraya la interdependencia de lo social y de lo educacional con lo ecológico y, lamentablemente, constata las dificultades que trae el predominio de la tecnocracia, dificultando los cambios que se requieren para poner freno a la voracidad de acumulación y del consumo, a fin de que se pueda inaugurar ‘lo nuevo’<sup>80</sup>.

73 *Laudato Si'*, No. 163.

74 *Laudato Si'*, No. 207.

75 *Laudato Si'*, No. 164.

76 Cf. *Laudato Si'*, No. 137.

77 Cf. *Laudato Si'*, nn. 147-148.

78 Cf. *Laudato Si'*, No. 149.

79 Cf. *Laudato Si'*, nn. 164-181.

80 Cf. *Laudato Si'*, No. 141.

El Papa retoma el tema de la economía y de la política que deben servir al bien común y a crear condiciones para una plenitud humana posible<sup>81</sup>. Vuelve a insistir en el diálogo entre la ciencia y la religión, como viene siendo sugerido por el gran biólogo Edward O. Wilson<sup>82</sup>. Todas las religiones “deben buscar el cuidado de la naturaleza y la defensa de los pobres”<sup>83</sup>.

También en el aspecto del ‘actuar’ desafía a la educación en el sentido de crear una “ciudadanía ecológica”<sup>84</sup> y un nuevo estilo de vida, asentado sobre el cuidado, la compasión, la sobriedad compartida, la alianza entre la humanidad y el ambiente, puesto que están umbilicalmente ligados la corresponsabilidad por todo lo que existe y vive, y por nuestro destino común<sup>85</sup>.

Al llegar a este punto, no vamos a detallar aspectos prácticos de la encíclica, pues esto nos llevaría lejos, superando los límites de este espacio.

## 2.6 EL CELEBRAR: UNA ESPIRITUALIDAD ECOLÓGICA

Finalmente, el momento de ‘celebrar’. La celebración se realiza en un contexto de “conversión ecológica”<sup>86</sup> que implica una “espiritualidad ecológica”<sup>87</sup>. Esta se deriva no tanto de las doctrinas teológicas sino de las motivaciones que la fe suscita para

---

81 Cf. *Laudato Si'*, nn. 189-198.

82 Cf. Wilson, E. *La creación: salvemos la vida en la Tierra*. Madrid: Katz, 2008.

83 *Laudato Si'*, No. 201.

84 *Laudato Si'*, No. 211.

85 *Laudato Si'*, nn. 203-208.

86 *Laudato Si'*, No. 216.

87 *Ibidem*.

cuidar de la ‘casa común’ y “alimentar una pasión por el cuidado del mundo”<sup>88</sup>.

Tal vivencia es antes que nada una ‘mística’ que moviliza a las personas a vivir el equilibrio ecológico, “el interior consigo mismo, el solidario con los otros, el natural con todos los seres vivos y el espiritual con Dios”<sup>89</sup>. Ahí aparece como verdadero que ‘lo menos es más’ y que podemos ser felices con poco.

En el sentido de la celebración “el mundo es algo más que un problema a resolver, es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza”<sup>90</sup>. En este sentido, es claro que el espíritu tierno y fraterno de san Francisco de Asís atraviesa todo el texto de la encíclica *Laudato Si’*.

La situación actual no significa una tragedia anunciada, sino un desafío para que cuidemos de la ‘casa común’ y los unos de los otros. Hay en el texto levedad, poesía y alegría en el Espíritu, así como una indestructible esperanza en que si grande es la amenaza, mayor aún es la oportunidad de solución de nuestros problemas ecológicos.

Francisco termina poéticamente, “más allá del sol”, con estas palabras: “caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten la alegría de la esperanza”<sup>91</sup>.

Me gustaría concluir con las palabras finales de la *Carta de la Tierra* que el mismo Papa cita:

Que nuestro tiempo se recuerde por despertar a una nueva reverencia ante la vida, por la firme resolución de alcanzar la

---

88 *Ibidem*.

89 *Laudato Si’*, No. 210.

90 *Laudato Si’*, No. 12.

91 *Laudato Si’*, No. 244.

sostenibilidad, por acelerar la lucha por la justicia y la paz, y por la alegre celebración de la vida<sup>92</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN: PRESERVAR LA PERSPECTIVA SINGULAR DEL PAPA, LA ECOLOGÍA INTEGRAL

Como conclusión y resumiendo las perspectivas anteriores, cabe decir que el papa Francisco nos ha dejado un legado lleno de desafíos que tenemos que asumir. Él ha realizado un enorme cambio en el discurso ecológico mundial al pasar de la ecología ambiental a la ecología integral, como hemos referido anteriormente.

Existe el peligro de que esta visión integral sea asimilada dentro del discurso ambiental habitual, sin darnos cuenta de que todas las cosas, saberes e instancias están interligadas. Es decir, el calentamiento global tiene que ver con la furia industrialista; la pobreza de buena parte de la humanidad está relacionada con el modo de producción, distribución y consumo; la violencia contra la Tierra y los ecosistemas deriva del paradigma de dominación de la naturaleza y de los pueblos, que está en la base de nuestra civilización hegemónica desde hace ya tres siglos.

El antropocentrismo es consecuencia de la comprensión ilusoria de que somos dueños de las cosas y que ellas solo tienen sentido en la medida en que sirven para nuestro disfrute.

Esa cosmología (conjunto de ideas, valores, proyectos, sueños e instituciones) ha llevado al Papa a denunciar lo que ya citamos anteriormente: “nunca hemos ofendido y maltratado a nuestra casa común como en los dos últimos siglos”<sup>93</sup>.

¿Cómo superar esa ruta peligrosa? El Papa responde: “con un cambio de rumbo” y, todavía más, con la disposición de “delinear

---

92 *Laudato Si'*, No. 207.

93 *Laudato Si'*, No. 53.

grandes caminos de diálogo que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo”<sup>94</sup>.

Si no hacemos nada, podremos estar caminando rumbo a lo peor. Pero el Papa confía en la capacidad creativa de los seres humanos, pues juntos podremos formular el gran ideal: “un solo mundo en un proyecto común”<sup>95</sup>.

Bien distinta es la visión imperante e imperial presente en la mente de quienes controlan las finanzas y los rumbos de las políticas mundiales: “un solo mundo y un solo imperio” ha sido la expresión del Pentágono de los Estados Unidos.

Para enfrentar los múltiples aspectos críticos de nuestra situación el Papa propone la ecología integral. Y le da el fundamento correcto:

Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales<sup>96</sup>.

El presupuesto teórico se deriva de la nueva cosmología, de la astrofísica, de la física cuántica, de la nueva biología, en una palabra, del nuevo paradigma contemporáneo que implica la teoría de la complejidad y del caos (destrutivo y generativo). En esa visión, lo repetía uno de los fundadores de la física cuántica, Werner Heisenberg, “todo tiene que ver con todo en todos los puntos y en todos los momentos; todo es relación y nada existe fuera de la relación”.

---

94 *Laudato Si'*, No. 163.

95 *Laudato Si'*, No. 164.

96 *Laudato Si'*, No. 137.

Esta lectura la repite el Papa innumerables veces, formando el *tonus firmus* de sus exposiciones. Seguramente la más bella y poética de las formulaciones la encontramos en el No. 92 de *Laudato Si'*:

Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra<sup>97</sup>.

Este nuevo paradigma, verdaderamente una nueva cosmología, existe desde hace ya casi un siglo, pero nunca logró imponerse en la política y en la orientación de los problemas sociales y humanos. Todos seguimos siendo rehenes del viejo paradigma y de la vieja cosmovisión que aíslan los problemas y buscan una solución específica para cada uno, sin darse cuenta de que esa solución puede ser dañina para otro de los problemas.

Por ejemplo, el problema de la infertilidad de los suelos se resuelve con nutrientes químicos que, a su vez, penetran en la tierra y alcanzan el nivel freático de las aguas de los acuíferos envenenándolos. Los animales beben de esta agua y nosotros comemos de su carne, y así nos dejamos contaminar peligrosamente.

*Laudato Si'* podrá servirnos de instrumento educativo para apropiarnos de esta visión inclusiva e integral. Por ejemplo, como afirma la encíclica,

cuando se habla de 'medio ambiente', se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella<sup>98</sup>.

---

97 *Laudato Si'*, No. 137.

98 *Laudato Si'*, No. 115.

Y continúa dándonos ejemplos convincentes:

Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente<sup>99</sup>.

Si todo es relación, entonces la propia salud humana depende de la salud de la Tierra y de los ecosistemas. Todas las instancias se entrelazan para bien o para mal. Esa es la textura de la realidad, no opaca y rasa, sino compleja y altamente relacionada con todo.

Si pensáramos nuestros problemas nacionales en ese juego de inter-retro-relaciones no tendríamos tantas contradicciones entre los Ministerios y las acciones gubernamentales. El Papa nos sugiere caminos que son certeros y nos pueden sacar de la ansiedad en la que nos encontramos frente a nuestro futuro común.

Teilhard de Chardin tenía razón cuando en los años 30 del siglo pasado escribía: “la era de las naciones ya pasó. La tarea que tenemos por delante, si no perecemos, es construir la Tierra”.

Cuidando la Tierra con tierno y fraterno afecto en el espíritu de san Francisco de Asís y de Francisco de Roma, podremos seguir ‘caminando y cantando’, como concluye la encíclica<sup>100</sup>, llenos de esperanza. Todavía tenemos futuro y vamos a irradiar.

---

99 *Laudato Si'*, No. 137.

100 Cf. *Laudato Si'*, No. 244.



## LA FUERZA DE LOS PEQUEÑOS EN LA BIBLIA<sup>1</sup>

*María Cristina Ventura Campusano\**

### 1. CUESTIONES INICIALES

Al compartir esta reflexión sobre la fuerza de los pequeños y de las pequeñas en la Biblia, lo hago con la conciencia de que no es algo nuevo, sino que me siento parte de las herederas de un tipo de argumentación y quehacer teológico que no solo afirmó el Dios de la historia, sino que entendió que las personas pobres son el centro de esa historia y, por lo tanto, la situación de opresión y empobrecimiento a la que han sido sometidas no son soportables ni tolerables. Una teología que le ha puesto límites a una imagen de Dios fuera de la historia e indiferente a la vida de todos los seres.

Ser parte de esa herencia teológica, la teología de la liberación, me exige acompañar los tiempos y sus cambios, en consecuencia, las formas diferentes en que se hace la teología y se lee la Biblia desde y con los pobres, con sus rostros y cuerpos específicos, sus historias y sus contra-historias, lo dicho y lo no dicho; siempre con el anhelo más profundo, como la mayoría de

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 1° de septiembre de 2018, bajo este mismo título: “la fuerza de los pequeños en la Biblia”.

\* Biblista dominicana. Doctora en ciencias de la religión y en educación con énfasis en mediación pedagógica. Docente investigadora y directora del departamento de investigaciones de la Universidad De La Salle en San José (Costa Rica). Co-coordinadora del Instituto de Estudios sobre Religión y Espiritualidad.

la gente en nuestro continente, de tener una vida feliz y digna, y con la conciencia de que para eso hay que cambiar profundamente muchísimas estructuras.

Leonardo Boff ha afirmado que

50 años atrás se pensaba que, en las sociedades latinoamericanas y caribeñas nos acercábamos a tiempos mejores, más democráticos, de participación; sin embargo, nos encontramos sumergidos en una devastadora crisis socio-político, cultural y ecológica (cientos de conflictos por el derecho a territorios, principalmente, por parte de los pueblos originarios, los campesinos, una creciente vulnerabilidad de la sociedad, violencia contra las mujeres) que traspasa toda América Latina<sup>2</sup>.

Se reconoce el avance que hubo en algunos países. Por ejemplo, en Brasil salieron 40 millones de personas de la miseria, ahora amenazadas por el regreso de las políticas neoliberales. Con todo, América Latina continúa siendo el continente con más desigualdad social, realidad que nos desafía a continuar trabajando por la liberación, a continuar trabajando por y con las personas pobres, aunque

sea difícil apoyar al pobre porque no tiene ventajas, no tiene prestigio. Pero no hay otro camino para crear una humanidad de justicia, de paz, de fraternidad, de globalización de la solidaridad, de civilización del amor, que apoyar a esa gente que es sufrida y oprimida<sup>3</sup>.

Esa gente con rostro, con cuerpo, soy yo y son otras muchas que hacemos un nosotras/os. Por nosotros y nosotras nos animamos a seguir haciendo esa teología que revela y siente a Dios en

---

2 Boff, L. *A 50 años de Medellín*. Conferencia pronunciada el 19 octubre de 2017 en México.

3 Betto, F. “Estoy en la familia dominicana no por virtud sino por vicio”. 2016. Disponible en: [http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/idi\\_for\\_abril\\_2016\\_es.pdf](http://www.op.org/sites/www.op.org/files/public/documents/fichier/idi_for_abril_2016_es.pdf).

medio de sus angustias, pero que, sobre todo, no se rinde y continúa clamando por justicia, territorio, trabajo, salud y por una vida en armonía con la naturaleza. En fin, no se rinde a pesar de la falta de cuidado en todos los sentidos. Y ese no rendirse tiene que ver con muchas miradas, desde muchas miradas.

## 2. LA FUERZA COMO IDENTIDAD CREATIVA DE PEQUEÑOS Y PEQUEÑAS EN LA BIBLIA

La teología de la liberación permitió ver y sentir a Dios que está en la historia de las personas más vulnerables y que, al mismo tiempo, se revela en la creación de todos los seres y el cosmos. Tiene una propuesta de método de lectura de la Biblia basada en el ver, juzgar, actuar. Un método que rompe con un acercamiento intimista del texto y nos lleva por los caminos del diálogo para conocer al texto desde su contexto, pero, sobre todo, para tener presente el desde dónde lo leemos, desde qué lugar social hacemos la lectura.

La Biblia está hecha de palabras, esto es, de expresiones lingüísticas, de experiencias humanas, hechas memorias. Las palabras evocan resonancias específicas en cada lector, determinadas por sus experiencias personales y configuradas por una cosmovisión propia. Por esta razón cada lector recibe un texto de una manera estrictamente personal.

La teología de la liberación posibilitó entender que toda lectura que se hace de la Biblia está coloreada por todas las configuraciones que conforman nuestros pensamientos, sean estas de clase, raza, cultura, religión, pertenencia política, etc.

El lugar en el que nos ubicamos nos permite encontrar en la Biblia los gritos, pero también las fuerzas de las y los pequeños, las personas más vulnerables, aquellas cuyas voces llegan hasta los

oídos de Dios<sup>4</sup>. Se propone hacerlo desde una perspectiva epistemológica compleja, para hacer posible una relación liberadora con el texto bíblico. En este sentido, se proponen y se promueven aprendizajes que se construyen en el mundo y con los otros.

A fin de avanzar en esta propuesta inicial de método liberador de la lectura de la Biblia, se puede afirmar que, por un lado, se motiva a una lectura que se ubica en los espacios vinculares, porque no es una interpretación que se hace de forma aislada, sino con la conciencia de que las interpretaciones son, al mismo tiempo, personales —en el sentido de que son hechas por alguien responsable— y colectivas —en el sentido de que se utiliza un lenguaje que es colectivo—.

Al interpretar un texto hay algo personal, pero también hay un entrenamiento cultural, de tal manera que, la interpretación hecha a partir de una lectura, está invadida no solo por lo exterior a quien lee (en este caso, el texto y su contexto), sino que también por lo que construye al lector o lectora.

Por otra parte, no se hace la lectura para imponer ni imponerse, sino que se genera en forma conjunta, escuchando todas las voces (dentro y fuera) y sus sentires frente al texto, como propuesta que avanza al método con el que comenzamos a hacer teología motivados por la Biblia.

En ese sentido, leer la Biblia para continuar encontrándonos, conociendo, y dejándonos interpelar por la fuerza de las y los pequeños, nos exige hoy, más que nunca, aproximarnos al texto desde nuestros cuerpos, desde nuestro sentir y existir en un mundo tantas veces fragmentado por las desigualdades sociales, las dominaciones culturales, las clasificaciones y desclasificaciones de género, de grupos humanos. Pero también, teniendo presente las predeterminaciones que nos conforman y que conforman a los otros cuerpos dentro y fuera del texto bíblico.

---

4 Cf. Ex 5.

### 3. DESDE EL ENCUENTRO CON EL TEXTO

Es desde esa propuesta epistémica que acabamos de presentar, iniciada en una mirada teológica liberadora, que me dejó impactar por las parteras del libro del Éxodo, concretamente en Ex 1, 8-20. texto trabajado innumeradas veces por estudiosas y estudiosos de la Biblia y, principalmente, leído por las comunidades.

Ex 1, 8-20 pertenece al primer bloque narrativo del libro: Ex 1-15. En este bloque se destacan temas como la opresión del pueblo hebreo en Egipto; la imagen del Dios que escucha el clamor de la opresión; el personaje de Moisés, líder divino del pueblo. Pero, sobre todo, encontramos las primeras mujeres del texto, introduciendo el rol que las mujeres van a desempeñar en los primeros capítulos del libro de Éxodo: la defensa de la vida.

Ahí ubicamos la primera fuerza de quienes están para cumplir las órdenes del faraón. En vista de esto, Jorge Pixley<sup>5</sup> identifica en este primer bloque la presencia de la opresión<sup>6</sup> como proyecto de muerte, y la liberación<sup>7</sup> como proyecto de vida.

Tania Mara Sampaio<sup>8</sup> en su estudio sobre Ex 1-15 no solo reconoce todas las manos que intervienen en la redacción, con sus narrativas fragmentadas, sino que propone leer esos capítulos guiadas por las preguntas sobre las cotidianidades de las personas en sus diferentes experiencias de relaciones. Destaca cómo, específicamente, en el texto que es nuestro objeto de estudio, está presente el control de los cuerpos de los hombres por medio del

5 Cf. Pixley, J. *Éxodo*. São Paulo: Paulinas. 1987.

6 Ex 1,1-2,22.

7 Ex 2,23-13,6.

8 Cf. Sampaio, T. M. "Un Éxodo entre muchos otros Éxodos. La belleza de lo transitorio oscurecida por el discurso de lo permanente". En *Ribla* 23, Pentateuco. Quito: RECUE-DEI. 1996, pp. 75-85.

trabajo esclavo, pero también el control de los cuerpos de las mujeres y de los recién nacidos.

Demos una mirada desde dentro del texto de Ex 1, 8-20:

vv. 8-10 La interpretación de la realidad por parte del nuevo faraón (miedo).

vv.11-14 Consecuencia de la interpretación (opresión).

vv.15 -16 Orden de matar (proyección de muerte).

vv.17-21 Acción de las parteras (confianza en Dios).

#### 4. UN NUEVO FARAÓN: LA MEMORIA QUE SE TRANSFORMA EN MIEDO

Un nuevo faraón ha llegado al poder y ha olvidado la historia que tejieron conjuntamente los egipcios (otro faraón y otros del pueblo) y los hebreos (José): “tú te harás cargo de mi palacio, y todo mi pueblo obedecerá tus órdenes. Solo yo seré más que tú, porque soy el rey”<sup>9</sup>; “tu padre y tus hermanos han venido a reunirse contigo. La tierra de Egipto está a su disposición. Dale la región de Gosen, que es la mejor del país, para que se queden a vivir ahí”<sup>10</sup>.

Esta amistad entre José y el poder egipcio causa estragos a mucha gente egipcia y cananea: “José recogió todo el dinero que los de Egipto y los de Canaán le habían pagado por el trigo comprado, y lo guardó en el palacio del faraón...”<sup>11</sup>.

El texto que hemos elegido como objeto de estudio, nos deja ver que el resultado de la opresión que José causa a egipcios y cananeos, parece ahora volcado sobre los hebreos, después de haber

---

9 Gn 41, 40-41.

10 Gn 47, 5-6.

11 Ex 47,14-16.

sido acogidos por el antiguo faraón. El nuevo faraón arrecia contra los hebreos.

Aunque en principio podamos sospechar de una lucha de poderes, que nos hace pensar en la relación de José con ese nuevo faraón, en el texto está presente el tema de la opresión por causa del trabajo esclavo al que está siendo sometido el pueblo hebreo.

Es importante reconocer que desde una mirada compleja se puede observar que la narrativa del Éxodo y, específicamente, el texto que es nuestro objeto, invita a preguntar: ¿qué temía perder el nuevo faraón?

Esta pregunta nos permite transitar por el tema de la memoria desde su diferencia con el recuerdo, siguiendo el planteamiento de Walter Benjamín<sup>12</sup>, para explicar la función de la memoria como la de proteger las impresiones del pasado. El recuerdo, en cambio, apunta a su desmembración. La memoria es conservadora, el recuerdo es destructivo.

En ese escenario, siguen siendo vigentes algunas preguntas sugeridas por Paul Ricouer<sup>13</sup>: ¿de qué hay recuerdos?; ¿de quién es la memoria?. Desde la fenomenología husserliana, la memoria

es la garantía de que algo ocurrió, antes de que se forme el recuerdo de ello, de tal forma que su referente último sigue siendo el pasado. No tenemos otro recurso de referencia al pasado que la memoria misma, la memoria es fiel al pasado. Está en singular, como capacidad y como efectuación. Los recuerdos en cambio están en plural, como evidencia de su multiplicidad<sup>14</sup>.

12 Cf. Benjamín, W. *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones II*. Buenos Aires: Taurus. 2001.

13 Cf. Ricouer, P. *La memoria, la historia, el olvido*. 1ª edición en español. Agustín Neira (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2004.

14 *Ibidem*, p. 23.

Si bien es cierto que el olvido es necesario para la sociedad y el individuo, y que hay que saber olvidar para saborear el gusto del presente, del instante y de la espera; la propia memoria necesita también del olvido.

Sin embargo, percibimos en la acción del nuevo faraón que el olvido fue necesario para algo que se conserva y, al mismo tiempo, algo que se destruye. El poder de decidir sobre el tipo de trabajo que, de ahora en adelante, harían los hebreos, es algo que se mantiene, pues es propio de la estructura piramidal del régimen faraónico. No obstante, no se conserva el trato aparentemente ‘condescendiente’ que había prometido a José el antiguo faraón<sup>15</sup>.

Esta situación nos permite afirmar –también con W. Benjamín– que cuando un acontecimiento político toca la cabeza de un determinado grupo social, la memoria de cada uno de sus miembros es afectada por la interpretación que la ideología dominante da a ese acontecimiento. El olvidar estas promesas posibilita que emerjan “capataces encargados de someter a los israelitas a trabajos muy duros...”<sup>16</sup>. Por lo tanto, ese olvido no fue para recobrar el pasado remoto, el problema aquí es que el olvidar tiene como intencionalidad la violencia en contra de los otros.

Es en este entramado de narrativas, olvidos y memorias, que también destacamos el tema del miedo por el cual se tejen decisiones que afectan la vida cotidiana de los otros que no son del agrado del nuevo faraón. ¡Está con miedo! Y esto lo lleva a pensar en violencia.

Anthony de Mello<sup>17</sup> argumenta que hay dos cosas en el mundo que son centrales para construir o sostener relaciones de cuidado: el amor y el miedo. Aunque parezca un círculo vicioso, se trata de

15 Cf. Gn 45, 5-6.

16 Ex 1, 11ss.

17 Cf. Mello, A. *Una llamada al amor: consciencia, libertad, felicidad*. Santander: Sal Terrae. 1990.

un miedo generado por la ignorancia que, a la vez, lo genera. Solo comienzas a dudar del otro cuando tienes miedo, un miedo que ahora hace que egipcios e israelitas comiencen a verse como separados en una misma labor: trabajadores egipcios y trabajadores israelitas antes eran tratados como iguales en la opresión, según cuenta el relato de Gn 41 y 47. Con el nuevo faraón, son separados. Y el mandato del nuevo faraón es “tramar algo para impedir que sigan aumentando...”<sup>18</sup>.

Vale recordar con Marc Agne que “la violencia siempre aparece cuando las relaciones ya no son concebibles ni negociables, y aún menos instituíbles o instituidas o, dicho de otro modo, cuando fracasa la simbolización”<sup>19</sup>. Esto nos permite preguntar: ¿qué pasa que ya la relación entre este nuevo faraón y los hebreos no es negociable?; ¿hasta dónde esta realidad puede afectar a los pequeños en su relación (pueblo egipcio y pueblo israelí)?

Es importante recordar que la dominación del imperialismo se da a través de la clasificación, es decir, poniendo fronteras entre grupo y grupo, entre persona y persona, lo que más tarde fue traducido por los romanos con el famoso principio *divide et impera* (fragmenta y domina).

Entre más barrera se crea, más fácil es dominar. Y no hay nada más eficaz para alcanzarlo que utilizando la demonización: “porque puede ser que, en caso de guerra, se pongan de parte de nuestros enemigos para pelear contra nosotros y se vayan de este país”<sup>20</sup>. Suponer que los israelitas puedan ponerse de parte de los enemigos, es decir, se conviertan en enemigos, ya es una forma de demonizarlos.

---

18 Ex 1, 10-11.

19 Cf. Agne, M. *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa. 1998, p. 144.

20 Ex 1, 10b.c.

Resulta bien interesante observar que aunque a los enemigos hay que destruirlos, en este caso, no es para extinguirlos sino para que permanezcan. Porque, ¿qué pasará si se van? El faraón supone lo que puede pasar —podemos ver entre líneas—, sin embargo, para él este asunto entra en el ámbito de lo incierto.

Zygmunt Bauman y Leonidas Donskis (2015) consideran que hay tres razones para estar asustado,

una ha sido (es y será) la ignorancia: no saber qué pasará a continuación, cuán vulnerables somos a los golpes, qué tipo de golpes serán y de dónde procederán. La segunda fue (es y será) la impotencia: la sospecha de que no hay nada o prácticamente nada que podamos hacer para evitar un golpe o desviarlo cuando nos alcance. La tercera fue (es y será) la humillación, derivada de las otras dos: la amenaza inminente a nuestra autoestima y a la confianza que depositamos en nosotros mismos cuando se revela que no hicimos todo lo que podríamos haber hecho, que nuestra falta de atención a las señales, nuestras indebidas dilaciones, nuestra indolencia o falta de voluntad es en gran parte responsable de la devastación causada por el golpe<sup>21</sup>.

Lo afirmado por Bauman y Donskis permite regresar al texto de estudio y darnos cuenta de que el miedo del faraón lo lleva a estar frente a una paradoja: temor de que se conviertan en enemigo e impedir que se vayan. Esta paradoja nos llama a la atención, pues se trata de demonizar, pero querer continuar viviendo con el demonio. Es el miedo a que “se pongan de parte de los enemigos, para pelear contra nosotros, y se vayan del país”<sup>22</sup>.

Se trata de supuestos: “porque puede ser que, en caso de guerra...”<sup>23</sup>, es decir, fluye la ignorancia. No sabe qué pueden hacer. Está en riesgo la autoestima, la cual se puede expresar como: si se

---

21 Bauman, Z., y Donskis, L. *Ceguera moral: la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Barcelona: Espasa. 2015, p. 124.

22 Ex 1, 10b.c.

23 *Ibidem*.

van, ¿quién va a hacer el trabajo? El miedo a ser humillado como grupo dominante tira provecho del trabajo esclavo. Aun más, no es solo el miedo a ‘quién va a hacer el trabajo’, sino, posiblemente, el miedo a la falta de beneficios que se sacan de ese trabajo, exponiendo así las debilidades.

El juego entre lo conocido y lo ignorado provoca la demonización que en el texto se traducirá en medidas más férreas contra el otro. Como se explicó, el miedo a que los israelitas crezcan y, al mismo tiempo, a que se puedan ir, hace que se recrudezcan las medidas para mantener ‘el demonio’ quieto. Es así como se toman medidas que proyectan el deseo de prevenir la acción de aquello a lo que se teme.

Sin embargo, el texto ahora presenta al faraón ordenando a las parteras: “cuando atiendan a las hebreas, fíjense en el sexo del recién nacido, si es niña déjenlas vivir, si es niño, mátenlo”<sup>24</sup>. Este versículo está directamente relacionado con el v. 10b, en el cual se expresa la sospecha de que los israelitas, si llegaran a convertirse en enemigos, puedan irse a la guerra contra los egipcios. Y los que van a la guerra son los hombres. Entonces, sucede que, al demonizar al otro, al verlo como un peligro potencial, se traza una frontera, una línea divisoria entre quiénes pueden vivir y quiénes deben morir. De esa manera, se justifica la ideología caníbal<sup>25</sup>. ¡Matar es la orden del faraón!

## 5. CUANDO SE ACEPTA LA EXISTENCIA DEL OTRO: LAS PARTERAS REVELAN SU FUERZA

La fuerza de las pequeñas en este texto se manifiesta a través de la acción de ‘dejar la vida fluir’. Ellas hacen posible que la violencia,

24 Ex 1, 16.

25 Para Z. Bauman (2015), en los tiempos líquidos, cuando a menudo nos negamos a conceder la existencia del otro o a verlo o escucharlo, le ofrecemos una ideología caníbal.

la muerte —en su modo extremo—, no triunfe. Con esa actitud ‘desobediente’ las parteras no dan lugar al debate, tampoco al cuestionamiento del dualismo ‘vivo-muerto’. Más bien, de forma directa, prefieren desde la complejidad de la vida poner en práctica otra mirada del acontecimiento y, sencillamente, optan por dejar vivir, al tiempo que el faraón permanece con su lógica de miedo del otro.

Con el texto estamos frente a una estructura de dominación y explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y de los frutos de quienes trabajan, son beneficiarios para el faraón y para aquellos que están con él, aunque siempre se debe tener el cuidado de no dar por sentado que los faraones son ‘todo el pueblo egipcio’, pues este también es oprimido. Lo que sí no puede dejar de reconocerse es que las políticas faraónicas están relacionadas con la lógica del control de los cuerpos y, de forma muy especial, con el miedo a los otros.

Lo anterior me permite estar atenta al texto bíblico, prestando atención a las intencionalidades políticas y religiosas que están por detrás de las narrativas que conforman dichos textos, pero también a poner en práctica un método de lectura que presta atención a los sujetos dentro y fuera del texto, con lo cual posibilita visibilizar las memorias de mujeres cuyas acciones son a favor de otras mujeres y, más aun, son memorias con las cuales se construyen otras historias, historias de hombres<sup>26</sup>, pero también, y sobre todo, historias de resistencias que evocan el respeto por los cuerpos de las mujeres y la defensa de la vida. Por esta razón, es bueno reconocer la relación directa que tiene el texto de estudio, Ex 1,

---

26 Margaret Marchiori Bakos nos recuerda que en el imaginario simbólico egipcio la relación hombre/mujer es vista y proyectada como esencial para la existencia de Egipto a partir de una circularidad de comportamiento. Cf. Ventura Campusano, M. “Entre la opresión y la resistencia: Desde la captura de lo imaginario al viaje de lo intercultural”. En *Teología Feminista Intercultural*. 2015, p. 262.

8-2,22, con el relato de Ex 2, 1-10, que recoge la memoria de las mujeres en el Éxodo.

Los vv.15-16 presentan a las parteras, cuya nacionalidad no está bien definida en el texto. Por ejemplo, la *Septuaginta*<sup>27</sup> muestra el constructo ‘las parteras de las hebreas’ en vez de un adjetivo, así como aparece en las traducciones. Esta realidad, permite fortalecer la idea que ya apunté en párrafos anteriores, de que existió un intercambio cultural entre hebreos y egipcios. Por eso, es justo reconocer que el contacto entre estos pueblos parece haber sido largo: “los israelitas estuvieron en Egipto cuatrocientos treinta años”<sup>28</sup>.

De cualquier manera, sean hebreas o egipcias<sup>29</sup>, vale la pena destacar la acción de estas mujeres con nombres: Sifrá y Puá, quienes muestran que –dentro del saber tradicional que tienen– saben muy bien qué es lo que les interesa. Insisto en que estas mujeres son cómplices por la vida, como se afirma en el Éxodo: “pero las parteras temían a Dios y no hicieron lo que les había mandado el rey de Egipto, sino que dejaban con vida a los niños”<sup>30</sup>.

Esta acción de las parteras recuerda el tránsito por un nuevo horizonte de sentido que más que generarse en un círculo del dar-recibir-devolver, se expresa en la lógica de la economía del don planteada por Paul Ricoeur<sup>31</sup>, en contraposición con una lógica del mercado –en nuestro caso, la lógica del faraón– que piensa principalmente en sí mismo y su proyecto de muerte. La economía del don se caracteriza por pensar en el otro, no solo en sí mismo.

---

27 La *Septuaginta* es una de las versiones en griego del Antiguo Testamento más importante –como fuente– para adentrarse en la antigüedad de los textos sagrados (nota de los editores).

28 Ex 12, 40.

29 En otros trabajos ya he abundado sobre este tema. Cf. Ventura, *op. cit.* M. 2015.

30 Ex 1, 17.

31 Cf. Ricoeur, P. *Op. cit.* 2004, pp. 612-613.

A las parteras no les importa lo que puedan ganar, sino dejar con vida a los niños y no traicionar a las mujeres parturientas.

Con frecuencia las mujeres en la Biblia tienen el papel principal de ser madres o esposas, tener hijos y cuidarlos. Sin embargo, por un lado, en el texto en estudio, se destaca que fueron capaces de tener una respuesta ante el cuestionamiento del rey, pues “las mujeres hebreas no son como las egipcias... son más robustas, dan a luz antes de que llegemos”<sup>32</sup>. Esto refleja no solo su posición frente al curso de lo cotidiano, sino el conocimiento que tienen estas mujeres del contexto. Se trata, de un conocimiento contextual y cultural que no parece estar modelado desde el pensamiento del faraón.

Por otro lado, en este versículo se introduce de otra forma el tema de la diferencia<sup>33</sup>. Ya en el v.9, aparece este mismo tema en relación a los cuerpos del pueblo israelita, en sentido general: “miren el pueblo israelita es más numeroso y más poderoso que nosotros”<sup>34</sup>, refiriéndose a la mirada que tiene el faraón, una diferencia que conllevan en sí misma un juicio moral o una función de ventajas/desventajas de manera inherente. Sin embargo, las parteras saben de la diferencia con otra mirada.

Pero sí, al entender de José Antonio Ramos Calderón,

se podría decir que al indicar diversidad en el ámbito social se habla de las personas que no son como ‘nosotros’, de las que tienen otras costumbres o tradiciones, de las que viven en otros países o de las que hablan otro idioma aun dentro de la misma nación; también se puede hacer alusión a lo positivo o negativo del término: es conveniente ser diverso porque no se tiene que ser igual, o bien,

---

32 Ex 1, 19.

33 Renita J. Weems, señala que el tema de la diferencia es inherente en la cultura del relato: hay diferencia entre egipcios y hebreos, entre el esclavo y el rey, entre mujeres hebreas y egipcias, entre los hombres y las mujeres. Cf. Ventura, M. *op. cit.* 2015, p. 264.

no es favorable serlo porque se corre el riesgo de quedar fuera de diferentes beneficios o simplemente de no tener la oportunidad de participar o de no ser considerado<sup>34</sup>.

Sin embargo, para Gimeno Sacristán, según lo referido por Ramos,

la diferencia no solo es una manifestación del ser irrepetible que es cada uno, sino que, en muchos casos, lo es de poder o de llegar a ser, de tener posibilidades de ser y de participar de los bienes sociales, económicos y culturales<sup>35</sup>.

Por su parte, Devalle y Vega señalan que “la palabra diferencia podría llegar a sugerir cierto parámetro de contraste, cierto modelo de referencia y hasta de excelencia”<sup>36</sup>.

Se puede entender que las parteras aprovechan esa diferencia como ventaja, lo cual les permite salvar la vida de los niños recién nacidos. Dicho de otra manera, esa diferencia permite a los niños existir. A partir de ella, el relato no solo presenta los conflictos sociales que preservan la memoria de la lucha de quienes tienen poder para dominar, sino también la de quienes tienen poder para resistir.

Eso nos dice que la fuerza de las y los pequeños no se da por sí misma, sino que se genera y se revela en el actuar ético que opta por defender la vida de las/os neonatos. En este sentido, no solo resisten a la opresión del faraón, sino que esta resistencia está en

---

34 Ramos Calderon, J. A. *Cuando se habla de diversidad ¿de qué se habla? Una respuesta desde el sistema educativo*. s.l., s.e. 2012, p. 77. Disponible en: <http://www.crefal.edu.mx/rieda/images/rieda-2012-1/contrapunto2.pdf>.

35 Citado por Ramos Calderon, J. A. *Íbidem*. 2012, p. 12.

36 Citado por Ramos Calderon, J. A. *Íbidem*. 2012, p. 81.

paralelo con el ‘temor a Dios’, lo que permite considerarlas como mujeres sabías.

El temor a Dios es presentado principalmente en los textos sapienciales como principio de la sabiduría. Este temor capacitaba no solo para el conocimiento, sino que poseía también una función eminentemente crítica, manteniendo atenta la consciencia de que la capacidad cognoscitiva se aplica a un mundo en el que domina el misterio y despierta la confianza para abrirse a la enseñanza. La persona verdaderamente sabia está cercada por el ‘incognito de Dios’, y es al mismo tiempo un ‘cantor de los secretos divinos’<sup>37</sup>.

Lo que sí se puede afirmar es que las parteras están inmersas en un pensar cotidiano que no lo consideran fuera de ellas mismas. Se trata de mujeres –no importa quiénes son– cuyos cuerpos están siendo amenazados, al igual que las vidas de sus hijos. Las parteras se saben en relación con esos cuerpos y con esas vidas, no les son ajenas. En este sentido, es interesante recordar aquí a Humberto Maturana, quien afirma que

[...] estamos inmersos en un pensar cotidiano que continuamente se afirma en supuestos en que hay un mundo de objetos externos, independientes de nosotros, que son los objetos que conocemos, y que su existencia es independiente de nosotros, es la que nos informa para que nuestra conducta sea adecuada a ella<sup>38</sup>.

Las parteras no se piensan fuera de los otros, ellas acompañan y se dejan acompañar por el contexto en el que mujeres y hombres, egipcios y hebreos, están siendo dominados por la ideología del miedo a perder el poder, en la persona del faraón. Y con eso, expresan su sabiduría, la cual sostiene la vida cotidiana. A través de ellas se expresa la fuerza de los pequeños. Desde la solidaridad,

37 Cita No. 17 en Ventura, M. C. *Op. cit.* 2015, p. 273.

38 Maturana, H. *Biología de la cognición y epistemología*. Temuco: Universidad de la Frontera. 1990, p. 12.

la sororidad, la desobediencia a todo los discursos y acciones que amenazan la vida de las personas más vulnerables.

Hasta la hija del faraón, en el relato del niño (Moisés) salvado de las aguas<sup>39</sup>, entra en relación con esta lógica de ‘ser parte’, una lógica de la ‘afectación’, como se expresa cuando, “al abrir el canastillo y ver que allí dentro había un niño llorando, la hija del faraón sintió compasión de él ...”<sup>40</sup>.

La lógica de la fuerza de los pequeños parece acontecer en actitud de desobediencia, en acción de salida. Esta constatación permite abrir la reflexión a una clase de lectura no sólo del texto bíblico, sino —lo que resulta muy interesante— al tema de la frontera.

Este viaje por la frontera propongo hacerlo en compañía no sólo de las parteras y otras mujeres del texto bíblico, sino también con las parteras que en los tiempos contemporáneos continúan atravesando muros y defendiendo la vida, a pesar de tantas normas políticas, económicas, disfrazadas de cuidado. A pesar de tantas fronteras.

## 6. LA FUERZA DE LAS PEQUEÑAS: UNA ACCIÓN CREATIVA DESDE LA FRONTERA

Desde el punto de vista geográfico, las fronteras han sido creadas con la finalidad de establecer límites de una entidad a otra, entre espacios geográficos y personas.

El concepto de frontera es estable, al menos desde el siglo XVII, cuando Europa las crea, como mecanismo de colonización. Y denota una línea que delimita sin ambigüedades un determinado territorio nacional o regional, espacios que siempre pueden considerarse de opresión y, al mismo tiempo de liberación. Por ejemplo, puede representar seguridad para una comunidad que

---

39 Cf. Ex 2.

40 Ex 2, 6.

quiere proteger sus identidades, sin embargo, si no se abre, puede extinguirse en su propio afán de separación o protección.

En la actitud y en las palabras del faraón se puede leer esta preocupación por trazar límites. Entra en pánico al percibir la diferencia del pueblo hebreo en relación a los egipcios y lo que pretende es impedir que este pueblo pueda crecer. Sin embargo, no quiere que se escapen de su circunscripción, pues esto posibilitará el encuentro con otros y, según el faraón, correrán el miedo de convertirse en esos otros, en enemigos.

Ante esto, una frase de Eduardo Galeano cabe bien: “el propósito de la tortura no es recibir información, es extender el miedo”. El miedo a lo desconocido nunca deja de venir a tono con el origen del racismo, pero también de cualquier tipo de exclusión y discriminación.

Por eso, el faraón traza límites, los límites de la muerte: ‘los que nacen varones, deben morir’. Trazar una señal de separación siempre es expresión de una autoridad, un poder. En este sentido, “inventar la frontera, en un hecho intencional por el cual se manifiesta una clara voluntad de autoridad que para no parecer arbitraria busca su propia legitimidad antes con un discurso religioso, después originando un proceso político más complejo”<sup>41</sup>. Así, el límite es una expresión y una forma de ejercicio de poder.

Las parteras, en cambio, parecen colocarse en la frontera entre lo que está dentro y fuera en relación al poder del faraón. Desde tiempos antiguos en Egipto, las parteras o comadronas facilitaban el parto, conocían y usaban drogas y fármacos (potentes anodinos contra el dolor), recibían al niño, recitaban fórmulas mágicas protectoras y cortaban el cordón umbilical y aseaban al niño. Con las representaciones que hay en las paredes de lo que fueron casas para el parto o en los pabellones de nacimientos, se verifica que

---

41 Simonti, F. *L'invenzione della frontiera. Storia dei confini materiali, politici, simbolici*. Perugia: Odoia. 2015, pp. 27-28.

nunca se incluye a médicos masculinos; aparecen numerosas figuras de Isis, que era reconocida como diosa del nacimiento<sup>42</sup>.

Al pensar en estas mujeres en los tiempos contemporáneos, en diferentes culturas, mucho más cercanas a nuestros pueblos nos encontramos con historias parecidas.

Las parteras eran las encargadas de ayudar a parir, antes de que el embarazo, el parto y el puerperio fuesen considerados un evento patológico, por lo tanto, relegado al plano de lo ‘natural’. Es, entonces, en el siglo XVIII cuando la hegemonía de las parteras se pone sistemáticamente en cuestión desde el poder político, intelectual y religioso, y es sustituida de forma progresiva por la de los cirujanos comadrones<sup>43</sup>.

Es decir, se trazan límites en el accionar de estas mujeres que han estado responsables de ayudar a las mujeres a traer sus hijos e hijas.

A pesar de esto, podemos ver cómo las comadronas tradicionales llevan el peso de la obstetricia en muchas regiones de Centroamérica, principalmente, en países como El Salvador, Nicaragua y Guatemala. En este último, se tienen datos de que las comadronas certificadas atendieron el 63% de los partos, usualmente lejos de un ambiente hospitalario formal. A pesar de sus conocimientos ancestrales, muchas de ellas carecían de la capacitación y conocimientos esenciales para reconocer o asistir apropiadamente a los embarazos de riesgo<sup>44</sup>.

---

42 Fajardo Flores, C. *Historia de las matronas desde sus orígenes hasta nuestros días*. 2013. Disponible en: [http://www.aniorte-nic.net/archivos/trabaj\\_historia\\_matronas.pdf](http://www.aniorte-nic.net/archivos/trabaj_historia_matronas.pdf).

43 Argüello-Avenidaño, H., y Mateo-González, A. “Parteras tradicionales y parto medicalizado, ¿un conflicto del pasado?” En *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XII, No. 2, julio-diciembre de 2014. México, p. 14.

44 El País. “Parteras, las ‘hadas madrinas’ de la salud materna en Guatemala. Mayo de 2017; Fundación para el Desarrollo de la Enfermería (FUDEN). 2012. Disponible en: <http://www.fuden.es/actualidad/noticias/1610-las-parteras-son-fundamentales-para-mejorar-la-salud-materna-e-infantil-en-regiones-como-centroamerica>.

En Colombia, 39% de los partos son atendidos por parteras. Específicamente en el Pacífico colombiano hay más de 1.600 mujeres dedicadas a esta labor<sup>45</sup>. Y aquí se agrega otro elemento, como lo es las prácticas de partería ejecutada por mujeres negras.

Se puede afirmar que ellas son mujeres de fronteras, en el sentido, que continúan actuando desde el poder que tienen, legitimado por los saberes y también por la confianza que las comunidades depositan en ellas, a pesar del cuestionamiento y el control que se les quiere imponer desde los poderes, políticos, intelectual y religioso.

Ellas, como las parteras de los textos bíblicos, ayudan a las mujeres en los momentos más difíciles: “cuando Raquel dio a luz, y tuvo un parto muy difícil, en el momento más difícil la partera le dijo: ‘no tengas miedo, que has dado a luz otro varón’”<sup>46</sup>.

Claro, esto sin dejar de lado la cultura patriarcal dentro y fuera de la Biblia, que tiene preferencia por la vida de los varones, más que la vida de las mujeres. A pesar de eso, rescatamos de nuestra lectura del texto, la propuesta de proteger la vida de los recién nacidos, y entendemos que, así como protegieron la vida de los niños, también protegieron la de las niñas e hicieron complicidades con las madres.

Como fue dicho antes, tanto en Centroamérica como en muchos otros lugares de América Latina y Caribe, ‘la comadrona es la que cura y ayuda’<sup>47</sup>, así como a Raquel y a las otras mujeres en

---

45 Laza Vásquez, C. “Entre la crítica y la admiración: la partera tradicional en Colombia”. 2007. Disponible en: <https://encolombia.com/medicina/revistas-medicas/enfermeria/ve111/arteycienciaentrelacriticaylaadmiracion2/>.

46 Gn 35, 16-17.

47 En América Latina y el Caribe, demasiadas mujeres aún no tienen acceso a servicios de calidad de salud materna. Como resultado, cada año alrededor de 7.300 mujeres mueren durante el embarazo, el parto y el puerperio, mientras que aproximadamente un millón no da a luz en centros de salud. Aproximadamente dos millones de recién nacidos no reciben el tratamiento necesario para evitar complicaciones. (Cf. “Una vida al servicio de la salud materna y reproductiva”, disponible en: <http://lac.unfpa.org/es/news/una-vida-al-servicio-de-la-salud-materna-y-reproductiva>)

Egipto. No obedecer lo normado por los poderes de control necesita una posición, una mentalidad de frontera que permita desobedecer y, al mismo tiempo mantener los saberes tradicionales que les interesa a ellas y a las demás mujeres. En los tiempos contemporáneos, la amenaza de muerte no sólo a los niños y niñas recién nacidos, sino también de la madre, continúa siendo una realidad.

La fuerza de los pequeños se impone cuando mujeres luchan por mejores condiciones vida, así como también por el respeto a su dignidad como seres humanos.

En México, por ejemplo, las parteras y sus conocimientos ancestrales, ganan protagonismo ante servicios médicos abarrotados que no logran ofrecer atención de calidad. Para que se tenga una idea, en las nueve primeras semanas de 2018, 130 mujeres murieron en México por padecimientos asociados al embarazo, cosa que se hubiera podido evitar si se hubiera contado con los servicios de las parteras<sup>48</sup>.

Esto contrasta con lo que sucede en Costa Rica, en relación a las parteras y su consideración, a pesar de que en lugares remotos son las únicas que atienden a las mujeres:

La tendencia de las ‘doulas’ o parteras, muchas de ellas no profesionales ni autorizadas en el país por un colegio profesional para ejercer la partería profesional, y ante la necesidad de las mujeres de recuperar lo íntimo y familiar del nacimiento de sus hijos, es un gran riesgo que ninguna madre desea asumir para su hijo o hija, además de que representan un retroceso en la atención de la salud del país, pues se violan todos los protocolos de vigilancia del parto necesarios para evitar consecuencias graves. Sumado a esto el

---

48 Portella, A. “Parteras, aliadas de las mujeres indígenas ante mortalidad materna”. Marzo 14 de 2018. Disponible en: <https://www.forbes.com.mx/parteras-aliadas-de-las-mujeres-indigenas-ante-mortalidad-materna/>.

país no cuenta con una infraestructura vial que garantice el traslado expedito en caso de una emergencia obstétrica<sup>49</sup>.

En contextos cargados de violencia hacia las personas más vulnerables, sólo desde la frontera pueden las parteras mantener viva su función de cuidar la vida, colocándose siempre dentro y no fuera del contexto.

Como afirma Raúl Fonet Betancourt, las culturas son procesos de frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno... Esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está dentro y no fuera de lo nuestro.

Desde ese lugar que no es ni de aquí ni de allá, las parteras consiguen inventar nuevas formas de sociabilidad. Por ser un espacio mediano, la frontera se vuelve lugar de creación, de ejercicio de la libertad, de responsabilidad individual, en un contexto totalmente nuevo como lo es la llegada del nuevo faraón.

Las parteras socializan no para convencer o convertir, sino para actuar como no se espera. Con su acción ellas se colocan desde un lugar lejos de los centros que controlan; entonces, deciden. En la confianza de que la divinidad, lo sagrado está con ellas y también en los cuerpos de las otras mujeres y hombres.

## 7. PARA FINALIZAR: LAS PARTERAS EN LA FRONTERA PARA PODER CONTINUAR

La frontera, la salida, la fuga, parece ser la clave no solo de todo el libro del Éxodo, sino también de las parteras, para generar algo

---

49 Ávalos, Á. "Enfermeras alertan a población por riesgos de partos guiados por 'doulas' o parteras", 5 mayo, 2016. San José: La Nación, Costa Rica.

nuevo, para cuidar de la vida no solo humana, sino también de la naturaleza. Más allá de las normas, de las órdenes, de las conductas que generan muerte y encerramiento “para impedir que sigan aumentando y que no se vayan de este país”<sup>50</sup>. Por el contrario, las parteras generan posibilidades de abrir espacio a la vida, para que la fuga pueda continuar aconteciendo.

Este texto da paso a la figura de Moisés que desde su imagen humana tiene límites, y aprende también la violencia del sistema patriarcal al cual pertenece. Por eso, necesita escapar y volver a nacer de las aguas para abrirse a otras miradas. “Pero Moisés huyó para vivir en la región de Madián. Allí se sentó cerca de un pozo”<sup>51</sup>. Simbólicamente se puede entender que vuelve a nacer y puede actuar a favor de las mujeres que están siendo acosadas por los pastores.

Y esta misma imagen la encontramos con Jesús, quien siempre se coloca del lado de las personas vulnerables, porque está en la frontera en relación al judaísmo oficial y al imperio romano: es de la periferia.

El cristianismo es un fruto de la frontera. ¿Será exagerado afirmar que las parteras son las que están en la raíz de todas estas narrativas? En ellas se revela la fuerza de las personas pequeñas, vulnerables, más allá o fuera de toda frontera.

En la casa hay diez parteras, su tarea no siempre es fácil, pues tienen familia y otras actividades; pero estas mujeres son parte

---

50 Ex 1, 10.

51 Cf. Ex 2, 16-19.

del pueblo indígena y se dan tiempo de estar con las mujeres de su comunidad<sup>52</sup>.

En regiones muy aisladas del país, como las fronteras y los territorios indígenas, no hay facilidades públicas disponibles para atender partos. En los lugares donde no hay acceso a servicios de salud, las parteras tradicionales todavía ejercen, y se le ha pedido a la Asociación Mamasol que facilite sesiones de entrenamiento continuo para las parteras. Después de meses de reunirnos regularmente, las parteras ya se sienten más valoradas, conocedoras, y empoderadas. Nuestra meta es ayudar a reinstituir a las parteras tradicionales de Costa Rica como parte integral del equipo de atención en salud<sup>53</sup>.

---

52 Díaz, M. “Entrevista a Apolonia. Parteras por los derechos sexuales, entrevista a mujeres de la Casa de la Mujer Indígena ‘Nellys Palomo Sánchez’”. 16 de junio de 2018. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2018/06/16/cam-parteras.html>

53 [http://www.mamasol.com/servicios\\_trabajo\\_con\\_parteras/](http://www.mamasol.com/servicios_trabajo_con_parteras/)

## EL ENTRAMADO DETRÁS DEL GRITO DESCOLONIZADOR<sup>1</sup>

*Francisco Bosch\**

### INTRODUCCIÓN

El grito nos despierta. La bestia nos exige luchar por la vida. La grieta nos invita a buscar caminos históricos posibles para una vida más humana para todxs.

Detrás de ese grito, hay un clamor: muchos gritos, muchos rostros, muchas historias, muchas formas de creer. Allí está el tesoro de las comunidades de *NuestrAmérica*: su fe escondida se presenta como un entramado bendito, que desde el barro de la historia hace posible soñar con un mañana distinto.

Somos barro con historia. Asumimos el bello legado común que es la tierra, abrazamos la fe en el Dios de la vida, y desde el territorio sagrado de cada comunidad de base, luchamos para que el mañana sea para lxs mas, para los que hoy habitan el Viernes Santo.

---

1 Aporte en el panel de teólogos jóvenes “50 años de Medellín, ¿cuáles son nuestros sueños ahora?”, durante el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 2 de septiembre de 2018.

\* Argentino. Teólogo y educador popular vinculado a la tradición franciscana, al carisma de Carlos del Foucauld. Su pasión por una teología narrada por las comunidades de *NuestrAmérica* lo impulsa a sistematizar su experiencia comunitaria de la fe popular como compañero de las Comunidades Eclesiales de Base y en articulación con *Amerindia*.

La resurrección colectiva será posible, cuando nuestras comunidades des(a)nuden los hilos de su fe, y hagan un tejido nuevo que descifre el corazón de su fe. Con esas historias, en la larga raíz de las comunidades que narraron la victoria de la vida sobre la muerte en Jesús, tendremos un futuro lleno de vida.

Desde lxs jóvenes, desde los cuerpos atravesados por la tensión entre la muerte y la resurrección, es que queremos vivir el camino compartido para cambiar esta realidad, desde la savia de nuestra fe.

A continuación, un paso por historias, comunidades, métodos, oficios y sujetos. A continuación, un trabajo en marcha que estamos sistematizando, para aportar desde la fe a un mundo donde quepan todos los mundos posibles.

## 1. EL GRITO, LA BESTIA Y LA GRIETA

Y fíjate que lindo, descubrimos que podemos hablar, que tenemos voz, y que Dios nos da un guiño cómplice cuando se rompe el silencio. Porque el problema es que nos habían enseñado que Dios era un viejito bien enojado y que nuestra voz lo molestaría, ni hablar de nuestros gritos desafinados. Por eso llorábamos en silencio, nos tragábamos el dolor, porque Dios no quería saber nada de eso, a Él solo le preocupaban las oraciones recitadas, ir a la iglesia y dar el diezmo. Ahora que lo veo con el tiempo, eran bien malillas esos teólogos, habían pensado bien sus ideas: Dios era amigo de los poderosos, ellos sí podían platicarle y contarle todos nuestros pecados, y Dios bendecía y cuidaba su poder, les daba fuerza para reprendernos. Y nosotros, en paga por nuestras faltas, debíamos aportar nuestros bienes, y al mismo tiempo ser sumisos a la autoridad, porque gritarles a ellos era gritarle a Dios. Así de difícil era la cosa jovencito, o quizás todavía lo es para algunos, no lo sé.

Era un matrimonio perfecto entre Dios, los habladores de Dios y los que tenían el poder por voluntad divina. Pero también

eso un día se agrietó, porque el silencio no dura para siempre, y los gritos se contagiaron y nos dimos cuenta de que las palabreras de Dios somos nosotras, que Dios se hace vecino, amigo, compañero de camino en nuestras vidas, y no poderoso que nos oprime. Y fue hermoso, porque aprendimos que hacemos teología cuando gritamos, callamos, susurramos juntas desde los márgenes. Desde las periferias hacemos una teología nuestra, que desnuda el poder y la supuesta pretensión de un Dios que para ser uno, tiene que ser siempre diferente a nosotras y parecido a los que mandan.

El grito nos despertó. Como que cortó los hilos del silencio, y al mismo tiempo nos encontró, nos Hermanó, nos conectó con otras, con otros, con la Tierra y también, hay que decirlo, con Dios.

Ahora que lo recuerdo, me alegro mucho joven, porque solo conectado con esos gritos, mirando desde abajo, desde las grietas donde se ven los milagros pequeños y las muertes inmensas, se puede hacer teología, se puede hablar de Dios... y claro, de rodillas<sup>2</sup>.

En el principio fue el grito, uno particular y al tiempo colectivo que llamamos clamor. No llegó a articular letras para ser palabra, fue sencillamente grito. Nacido de las entrañas del ser humano y de la Tierra, hilo bendito que llega al corazón de Dios.

El grito es la religación fundamental que nos une con el buen Dios, un lugar de espanto y esperanza, un punto de partida fundamental en cualquier corazón afectado para poder amagar el inicio de una teología en esta historia marcada por la tensión entre la cruz y la Pascua.

El grito de un ser humano desgarrado es el lugar primero que conmueve cualquier intento de teología. Ese grito es del horror, desde las tripas, desde un rincón alejado de lo que la razón puede analizar. Ese grito es una emergencia del alma humana, del corazón de la Tierra.

---

2 Bosh, F. *El grito descolonizador*. San Salvador: UCA. 2016.

Dentro de ese grito hay un doble dinamismo: nos une a Dios en denuncia de la bestia que nos mata, revela el rostro del mal como un rayo en plena noche; pero al mismo tiempo es anuncio de una esperanza sembrada, de una grieta que se esconde en lo secreto de la realidad y es la posibilidad cierta de subvertir ese orden que mata, desde abajo, desde lxs muchxs.

Una abuela le explica, en el dialogo inicial del libro citado, a un joven cómo fue el despertar al corazón de su fe. Grito, bestia y grieta son la trinidad que encierra el misterio de la vida y la muerte en nuestras comunidades. Son una posible clave de lectura para que las comunidades de *Nuestra América* vuelvan al corazón de su experiencia de Dios, y llenos de la fuerza del Espíritu continúen luchando por un mundo nuevo, lo más parecido al Reino que soñamos.

Pero la vida es siempre más profunda, y ese Espíritu Santo que nos con-mueve en los gritos de lxs hermanxs, nos lanza al desafío de construir una palabra comunitaria sobre el misterio que nos habita, en drama y fe, en dolor y esperanza.

## 2. UNA PARÁBOLA CENTRAL, HACIA UNA TEOLOGÍA DEL ENTRAMADO

*Cuanto más hilos se trenzan, más hermoso es el diseño,  
reflejando los colores que pintan el universo,  
la belleza de la trama le viene de lo complejo<sup>3</sup>.*

Bendito oficio el de narrar las historias del amor de Dios en este jodido mundo, bendito. En ese camino, desafiados por la realidad. Las preguntas nos inundan como un diluvio que nos obliga a sentí-pensarlo todo: ¿es posible ser facilitador de una palabra colectiva sobre el misterio, sin terminar convirtiéndola en palabra

---

3 Fragmento del poema *La belleza de la trama*, de Humberto Pegoraro.

propia?; ¿cómo ir pariendo en comunidad una palabra sobre Dios?; ¿cuáles son los rostros de ese sujeto teológico e histórico en *NuestrAmérica*? Oficio, método y sujeto de la teología ‘emproblemados’ desde la praxis de mingas de teología popular en comunidades eclesiales de base de *NuestrAmérica*.

Una parábola alumbra la compartida de esta *caminhada*: la divina mezcla que combina los hilos de la urdimbre con la trama que la cruza y termina por formar un tejido. Divina danza entramadora que da forma a un tejido que cuenta nuestras historias sin esconder la complejidad de cada hilo. La urdimbre parece estructurada, condensa la raíz, la Tradición (con T grande) que nos une en causa y lucha a los creyentes de todos los tiempos.

La trama es la forma que cada comunidad de *NuestrAmérica* descubre el milagro de ese paso sagrado de Dios por su territorio. De esta práctica ancestral del ser humano, nace un sinfín de rostros de Dios tejidos por nuestro pueblo.

## 2.1 SOBRE EL PROCESO EN MARCHA, POR LAS COMUNIDADES EN *NUESTRAMÉRICA*

*¡Te alabo, Padre, Señor de cielo y tierra,  
porque, ocultando estas cosas a los sabios y entendidos,  
se las diste a conocer a la gente sencilla!  
Sí, Padre, ésa ha sido tu elección<sup>4</sup>.*

El teólogo mártir Ignacio Ellacuría decía que volver a los pobres por amor era volver al Evangelio, y también se atrevió a decir que el pueblo históricamente crucificado es ‘siempre el signo de los tiempos’.

Desde estas intuiciones, quizás podamos arriesgarnos a decir que para hacer una teología desde las comunidades de *NuestrAmérica*

---

4 Lc 10, 21.

(y no ‘para’ ellas) es fundamental volver a escuchar a los pobres y a las descartadas para develar hoy la trama bendita de las buenas noticias de Dios en este mundo. Volver a ellos y sus narraciones será volver, vía subterránea, al corazón de los evangelios de las primeras comunidades creyentes que vivieron la resurrección del artesano masacrado.

Escuchar-nos en comunidad, volver a mirarnos a los ojos y tocarnos, encontrarnos con los hilos fundamentales de nuestra fe en la realidad y desde allí narrar los milagros de cómo la vida vence a la muerte, en cada encrucijada cotidiana. Este bello camino quizás nos ‘sujete’ a la esperanza de las comunidades, al más hermoso sujeto de la teología.

Con esta fe de que Dios habla por lo bajo y sembrado en cada contexto, comenzamos un proceso de mingas de teología popular con diferentes Comunidades Eclesiales de Base (CEB) de *Nuestro América*. Desde esa praxis colectiva surgen las siguientes intuiciones, encuadradas por las contundentes palabras del profeta-poeta, Gabriel García Márquez (Gabo).

## 2.2 DES(A)NUDAR LOS HILOS: EL OFICIO

Antes de comenzar la presentación de las intuiciones que van surgiendo de ir tejiendo con las comunidades una teología otra, me encantaría que cerraran los ojos y pudieran traer aquí a sus vecinos, a sus compañeras de comunidad, hermanas de fe, militantes de la misma causa del Reino.

Trayendo sus risas, también aparecen sus gritos: esa fuerza que desde bien adentro denuncia la bestia que mata y al mismo tiempo anuncia el milagro de una grieta que puede encontrarnos y en

ello, salvarnos. Con esas historias-rostros-miradas en el corazón, Gabo nos alumbró:

Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no solo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza, del cual este colombiano errante y nostálgico no es más que una cifra más señalada por la suerte. Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y mandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad<sup>5</sup>.

Era 1982, el colombiano Gabriel García Márquez recibía el Nobel de literatura por *Cien años de soledad*, y con esas palabras agradecía el premio y prendía un faro que todavía hoy es luz para todos los que queremos construir una propuesta narrada desde *NuestroAmérica*.

La urdimbre de nuestra fe tiene hilos largos, conectados a la bella historia del pueblo hebreo, su lucha por la liberación, su visión salvífica de la tierra, sus mandatos básicos para un ‘buen vivir’ en comunidad, sus denuncias a los que matan en nombre de Dios, su sabiduría sapiencial, sus dichos populares consagrados en Dios y tanto más. Al mismo tiempo, la irrupción de un hombre de su pueblo, trabajador y escuchador de los pobres de su tiempo, que viajó compartiendo las historias sencillas que su pueblo utilizaba para contar la esperanza del Reino.

---

5 García Márquez, G. *Discurso al recibir el premio Nobel de Literatura* en 1982. Disponible en: <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-1982/>.

De esta hermosa tradición se hicieron cargo un grupo de marginados y descartados de cada tiempo histórico. Pecadores y prostitutas, mendigos y locas hicieron de esos hilos de la tradición una urdimbre preciosa sobre la cual tramar una narración de cómo la vida tenía la última palabra.

Más de 2.000 años después, la mano invisible del poder (eclesiástico, político, económico y científico) ha ido estrangulando la circulación de vida por los hilos de nuestra historia. La colonialidad del saber, del ser y del poder desvincularon a nuestras comunidades de un legado precioso y crearon una dependencia sistemática: todo lo bello venía de fuera, el malinchismo ganaba su batallara histórica en *NuestrAmérica*.

El nudo del que Gabo habló hace 35 años no solo sigue intacto, sino que fuertemente amarrado. Al estrangular la fuerza de la Tradición también asfixiaron la capacidad creativa de nuestras comunidades. La fórmula era cuasi-perfecta: un catecismo de preguntas y respuestas, doctores que tiene la Iglesia para pensar por nosotros y especialistas de Dios para profundizar en el Misterio. A los creyentes de a pie, solo nos tocaba recibir como tabulas razas.

Esta ha sido la punta del ovillo para cuestionar el oficio teológico y desde allí todo. El proceso está siendo luminoso: de un profe que venía de la universidad a popularizar la teología, a un tallerista que se sentía cuestionado por la palabra de los que solo tienen su fe. Este primer movimiento sucedió dando talleres en la cripta de monseñor Romero, en El Salvador.

Un segundo movimiento sucede al querer juntar estas experiencias para escribir *El grito descolonizador*, que quiere ser una herramienta para la teología desde las comunidades.

Sucedió que la teología aprendida en la universidad les decía poco a mis vecinos de Las Palmas (comunidad marginal de San Salvador, donde viví por seis años), que la búsqueda de su

identificación con las luchas del éxodo por la liberación, no tenía eco en el pueblo oprimido por generaciones.

Era otra la forma de sentir su fe y, de tanto escuchar sus gritos en las champas-templos de nuestra colonia, terminé por sentirme cuestionado hasta la raíz. Volver a escucharlos, registrar su palabra, buscar los hilos de la narración de Dios en este mundo, entre sus gritos y no en las delineadas ideas de las universidades.

En ese movimiento, el tallerista-profe se sintió convocado a sistematizar. Esta práctica nacida del campo del trabajo social y definida por el ex-presidente Hugo Chávez Frías:

Sistematizar es detenerse, mirar hacia atrás, ver de dónde venimos, qué es lo que hemos hecho, qué errores hemos cometido, cómo los corregimos para orientar el rumbo, y luego generar nuevos conocimientos, producto de la crítica y la autocrítica, que es la dialéctica, para transformar la realidad (...) La sistematización vista de esta manera, da cuenta de las 3R: revisar, rectificar y reimpulsar, para buscar errores y aciertos, ponerlos en una balanza para fortalecer el camino de la transformación<sup>6</sup>.

La interpretación crítica de la propia praxis como lugar para construir conocimiento colectivo, alumbraba el quehacer teológico, marcaba el mapa de un tesoro hacia una teología narrada por las comunidades.

Un último movimiento está sucediendo estos dos últimos años, mientras ‘tallereo’ con CEB de América del Sur y descubrí en la lógica de la Minga (trabajo cooperativo andino) una nueva luz: el teólogo como mingüero que prepara las condiciones (la urdimbre) para que la comunidad pueda revisar su historia y su práctica cotidiana como lugar donde Dios se revela y, desde allí, arriesgar algún susurro sobre el buen Dios (la trama).

---

6 Chávez, H. 2010.

La educación popular va dando las herramientas para que el oficio de teólogo-mingüero sea posible. Y por posible no quiere decir que sea fácil.

Una anécdota alumbró este primer momento del oficio. En abril de 2017, en Montevideo (Uruguay), realizamos una minga teológica con las CEB. Las CEB están acostumbradas a recibir formaciones y por ello los participantes al llegar se sentaron y sacaron sus libretitas para tomar nota. Se vieron sorprendidos en su adultez (la mayoría mayores de 60 años) cuando se dieron cuenta que usarían el cuerpo durante todo el primer día y luego, mucho, las manos y el corazón, para descubrir su propia historia como lugar donde Dios habla.

En una actividad donde se sostienen la mirada por quince minutos, Alfredo dijo: “al mirarla estaba rezando, porque esta intimidad que he tenido pocas veces me conectó con la inmensidad”.

Nudo e hilacha están juntos: que los más sencillos y por años silenciados de nuestras comunidades tomen la palabra, sean escuchados y buceen su historia y territorio como un lugar donde Dios se revela.

Es mucha la fuerza de una revelación que viene siempre desde afuera, desde lejos y desde arriba. El trabajo para desanudar los hilos de lo fundamental de nuestra fe desde la vida de las comunidades, debe desnudar los intereses de los que anudaron nuestra fe para hacerla dependiente.

El oficio de ser ‘micrófonos de Dios’ —como pedía monseñor Romero a su pueblo—, de ser comunidades palabreras de Dios, desafiando a otros palabreros, requiere de un teólogo-mingüero que prepare una urdimbre y que no se crea el artista del entramado.

### 2.3 DESPERTAR A LA TRAMA: EL MÉTODO

El Viernes Santo parece durar más de 24 horas en nuestras comunidades. Pero en medio de ella y entre sus clamores, tenemos una confianza compartida con Gabo (1982):

Sin embargo, frente a la opresión, el saqueo y el abandono, nuestra respuesta es la vida. Ni los diluvios ni las pestes, ni las hambrunas ni los cataclismos, ni siquiera las guerras eternas a través de los siglos y los siglos han conseguido reducir la ventaja tenaz de la vida sobre la muerte<sup>7</sup>.

¿Cómo narrar esta ventaja de la vida, esta resurrección, sin ningunear la noche que todavía nos envuelve? El gran Simón Rodríguez dijo que ‘inventamos o erramos’ y allí la imprudencia juvenil nos convoca a pensar en el método, en el camino que tenemos que hacer con este sujeto colectivo de la teología.

La primera gran intuición es el gerundio como método: ¿cómo se hace una minga de teología popular? Mingueando. Y así lo estamos haciendo. En seis países de *NuestrAmérica* hemos comenzado un proceso de formación de escuchadores comunitarios para recoger las narraciones creyentes que entran en la fe de las comunidades.

El método de la Iglesia Latinoamericana ha sido reafirmado y profundizado de cierta manera por el papa Francisco. En el polémico capítulo ocho de *La alegría del amor* se habla de acompañar, discernir, integrar la fragilidad. Allí descubrimos una pista para seguir caminando en el ver-juzgar-actuar desde *NuestrAmérica*:

- *Primer paso: ver en compañía.* Un ver desde adentro y desde abajo, frente a los especialistas que desde cualquier escritorio del mundo saben más que los que sufren las realidades en sus comunidades, reivindicamos a los jodidos como

<sup>7</sup> García Márquez, G. *Op. cit.* 1982.

los más conocedores de las opresiones de cada contexto y también de las grietas que allí existen para revertir estas situaciones. La herramienta de la cartografía crítica nos está ayudando mucho en este co-labor.

- *Segundo paso: juntos sentí-pensarnos.* Desde la realidad emergen territorios con sus cuerpos, sus vínculos y sus pensamientos. Cruzar ello por un análisis comunitario es todo un desafío de diálogo crítico sobre lo que sucede en nuestros cuerpos y en nuestros territorios. Allí una clave hermenéutica del grito-bestia-grieta nos ayuda a volver a los mapas de cada comunidad para buscar en el propio contexto las injusticias que claman al cielo, las bestias que lo generan y las grietas que emergen como posibilidad de cambio.

De esta forma, la buena noticia de la grieta sale a la luz desde su propio contexto. Esta forma de leer el corazón de nuestra esperanza en la realidad, se vivió con gran intensidad en las comunidades de La Gregorio Blandino, en Nicaragua, donde fue fundamental agrietar el discurso de fe revolucionario, para conectar con la experiencia de Dios vivo hoy en-medio-nuestro<sup>8</sup>.

- *Tercer paso: narrar desde la cotidianidad.* La vida sencilla y sin aparentes buenas nuevas es un lugar privilegiado para la novedad de Dios entre lxs pequeñxs, contradicción que encierra una intuición del Misterio: a los sencillos se les ha revelado lo más complejo, a los más pequeños lo más grande. En esa tarea estamos explorando diferentes técnicas de narración, de construcción de parábolas, de crónicas, de redacción de decálogos comunitarios, pequeños credos contextualizados, cartas a las comunidades, etc. Ir descubriendo

---

8 Para escuchar a Secundino, un integrante de esa comunidad y luchador por esas tierras desde la fe, ingrese al siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=2Mq33aOUnQ8&t=26s>.

las buenas noticias que alientan la vida dentro de la comunidad y no fuera, es todo un desafío. Escuchar al Dios que nos susurra en medio de nuestros gritos es un desafío que hemos ido guardando en pequeños buzones en las comunidades de fe que habitan los márgenes de este mundo<sup>9</sup>.

Esta fue la urdimbre, el camino para proponer en colectivo, la metodología de las mingas. Pero siempre la realidad nos exige, nos transforma, nos pide más, y nos mostró que debíamos comenzar por otro lado, por los despertares.

Esta propuesta metodológica, urdimbre en *NuestrAmérica*, fue profundizada desde la práctica compartida: antes de ver juntos, había que despertar los sentires, involucrar todo el ser, porque la colonia es en nuestros cuerpos.

Una anécdota puede ayudar. Al llegar a Tarija en el sur de la plurinacional Bolivia, en septiembre de 2017, los participantes, en su mayoría campesinos-as de los cerros que habían caminado varias horas para llegar, sacaron su cuadernito esperando una charla. Se vieron sorprendidos con la propuesta: en ningún momento de los tres días de trabajo intenso tomaron nota, más bien usaron su cuerpo y sus manos para trabajar.

La minga interpeló a un campesino llamado Modesto que fue la mejor imagen del camino: rígido desde la llegada, con las sandalias marcadas en sus pies de tanto camino, había comenzado reticente al contacto con sus hermanos y terminó realmente ‘penetrado’ por el encuentro (en sus palabras). En esos días Modesto escribió muy poco, pero en el entramado de los tejidos de su

---

9 Para escuchar de primera mano una buena nueva, de las nuevas generaciones de nuestras comunidades, le damos la voz en primera persona a Asunción, un niño de 13 años de los cerros de Tarija, donde su vida de Crianza entre animales y una madre adoptiva se le revela como buena noticia cósmica de cuidado, de criar la vida: <https://youtu.be/8dI2EPVNPYs>.

cuerpo él afirma haberse llevado una narración diferente. Eso es 'buena noticia'.

#### 2.4 DANZAR EL ENTRAMADO: EL SUJETO

Estamos en la labor colectiva de ir construyendo una teología narrada por las comunidades de *NuestrAmérica*. Para eso vamos deconstruyendo poco a poco el oficio del teólogo y vamos profundizando en el método desde la educación popular.

Y paso a paso, vamos llegando al 'por', al sujeto plural que está dando su palabra: las comunidades diversas, complejas, conflictivas, combativas y esperanzadas son el sujeto de esperanza que estamos aprendiendo a escuchar.

Ellas, despertando sus sentidos, escuchándose y acompañando la realidad que les grita, sentí-pensando con fe esa realidad y narrando su lucha cotidiana por la vida, podrán terminar por canonizar comunitariamente relatos que reflejen esa fe que puede cambiar el mundo.

El gran José Martí nos convidó a echar nuestra suerte con las pobres de la tierra. En esa acción de compartir la suerte, estamos sujetos a las tragedias y a las esperanzas de nuestras comunidades. Sujetos a su suerte, iremos aprendiendo cómo ellas son sujetos de esperanza en una teología que narre el paso de Dios en el barro de los barrios bajos, en las quebradas hediondas, en los cerros explotados.

En cada rincón donde una comunidad se tome de la mano para construir un 'buen vivir', allí habrá una posibilidad de balbucear sobre Dios, con sus palabras, con sus modismos, con sus parábolas.

### 3. UN TEJIDO EN CONSTRUCCIÓN (QUE YA SE EMPIEZA A VER)

Para concluir, quiero presentar algunas líneas de teología, de esas palabras muy otras y muy desde adentro que le pertenecen a ese

sujeto plural y colectivo. En esta co-labor de narrar en comunidad los milagros de Dios (en-medio-nuestro), algunas líneas han ido emergiendo y me atrevo a compartir una, como muestra y, al tiempo, provocación para que cada comunidad se atreva a profundizar nuestra fe en las palabras escritas, antes vividas...

### 3.1 CREAR PARA SALVARNOS (REGISTRO QUE DEBE SER CAMINADO)

Dos hermanos de la comunidad Rutilio Grande de Nahuizalco (El Salvador) están repasando algunas crónicas que aparecen en la Biblia, en el último día de las minga de teología popular. Luego de un rato me acerco, charlamos y dicen que ellos tienen mucho para contar. Sus rostros rasgados, su color de piel terruño ya decían mucho. Pero ellos afirman que tienen mucho para contar.

El hombre más adulto habla, el joven toma nota a una velocidad impresionante (milagro de la sabiduría inter-generacional). Después de más de una hora, vuelven con la siguiente crónica, palabra bendita, sembrada en el dolor de los pueblos indios de *NuestrAmérica...*

#### **Crónica del año 1932**

Año 32. El presidente Maximiliano Hernández Martínez decreta la reforma agraria sobre la concentración de tierras ejidales y comunales para el cultivo de caficultura. Fue así, que a través de la mentira expropiaron las tierras indígenas, diciéndoles que se fueran al mesón de la hacienda de Miyazaleo, casco de la hacienda de la familia Mata. Les dicen que allí les darían sus escrituras de los terrenos para que estuvieran seguros, y cuando ya tenían las escrituras en sus manos los encerraron y finalmente los mandan a cavar fosas. Cuando ya estaban hechas, el señor Gavino Mata hace el llamado al cuartel de Sonsonate para que manden tropas de soldados armados

y así fusilar a todos los campesinos que habían sido exiliados en la finca antes mencionada.

Es así como los señores Mata se apropiaron de todas las tierras de los Cantones de Tajcuiljlan y Cusamaluco, que son aproximadamente 250 manzanas, y desde esa fecha hasta este día no se ha logrado recuperar las tierras a sus respectivos dueños, que fueron nuestros ancestros.

Ahora en la actualidad tenemos otro fenómeno social que es la violencia entre los jóvenes de distintos sectores, divididos por el poder económico, político, religioso y cultural.

Hasta aquí sus justas y precisas palabras. El saqueo contado por el reverso de la historia, por los de abajo.

A continuación, joven y adulto de la comunidad se convidan a contar una parábola, a crear desde su historia un relato creyente, y sucede esta maravilla:

### 3.2 PARÁBOLA DEL MAÍZ

Nuestra comunidad se parece al grano de maíz que para vivir tiene que morir. Introduciendo el grano a la tierra muere para surgir a una nueva vida, que es la planta. Nace, crece y da sus frutos: aparentemente la comunidad muere con la masacre de 1932 pero en nuestra raíz sigue viviendo a través de las luchas comunitarias, a través de la CEB. La lucha contra las represas, construcción de torres eléctricas y telefónicas y otros proyectos de muerte.

Como dijo Jesús, 'para vivir hay que morir y morir para vivir'.

Hasta aquí transcribo. Parábola, explicación, historización de las luchas, y debajo de todo eso la firma: *Comunidad Rutilio Grande, Nahuizalco*.

Es un registro que debe ser caminado, una palabra que la comunidad tiene el deber de canonizar desde su compartida, pero es una primera voz que ya tienen muchos ecos.

PD: SER SALVADOS POR ‘LOS CONDENADOS DE LA TIERRA’

Son los jóvenes y jóvenes de las comunidades, los rostros más golpeados y perseguidos, los que nos desafían a cambiar de raíz esta realidad. No puedo más que terminar con las palabras finales del discurso del Gabo hace 35 años que nos alumbran, hoy más que nunca, porque también los creyentes soñamos en esta segunda oportunidad para una religación que vincule con la vida y que desligue de todas las muertes:

Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra<sup>10</sup>.

---

10 García Márquez, G. *Op. cit.* 1982.



## 50 AÑOS DE MEDELLÍN: ¿CUÁLES SON NUESTROS SUEÑOS AHORA?<sup>1</sup>

*Silvia Cáceres Frisancho\**

Ante todo, quiero expresar que como joven que vive su discipulado y seguimiento de Jesús dentro y desde esta Iglesia latinoamericana, las aspiraciones y sueños que tengo no están disociados de las aspiraciones y sueños surgidos en el Concilio Vaticano II y en Medellín<sup>2</sup>, de ser, sobre todo, una Iglesia que haga suyos los “gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de las personas de nuestro tiempo”<sup>3</sup>. Es importante resaltar que hablamos de ‘nuestro tiempo’ pues hacemos referencia al ‘hoy’.

Traigo, entonces, algunos de los ‘rostros’ que ahora están irrumpiendo: indígenas, jóvenes, mujeres, niños y niñas, personas de otra orientación sexual. También, desde lo personal, quiero dar gracias a aquellos amigos y amigas —algunos jóvenes como yo o mucho más jóvenes, y otros de ‘juventudes acumuladas’, ya no tan jóvenes— que han sabido ayudarme y enseñarme a vivir y ser parte de esta experiencia eclesial.

---

1 Aporte presentado en el panel de teólogos jóvenes “50 años de Medellín, ¿cuáles son nuestros sueños ahora?”, durante el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 2 de septiembre de 2018.

\* Peruana. Joven teóloga laica del Instituto Bartolomé de las Casas de Lima.

2 Referencia a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia), entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968 (nota de los editores).

3 *Gaudium et Spes*, No. 1.

Quiero compartir con ustedes y responder a la pregunta por los sueños de hoy, a partir de la experiencia que tengo, como joven laica, de trabajar en el Instituto Bartolomé de las Casas en Lima (Perú), una institución fundada por Gustavo Gutiérrez, a quien agradezco por ser ese maestro y compañero de camino.

Entonces, para empezar, traigo a la memoria y comparto, a modo de símbolo, una imagen del encuentro entre el papa Francisco y dos líderes de la comunidad harákmbut del Perú, una comunidad indígena de la Amazonía. Se trata no sólo de un encuentro entre esas personas sino entre la Iglesia y las comunidades indígenas. Esto sucedió en febrero de 2018 cuando Francisco llegó al Perú.

Como institución pensábamos cómo podíamos preparar esta visita para que no se quedara solamente en lo anecdótico –como suelen hacer los medios de comunicación–, así, decidimos organizar un encuentro de jóvenes al que llamamos: ‘Los jóvenes renovamos nuestro compromiso en la defensa de la casa común’. ¿Por qué este encuentro? Porque muchos jóvenes de las distintas regiones del Perú, y supongo que de América Latina también, vemos como un ‘signo de los tiempos’ la crisis ecológica, pero no desde un ‘discurso verde’ sino a la luz de las realidades de los pobres, y en especial, de las comunidades indígenas.

Como jóvenes nos preguntamos por la vida de los jóvenes de estas comunidades, por sus sueños y aspiraciones y qué nos dicen a quienes no pertenecemos a estas comunidades pero queremos dialogar y escuchar sus voces.

El primer punto de la visita de Francisco al Perú fue Puerto Maldonado, una ciudad que está ubicada en la región amazónica y que alberga diversas comunidades indígenas, y que padece graves problemáticas sociales muy fuertes, como la pobreza y las enfermedades debido a la contaminación de sus ríos y territorios a causa de la minería ilegal y las grandes empresas que explotan

sus recursos, sin tener en cuenta la vida de quienes ahí viven, trata de personas, especialmente de mujeres y niñas, entre otras cosas. En definitiva, un contexto de muerte pero, al mismo tiempo, una realidad a través de la cual Dios nos habla y se hace presente.

Cómo jóvenes nos preguntamos: ¿de qué manera nos confronta esa situación de abuso que se comete en contra de la Tierra y en contra de la vida de nuestros hermanos y hermanas de la Amazonía?, ¿qué nos corresponde hacer desde los lugares y espacios en los que estamos?, y ¿cómo nos afecta, también, a nosotros esta crisis?

Evidentemente no tenemos una respuesta única ante estas preguntas, pero sí la convicción firme de que no podemos quedarnos callados ni cruzados de brazos ante un sistema que abusa y somete, que calla y apaga la vida de nuestros pueblos. Eso es algo que los jóvenes no queremos porque lo que está en juego es la vida de personas con rostros e historias concretas, y desde la Iglesia queremos aportar y hacer que estas voces que son calladas sean escuchadas, empezando por nosotros.

En ese espacio que organizamos, hablamos desde nuestra propia experiencia y desde ahí señalamos la importancia de las relaciones que construimos con los otros, de la centralidad de las relaciones humanas en nuestra práctica de fe porque lo que nos mueve a hacer algo es el amor de Dios vivido en el encuentro con los otros, esto que Francisco llama: la ‘cultura del encuentro’. Nos preguntábamos cómo lo iba viviendo cada joven en su comunidad y región.

A propósito, recuerdo especialmente el testimonio fuerte y valiente de una joven lidereza de la Amazonía, Yésica Patiachi –justamente quien pudo alzar la voz frente a Francisco en Puerto Maldonado–. Ella decía que “hay un estereotipo hacia los indígenas por parte de la cultura hegemónica”, y preguntaba: “¿qué indígena no ha sufrido discriminación?”, al mismo tiempo decía con firmeza: “no me victimizo por ello; soy persona, soy sujeto y

estoy orgullosa de la comunidad y la cultura a la que pertenezco, no me victimizo, los indígenas damos la cara”.

Su testimonio era interpelante, llevaba a plantearnos el problema de la discriminación, del mal llamado racismo porque en realidad las razas no existen.

En respuesta a ello, un joven afirmaba: “algo central en mi experiencia de fe son las relaciones que construyo con los otros; Jesús, amigo y maestro, me invita a construir relaciones de igualdad y fraternidad, relaciones de horizontalidad con los otros”.

Veíamos que el racismo y la discriminación contradicen la experiencia del amor de Dios en nuestras vidas y se oponen a ese llamado que nos hace a formar relaciones de reconocimiento, de igualdad, de fraternidad, finalmente. Nos sentíamos retados: ¿cómo construir este tipo de relaciones, cuando nuestro país —por ejemplo— y nuestras sociedades latinoamericanas han sido construidas de manera desigual, donde algunos tienen privilegios y otros son vulnerados en sus derechos?

Otra cuestión importante, que se relaciona con lo anterior, es el tema de la identidad. En este encuentro, los jóvenes veíamos que estamos necesitados urgentemente de repensar nuestra identidad.

Somos un país, una región, un continente pluricultural; hay diversas culturas pero, lamentablemente, algunas son valoradas más que otras. Nosotros mismos, en nuestra propia identidad, tenemos esa diversidad de culturas, en nuestras propias raíces se entremezcla lo diverso: ¿cómo hacemos dialogar y cómo nos comprendemos en medio de esas diferencias que somos? Trabajar sobre este asunto nos parecía importante para hacerle frente al problema de la discriminación.

En esto vemos que la Iglesia tiene una gran tarea. Cuando Francisco llegó al Perú y se encontró con las comunidades de la Amazonía, les dijo a los jóvenes, a los adultos y a los abuelos que

estaban ahí: “ustedes tienen mucho que aportar, no sólo a la Iglesia, sino a toda la humanidad”<sup>4</sup>. La crisis ecológica es una crisis social que reclama nuestra atención, no podemos quedarnos callados. Algo muy importante para hacerle frente es escuchar otras voces que vengan de los pueblos originarios con sus cosmovisiones y sus culturas.

La Iglesia también tiene que escuchar estas voces diversas. En Puerto Maldonado, Francisco expresaba la necesidad de “plasmear una Iglesia con rostro amazónico”<sup>5</sup>. En ese sentido, pienso que la Iglesia, a medida que va pasando la historia y la realidad presenta nuevos desafíos, va asumiendo nuevas tareas, sus nombres dan cuenta de ello.

Por ejemplo, en Medellín se reconocía como una “Iglesia pobre, misionera y pascual”<sup>6</sup>; en Aparecida, como una “Iglesia samaritana, abogada de la justicia y defensora de los pobres”<sup>7</sup>; y cuando Francisco inició su magisterio reconocía el desafío de ser una “Iglesia pobre y para los pobres”, y hoy, de ser una “Iglesia con rostro amazónico”, que tenga el rostro de las culturas, una Iglesia con esa diversidad.

Durante estos días, se ha hablado de Monseñor Romero y mencionaban que él fue convirtiéndose y evolucionando de acuerdo a la realidad, entonces, pienso que la Iglesia también tiene que ir evolucionando de acuerdo a los desafíos que ésta trae.

Finalmente, sólo queda señalar que en octubre de 2019 se lleva a cabo un acontecimiento que también marca la historia de

---

4 Cf. Francisco. *Discurso en Puerto Maldonado, durante el encuentro con los pueblos de la Amazonía*. 2018. Disponible en: [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco\\_20180119\\_peru-puerto-maldonado-popoliamazonia.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puerto-maldonado-popoliamazonia.html).

5 *Ibidem*.

6 *Documento de Medellín*, Juventud, No. 15.

7 *Documento de Aparecida*, nn. 26, 176, 419, 395.

nuestra Iglesia: el Sínodo Panamazónico, donde las comunidades indígenas van a tener una voz de manera oficial, donde participan los obispos desde el trabajo en conjunto con líderes indígenas, jóvenes, misioneras y misioneros, y religiosas y religiosos.

Es importante mirar ese acontecimiento e ir preparándonos porque es algo que nos corresponde a todos como Iglesia. ¿Para qué?, para aterrizar justamente ese sueño de ser una Iglesia diversa que camine al ritmo y soplo del Espíritu.

## LA REALIZACIÓN DE NUESTROS SUEÑOS, 50 AÑOS DESPUÉS DE MEDELLÍN<sup>1</sup>

*Israel Alison Regis e Silva\**

No hay manera de enumerar nuestros sueños, después de 50 años de Medellín<sup>2</sup>, sin apuntar a los desafíos que hoy se nos presentan. Es claro que la percepción de los desafíos no nos debe hacer caer en el pesimismo ni nos debe llevar a acomodarnos. En este sentido, este ejercicio tiene como objetivo la búsqueda de los caminos de superación, los pasos que deben ser dados o, como sugiere el título, la realización de nuestros sueños.

Partiendo de nuestro suelo, de nuestro lugar, de nuestra realidad, podemos vislumbrar un gran desafío: hacer que las personas de nuestras comunidades comprendan que las luchas y las resistencias populares en defensa de la vida y de la dignidad, sobre todo los pobres y marginados, constituyen un aspecto fundamental de la fe.

---

1 Aporte presentado en el panel de teólogos jóvenes “50 años de Medellín, ¿cuáles son nuestros sueños ahora?”, durante el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 2 de septiembre de 2018. Texto original en portugués traducido por Óscar Elizalde Prada.

\* Brasileño. Filósofo y teólogo por la Facultad Católica de Fortaleza. Presbítero de la diócesis de Limoneiro do Norte en el estado de Ceará (Brasil). Es miembro de la Cáritas diocesana.

2 Referencia a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia), entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de 1968 (nota de los editores).

Eso que era tan claro y aceptado en las intuiciones de Medellín, hoy ha sido oscurecido e incluso rechazado por mentalidades que reducen la fe a ritos, celebraciones y prácticas devocionales. En efecto, son muchas las personas que sostienen la idea y afirma con vehemencia que esas actividades sociales de rescate de la dignidad humana, no pertenecen a la fe ni a la religión. Ante esto, emerge entonces la pregunta: ¿cómo encontrar una solución a este desafío?

Ahora bien, los evangelios de Mateo y de Lucas son muy enfáticos cuando recuerdan a Jesús alabando al Padre por haber revelado sus misterios a los pequeños<sup>3</sup>, lo que nos ayuda a entrever que la respuesta teológica al desafío anteriormente citado se encuentra en el lugar por excelencia de la manifestación de Dios, o sea, en la experiencia de los pobres, pero específicamente en las situaciones de lucha contra el sufrimiento.

Como dice Víctor Codina, “el Espíritu del Señor actúa desde abajo”<sup>4</sup>, lo que equivale a decir que el Espíritu evidencia las señales de liberación de la humanidad a través de los últimos de este mundo, o mejor, el Espíritu ilumina con la acción de los humildes las dudas sobre la fe.

Y nosotros podemos confirmar esta afirmación con el testimonio de conversión de los profetas, y aquí quiero traer como ejemplo el proceso de conversión —si podemos llamarlo así— de monseñor Óscar Romero, arzobispo de San Salvador, quien pudo, en el contacto directo con el sufrimiento de su pueblo, aplastado por una sangrienta dictadura, clarificar sus dudas con relación al compromiso con la vida y la dignidad humana, como un aspecto fundamental de la fe.

---

3 Cf. Lc 10, 21; Mt 11, 25.

4 Título de una de las obras de Víctor Codina sobre Pneumatología. Cf. Codina, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander: Sal Terrae, 2015.

A partir de estos indicativos, vamos a reflexionar sobre dos experiencias de los pequeños que nos traen luces para este desafío.

La primera de ellas tiene que ver con un campamento en la diócesis de Limoneiro do Norte, formado por familias que viven en condiciones de miseria, muchas de ellas sin vivienda y sin tierra para producir y obtener su sustento. Ante el tamaño de la necesidad y de los clamores que brotan de cara a la negación de sus derechos, ya que la Constitución brasileña prescribe que “todos tienen derecho a vivienda”<sup>5</sup>, esas familias resolvieron ocupar una parte de la tierra que estaba concentrada en las manos de un gran terrateniente. Esta tierra estaba abandonada.

No todas las personas que hacen parte de este campamento están insertas en la comunidad de fe e incluso son rechazadas por algunos. Sin embargo, ellas entienden, no obstante que de forma tímida o ingenua, que esta ocupación está relacionada con Dios, pues denominaron el campamento ‘Tierra prometida’. En otras palabras, ellas han logrado relacionar su lucha por tierra y vivienda con la lucha del pueblo del Dios del Antiguo Testamento. Y ese gesto, por más sencillo que parezca, expresa de forma profunda el sentido teológico de la lucha de este pueblo.

La otra experiencia que evocamos es la lucha de una comunidad localizada en torno a un canal que fue construido para llevar agua de una gran reserva a la capital del Estado. Nuestra región comprende el semiárido brasileño y de tiempo en tiempo pasamos por periodos de sequía. Sin embargo, el problema de la escasez de agua en esta región no se debe a la carencia de lluvias, sino a la ‘cerca’. El agua de las grandes reservas y de los acuíferos (subterránea), se concentra y se destina al agro/hidronegocio, a la industria y también a uno de los mayores absurdos financiados por el gobierno del Estado, en una región semiárida: la termoeléctrica (gran consumidora de agua).

5 Cf. *Constitución de la República Federativa de Brasil*. Brasilia: Senado Federal. 1988.

Además de esto, no se hace un control justo frente a la perforación de los pozos y muchos empresarios, con su maquinaria de profundo alcance, están usando el agua del acuífero para la producción en gran escala del agronegocio y también para reabastecer piscinas de producción de camarón.

Mientras tanto, nuestra gente, más precisamente los pequeños agricultores, ven sus ríos y sus pozos secándose. En este contexto se puede escuchar el clamor de la creación que espera ser liberada de toda esclavitud de la corrupción<sup>6</sup>, pues la Tierra grita a través de los periodos de sequía, evidenciando las injusticias cometidas contra los pobres.

Fue por medio de la lectura popular de la Biblia, más precisamente de los 'círculos bíblicos', que la comunidad de Uiraponga tomó conciencia y decidió luchar por el derecho al agua. En otras palabras, la comunidad fue despertada por la Palabra de Dios y comprendió que su lucha hacía parte de la fe. Muchas personas se movilizaron y en un gran día de fiesta celebraron la Misa de las Aguas a orillas del canal, donde por la fuerza del Espíritu Santo pudieron abrir la válvula para que el caudal del riachuelo abasteciera a la comunidad. Fue a través de esa resistencia que después de muchas negociaciones la comunidad consiguió la construcción de una red de distribución para su abastecimiento.

A partir de estos dos ejemplos, nos convencemos cada vez más de que la experiencia junto a los pobres o, mejor, que el contacto con los que sufren, es el camino teológico eficaz para hacer que las personas de nuestras comunidades entiendan que la lucha a favor de los pobres y marginados es un asunto fundamental de la fe.

Y cuando miramos nuestro criterio, que es la vida de Jesús de Nazaret, confirmamos todo esto. Jesús estuvo con los pobres,

---

6 Cf. Rm 8, 20-23.

incluso dice con toda autoridad que vino a traerles la buena noticia<sup>7</sup>. Él convivió con las personas que eran excluidas por la sociedad o, mejor, tomó para sí la carne (misterio de la encarnación) de los sin voz: niños, mujeres, ancianos, enfermos, pecadores, prostitutas, miserables y todos aquellos que eran considerados 'maldecidos'. Y nos revela a través de su misión/vida que el rescate de la dignidad de ellos no es un asunto aislado, sino que se trata de algo que viene del propio Dios.

---

7 Cf. Lc 4, 16-22.



### III. MEDELLÍN 50 AÑOS DESPUÉS: APORTES PROPOSITIVOS



## EL LEGADO DE MONSEÑOR ROMERO MÁRTIR<sup>1</sup>

*Jon Sobrino\**

El cambio en el título de esta conferencia sobre ‘el legado de monseñor Romero mártir’, en lugar del que se había propuesto, ‘el legado de los mártires’, se debe a que quienes han participado en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, visitaron el lugar donde Monseñor vivió y fue asesinado, y el lugar en el que está enterrado<sup>2</sup>. Y se debe también a la cercanía de su canonización<sup>3</sup>, aunque esto no sea decisivo para hablar del legado de Monseñor en este congreso.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 1º de septiembre de 2018, en torno al legado de los mártires y, en particular, el legado martirial de monseñor Óscar Arnulfo Romero.

\* Teólogo jesuita. Nació en España en 1938 y vive en El Salvador desde 1974. Es licenciado en filosofía y magister en Engineering Mechanics de Saint Louis University (Estados Unidos). También es doctor en teología de la Universidad de Frankfurt (Alemania). Por muchos años ha estado vinculado a la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA) de San Salvador como docente de teología. Ha sido director del Centro Monseñor Romero. Es uno de los autores más reconocidos en el ámbito de la teología de la liberación. Fue amigo y colaborador cercano de monseñor Óscar Romero, lo mismo que de Ignacio Ellacuría y los mártires de la UCA.

2 En efecto, en la mañana del sábado 1º de septiembre de 2018, antes de la conferencia de Jon Sobrino, los participantes del congreso realizaron la ‘peregrinación de los mártires’, en la que tuvieron la oportunidad de visitar la capilla del hospitalito de la Divina Providencia –donde fue asesinado Romero–, la casa donde él vivió, y la cripta donde se encuentran sus restos, en la catedral de San Salvador (nota de los editores).

3 Monseñor Óscar Romero fue canonizado el 14 de octubre de 2018, en Roma, por el papa Francisco (nota de los editores).

Varias ideas de mi exposición, a veces párrafos enteros, ya han sido publicadas recientemente, sobre todo en la *Revista Latinoamericana de Teología*. La razón para usar ahora lo ya publicado son las innumerables peticiones de hablar y escribir sobre monseñor Romero que estos días me han llegado de muchas partes. No he tenido tiempo para más, sino para repetir, actualizando algunos de estos textos.

## 1. EL LEGADO. MONSEÑOR ROMERO Y JESÚS DE NAZARET

Por ‘legado’ no entiendo una ‘herencia’, bien o mal adquirida, que pasa de unos a otros, sino algo de entidad importante que se nos ha impuesto. Los legados no aparecen a voluntad, ni calculadamente, pero cuando surgen traen consigo la exigencia de poner a producir su contenido, y también la exigencia de que este sea transmitido.

Monseñor Romero nos dejó un legado. Y para decirlo desde el principio, su legado es su misma realidad, lo que él fue y lo que él hizo. Y eso es lo que hay que poner a producir. Hoy es tan útil y necesario como lo fue en tiempos de Monseñor.

Con estas palabras estoy actualizando muy sucintamente al hablar de monseñor Romero lo que en los Hechos de los Apóstoles Pedro dijo en casa de Cornelio, centurión romano y hombre de bien, cuando le pidieron hablar de Jesús de Nazaret.

“Ustedes ya conocen lo sucedido por toda Galilea y Judea”<sup>4</sup>, comenzó. Y esto se aplica en buena medida al conocimiento que ustedes tienen de monseñor Romero. Pedro prosiguió narrando lo fundamental de la vida de Jesús: “pasó haciendo el bien, sanando a los poseídos por el diablo”<sup>5</sup>. Dio la razón: “porque Dios

---

4 Cf. Hch 10, 37.

5 Cf. Hch 10, 38.

estaba con él”<sup>6</sup>. Y concluyó narrando su destino: “le dieron muerte colgándolo de un madero, pero Dios lo resucitó”<sup>7</sup>.

Ese esquema de vida y destino de Jesús me viene a la mente al recordar a monseñor Romero. Sin forzar las cosas, y con todas las analogías del caso, voy a exponer quién fue monseñor Romero y cuál fue su destino. Para ello voy a usar las palabras de un campesino y de un teólogo ilustrado. El campesino dijo: “monseñor dijo la verdad. Nos defendió a nosotros de pobres. Y por eso lo mataron”. Ignacio Ellacuría dijo: “con monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”. Quizás ya han escuchado estas palabras, pues las repito con frecuencia. Pero ahora no tengo nada mejor que ofrecer.

## 2. LAS PALABRAS DE UN CAMPESINO

### 2.1 “MONSEÑOR ROMERO DIJO LA VERDAD”

Monseñor fue ‘decidor’ de la verdad, estuvo poseído por ella y la dijo con *pathos*. Cuando la realidad era buena para los pobres, Monseñor decía la verdad como Evangelio, ‘buena noticia’, con exultación y gozo.

Cuando la realidad era mala, opresión y represión, crueldad, muerte —especialmente para los pobres— y miseria, Monseñor decía la verdad como ‘mala noticia’, con denuncia y desenmascaramiento, y la decía con dolor. Lleno de verdad, Monseñor fue evangelizador entrañable y profeta insobornable.

Decir que monseñor Romero fue ‘decidor’ de la verdad puede parecer abstracto y poca cosa en comparación con otras cosas que hizo. Pero por ahí comenzó el campesino, y pienso que por buenas razones.

---

6 *Ibidem*.

7 Cf. Hch 10, 39-40.

Como ‘decidor’ de la verdad, monseñor Romero emitió juicios sobre la realidad, toda ella. Dejó que la realidad tomara la palabra (Karl Rahner), y él tuvo la honradez de hacer pública esa palabra que era pronunciada por la misma realidad.

Aquí está la raíz del impacto de la palabra de Monseñor. Y dado el lamentable estado en que entonces estaba la verdad en el país —y dudo que hayamos mejorado mucho—, el impacto fue inmenso, como inmenso sería hoy el impacto si Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos, Estados Unidos, la Unión Europea, las instituciones eclesásticas y religiosas, las universidades, también las megaempresas del deporte de élite, dejaran que la realidad de nuestro mundo tomara la palabra y dijese su verdad.

Algunos podrán atenuar este juicio aduciendo que algo hemos mejorado en ‘libertad de expresión’, pero eso no implica mejorar en ‘voluntad de verdad’, que era la actitud fundamental de Monseñor.

En la tradición bíblica ‘decir verdad’ es un imperativo que viene de lejos. Y de lejos viene también cuán peligroso es el ámbito en que se mueve la verdad. “El maligno es asesino y mentiroso”, dice el evangelio de Juan<sup>8</sup>. Primero da muerte y después la encubre. Y positivamente, en consonancia con lo que Puebla dice que hace Dios<sup>9</sup>, como veremos más adelante, Monseñor captó que la finalidad última del ‘decir verdad’ consistía en ‘defender al pobre’.

Desde estas convicciones monseñor Romero dijo la verdad de forma nunca conocida en el país, ni antes ni después —aunque el padre Ellacuría también la dijo poderosa y audazmente—. Monseñor la dijo vigorosamente, pues se remitía a lo más básico y fundamental: “nada hay tan importante como la vida humana, sobre

---

8 Cf. Jn 8, 44.

9 Cf. *Documento de Puebla*, No. 1.144.

todo la vida de los pobres y oprimidos”<sup>10</sup>. Y si no recuerdo mal, en Puebla le dijo a Leonardo Boff: “ustedes, teólogos, ayúdenos a defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida”.

Dijo la verdad extensamente, para poder decir ‘toda’ la verdad –y sus homilias podían durar una hora–. La dijo públicamente, ‘desde los tejados’, como pedía Jesús, en catedral y a través de la YSAX<sup>11</sup>. Dijo la verdad popularmente, aprendiendo muchas cosas del pueblo, de modo que, sin saberlo, los pobres y los campesinos eran en parte coautores de sus homilias y cartas pastorales: “entre ustedes y yo hacemos esta homilia”<sup>12</sup>; “ustedes y yo hemos escrito la cuarta carta pastoral”<sup>13</sup>. Y formuló notables sentencias sobre su relación con el pueblo para decir verdad: “siento que el pueblo es mi profeta”<sup>14</sup>; “hicimos una reflexión tan profunda que yo creo que el obispo siempre tiene mucho que aprender de su pueblo”<sup>15</sup>.

Y fue también popular, pues Monseñor respetaba y apreciaba la ‘razón’, el discurrir del pueblo, de la gente sencilla. Y evitaba con éxito dar pasos hacia la infantilización religiosa, peligro que suele ser normal en la pastoral.

Diciendo la verdad en homilias dominicales y en cartas pastorales Monseñor ‘pasó haciendo el bien’. Y adelantándose un poco, a Monseñor no lo mataron simplemente por ‘defender’ la

---

10 Romero, Ó. *Homilía del 16 de marzo de 1980*.

11 La radio YSAX pertenece al arzobispado de San Salvador. En tiempos de monseñor Romero transmitía sus homilias dominicales y, lo mismo que el pastor mártir, fue perseguida e intentaron destruirla. Después del conflicto armado en El Salvador, radio YSAX se cerró dadas las condiciones de insostenibilidad. Sin embargo, en 2016, en el 36° aniversario del martirio de Romero, el arzobispado la reabrió con una nueva imagen y eslogan: “la voz del buen pastor” (nota de los editores).

12 Romero, Ó. *Homilía del 16 de septiembre de 1979*.

13 Romero, Ó. *Homilía del 6 de agosto de 1979*.

14 Romero, Ó. *Homilía del 8 de julio de 1979*.

15 Romero, Ó. *Homilía del 9 de septiembre de 1979*.

verdad, sino por ‘decirla’. De ahí que me agrada la expresión: ‘Monseñor decidor de la verdad’.

## 2.2 “NOS DEFENDIÓ A NOSOTROS DE POBRES”

En América Latina, y ciertamente en El Salvador, creo que suficiente gente ha hecho una ‘opción por los pobres’. En el lenguaje de la jerarquía esta se ha convertido en una expresión aceptada, y bien podemos decir que ya pertenece a la ‘ortodoxia’ eclesial, también con el peligro de toda ortodoxia: que las aristas sean limadas y que lo fundamental llegue a desleírse.

No quiero minusvalorar las cosas bien dichas en Puebla sobre pobres y pobreza, sobre todo la sobrecogedora letanía de los rostros de pobres<sup>16</sup>, su multitud<sup>17</sup>, sus causas estructurales y sus exigencias<sup>18</sup>. Pero dicho esto voy a insistir en una comprensión más precisa de la opción, que aparece en la formulación teológica que hace Puebla, es decir, qué y cómo hace Dios su opción por los pobres, lo cual, en mi opinión, no suele tenerse muy en cuenta. Intentarlo puede parecer audaz, incluso arrogante. Pero Puebla tuvo esa audacia, sin ninguna arrogancia. Dice en el número 1142:

Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios, para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama<sup>19</sup>.

‘Amar a los pobres’ es esencial a la opción, ciertamente, pero el amor tiene muchas formas de expresarse. Hoy, amar es ayudar

---

16 Cf. *Documento de Puebla*, nn. 32-39.

17 Cf. *Documento de Puebla*, No. 29.

18 Cf. *Documento de Puebla*, No. 30.

19 *Documento de Puebla*, No. 1.142.

a hambrientos y presos, acoger a refugiados, devolver dignidad y reparación a víctimas de pederastia. Sin embargo, en ese amar falta todavía algo esencial: Dios defiende a pobres y víctimas. Y al menos en la formulación, con prioridad a otras dimensiones del amor.

El campesino sí entendió bien la opción por los pobres de monseñor Romero. “Nos defendió a nosotros de pobres”. Estas palabras no suelen ser muy usadas al hablar de monseñor Romero, pero son fundamentales para hablar de la opción de Dios.

Pienso que el campesino no tenía en mente a Puebla, pero le atinó. Captó intuitivamente, y habló con precisión. “Monseñor nos defendió a nosotros, de pobres”. No tengo nada que añadir a esta solemne sentencia del campesino. Ni al lenguaje que usó: nos defendió a nosotros ‘de pobres’, es decir a nosotros ‘que somos pobres’. Monseñor defendió a los pobres y oprimidos del país, no sólo optó por ellos.

Ese ‘defender’ significó ‘impulsar’ la organización popular y el Socorro Jurídico para defender a campesinos y víctimas de quienes les oprimían y reprimían. Cuando arreció la represión abrió las puertas del seminario central San José de la Montaña, para acoger, y así defender, a los campesinos que huían de Chalatenango —lo que, por cierto, disgustó a varios obispos—. Y ciertamente, semana tras semana, defendió a pobres y víctimas con la verdad que proclamaba públicamente en sus homilías. Es claro, pues, que Monseñor defendía al oprimido.

Pero también hay que entender lo que implica defender. Defender supone ‘enfrentarse a’ y, cuando es necesario, ‘luchar contra’ los que agreden, empobrecen, persiguen, oprimen y reprimen. Por defender a los pobres Monseñor se enfrentó con los que mienten y asesinan, fuesen personas, instituciones o estructuras.

Y la suya fue una defensa primordial, que iba mucho más allá de lo que convencionalmente se suele entender por ‘defender un caso’, con la finalidad, además, de ‘ganar un caso’, como aparece

con frecuencia en programas de televisión. ‘Ganar él un caso’, nunca fue la perspectiva de Monseñor, obviamente. Trabajaba y luchaba para que ganase la realidad maltrecha, la justicia y la verdad. Más a fondo, trabajaba y luchaba para que alguna vez no perdiesen los de siempre.

Voy a recordar un momento en que ‘defender’ le llevó a ‘enfrentarse’ directamente con la Corte Suprema de Justicia. Esta le había emplazado públicamente a que dijese los nombres de ‘los jueces que se venden’, que Monseñor habría denunciado en su homilía dominical. Los asesores de Monseñor estaban asustados, y no sabían cómo Monseñor iba a salir con bien ante tal emplazamiento.

Monseñor no se alteró. En la homilía siguiente aclaró en primer lugar que él no había dicho ‘jueces que se venden’, sino ‘jueces venales’. Pero no se entretuvo en si dije o no dije esto o aquello, que poco importaba, sino que sin más miramientos fue al fondo de la cuestión.

¿Qué hace la Corte Suprema de Justicia? ¿Dónde está el papel transcendental en una democracia de este poder que debía estar por encima de todos los poderes y reclamar justicia a todo aquel que la atropella? Yo creo que gran parte del malestar de nuestra patria tiene allí su clave principal, en el presidente y en todos los colaboradores de la Corte Suprema de Justicia, que con más entereza deberían exigir a las cámaras, a los juzgados, a los jueces, a todos los administradores de esta palabra sacrosanta, ‘la justicia’, que de verdad sean ‘agentes de justicia’<sup>20</sup>.

Por último, Monseñor fue defensor del pobre con todo lo que era y tenía. Cinco días antes de ser asesinado, a un periodista extranjero que le preguntaba cómo era posible, en situación tan difícil, ser solidarios con el pueblo salvadoreño le contestó: “el que

---

20 Romero, Ó. *Homilía del 30 de abril de 1978*.

no pueda hacer otra cosa que rece”. Hagan lo que puedan, pero “hagan, hagan todo lo que puedan”, vino a decir. Y añadió la razón para ese hacer ‘necesario’ de quienquiera que quiera ser humano. “Y no olviden que somos hombres [...] Y que aquí están sufriendo, muriendo, huyendo, refugiándose en las montañas”.

Seis semanas antes de ser asesinado, en la Universidad de Lovaina, con gran naturalidad, elevó lo humano amenazado, empobrecido y agredido, a realidad teologal. Introdujo al pobre en el ámbito de Dios: “la gloria de Dios es que el pobre viva”. Defender al pobre es defender a Dios. En palabras de Gustavo Gutiérrez también se podría decir es ‘practicar a Dios’.

### 2.3 “Y POR ESO LO MATARON”

El lenguaje de ‘mártires’ en el mundo del buen vivir y del querer vivir bien produce extrañeza, incluso repulsión. Entre nosotros, después de Rutilio, Romero, las cuatro hermanas estadounidenses, y miles y miles de hombres y mujeres sencillas que fueron matados inocente y, la mayoría de ellos, indefensamente, aunque suene a paradoja también puede producir luz, ánimo y agradecimiento.

Pero eso no debiera llevar a que el término ‘mártir’ pierda su vigor material primario, ni siquiera insistiendo —y en mi opinión reduciéndolo— a ‘ser testigo’. Hay testigos honrados, íntegros, que no son matados. Los ‘mártires’ son ante todo seres humanos que, por defender a personas y causas justas y necesarias, ‘son matados’. Remiten, ante todo, al Jesús ‘matado’ en la cruz.

En este contexto, las palabras finales del campesino son muy importantes. No dice “y lo mataron”, sino que precisa estupendamente “y por eso lo mataron”. Ese “eso” es lo que ha dicho antes: “nos defendió a nosotros de pobres”.

Siempre hay razones para ser matado martirialmente. El mismo Monseñor, cuando asesinaron al padre Rafael Palacios, dijo

en la homilía de su funeral: “se mata al que estorba”. Por aquellos años, en 1975, la Congregación General XXXII pidió a los jesuitas “introducirse en la lucha crucial de nuestro tiempo, la lucha por la fe y la lucha por la justicia que esa misma fe exige”. Y los padres de la Congregación añadieron sabiamente: “no haremos esto sin pagar un precio”. Hacer justicia es ‘estorbar’, y ‘ser matado’ es pagar un precio.

Quien defiende a pobres y oprimidos debe estar dispuesto a ser matado, lo que ocurre de diversas formas, todas las cuales participan, análogamente, en que arrebatan vida. Lo importante, sin embargo, es la tesis, que Ellacuría repetía con toda claridad, al pensar en concreto en la identidad de una universidad de inspiración cristiana. Decía que, si una universidad sufre persecución, algo o mucho ha hecho de lo que tenía que hacer. Y más claramente, si no sufre persecución alguna, no ha hecho lo que tenía que hacer. No ha defendido a los oprimidos.

Monseñor Romero era consciente de que lo podían matar. Un mes antes de ser asesinado, haciendo Ejercicios de san Ignacio, le manifestó a su confesor, el padre Azkue “el miedo a una muerte violenta”.

De hecho, Monseñor vivió tres años de muerte anunciada. Estallaron bombas en templos, en el seminario, en residencias de religiosos y religiosas, en colegios católicos, en la UCA. Hubo atentados en importantes lugares de trabajo de la arquidiócesis, como la imprenta y la emisora YSAX. Y hubo frecuentes cateos en viviendas e instituciones. Especialmente dolorosos y premonitorios tuvieron que ser los asesinatos de seis sacerdotes, cinco diocesanos y un jesuita. Su muerte estaba ‘anunciada’.

También durante tres años tuvo que pagar el precio de sufrir el odio de los poderosos. Un matutino en letras grandes decía en primera plana: “monseñor Romero vende su alma al diablo”. Y en otra ocasión: “harán un exorcismo a monseñor Romero”. No le

perdonaban lo que hacía ni lo que decía. En un arrebato cristiano Monseñor dijo una vez con cierto gracejo: “si Jesucristo hubiera sido el arzobispo de San Salvador en esta hora, le lloverían mucho más que a mí los insultos, las calumnias”<sup>21</sup>.

Y con total seriedad, en los Ejercicios que acabo de mencionar, tras la meditación sobre el seguimiento de Cristo –‘el rey eternal’– Monseñor escribió su oblación a Jesucristo usando las palabras de san Ignacio:

Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación con vuestro favor y ayuda, delante vuestra infinita bondad y delante vuestra Madre gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado<sup>22</sup>.

Monseñor Ricardo Urioste, su vicario general –recientemente fallecido–, solía repetir que “monseñor Romero fue el salvadoreño más querido y el más odiado”. Es claro que ha sido el más querido, quien ha proporcionado alegría y dignidad al pueblo. Y es claro que le odiaron mucho muchos: potentados, opresores y victimarios, escuadrones de la muerte, militares y cuerpos de seguridad, gobernantes y políticos, los de casa y los del imperio del norte, muchos medios de comunicación social y algunos miembros de la jerarquía, aquí y en Roma.

Pero Monseñor no devolvió mal por mal, y nunca odió a quienes le odiaban. La razón no era ‘practicar la virtud de la ascesis’, tal como se nos recomendaba o exigía en los seminarios y noviciados, sino ‘no poder ser de otra manera’. En la homilía del 10

21 Romero, Ó. *Homilía del 5 de diciembre de 1977*.

22 Romero, Ó. *Ejercicios Espirituales 1980*.

de septiembre de 1978 se dirigió “a mis queridos hermanos que me odian”:

Queridos hermanos, sobre todo ustedes queridos hermanos que me odian; ustedes mis queridos hermanos que creen que yo estoy predicando la violencia y me calumnian y saben que no es así; ustedes que tienen las manos manchadas de crimen, de tortura, de atropello, de injusticia: ¡convírtanse! Les quiero mucho, me dan lástima porque van por caminos de perdición<sup>23</sup>.

Y muy poco antes de su muerte dijo en la homilía del 16 de marzo: “me da más lástima que cólera cuando me ofenden y me calumnian. Que sepan que no guardo ningún rencor, ningún resentimiento”<sup>24</sup>.

A un periodista dijo las siguientes palabras que son muy citadas, aunque a veces se discuta su autoría: “puede usted decir, si llegan a matarme, que perdono y bendigo a quienes lo hagan. Ojalá, sí se convenzan que perderán su tiempo. Un obispo morirá, pero la Iglesia de Dios, que es el pueblo, no perecerá jamás”. Ya he dicho que algunos dudan de que estas sean palabras textuales de Monseñor. Puede ser. De lo que no tengo duda es que son palabras muy coherentes con otras que ciertamente dijo Monseñor y, sobre todo, con lo que monseñor Romero llevaba en su corazón y decía ante su Dios.

Yo pienso que Monseñor pudo cargar con el odio de unos contra él, porque él cargó con el sufrimiento de los pobres, los oprimidos, las víctimas. Y con su amor, ellos cargaron con él. Quien ama y es amado así no puede odiar a nadie. Sólo puede amar a todos.

Retorno a la oblación de Monseñor. Después de escribir su oblación con las palabras de san Ignacio continuó escribiendo con las suyas propias su ofrecimiento a Cristo. El final es

---

23 Romero, Ó. *Homilía del 10 de septiembre de 1978*.

24 Romero, Ó. *Homilía del 16 de marzo de 1980*.

entrañable y sorprendente. Las palabras expresan sencillez y esperanza exquisitas:

Así concreto mi consagración al corazón de Jesús, que fue siempre fuente de inspiración y alegría cristiana en mi vida. Así también pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida y acepto con fe en Él mi muerte por más difícil que sea. Ni quiero darle una intención como lo quisiera por la paz de mi país y por el florecimiento de nuestra Iglesia [...] porque el corazón de Cristo sabrá darle el destino que quiera. Me basta para estar feliz y confiado saber con seguridad que en Él está mi vida y mi muerte, que a pesar de mis pecados en Él he puesto mi confianza y no quedaré confundido y otros proseguirán con más sabiduría y santidad los trabajos de la Iglesia y de la Patria<sup>25</sup>.

Termino esta primera parte de mi exposición con estas breves y emblemáticas palabras del mismo Monseñor:

- “Hay que convertirse, queridos hermanos; yo el primero”<sup>26</sup>.
- “¡Qué hermoso es ser cristiano! De veras, es abrazar la palabra de Dios encarnada, hacer suya la fuerza de salvación, tener esperanza, aun cuando todo parece perdido”<sup>27</sup>.
- “Mi voz desaparecerá, pero mi palabra, que es Cristo, quedará en los corazones que la hayan querido acoger”<sup>28</sup>.

No sé qué pensará el campesino sobre estas reflexiones. Pero para conocer el legado de Monseñor Romero y ponerlo a producir me encanta repetir sus sabias palabras: “Monseñor dijo la verdad. Nos defendió a nosotros de pobres. Y por eso lo mataron”.

---

25 Romero, Ó. *Ejercicios Espirituales 1980*.

26 Romero, Ó. *Homilía del 11 de noviembre de 1979*.

27 Romero, Ó. *Homilía del 16 de julio de 1978*.

28 Romero, Ó. *Homilía del 17 de diciembre de 1978*.

### 3. LAS PALABRAS DE IGNACIO ELLACURÍA

El campesino habló sobre qué hizo Monseñor y sobre su destino. Ellacuría las hubiese aceptado totalmente, y por su cuenta añadió otras dos cosas, una explícita y otra implícitamente.

Al hablar de lo que ‘él decía’ sobre monseñor Romero insistió en la ‘estrecha relación’ de Monseñor con Dios. Y aunque no habló explícitamente de ello, es evidente que Monseñor Romero le causó un gran ‘impacto’ que le cambió hondamente.

#### 3.1 “DIFÍCIL HABLAR DE MONSEÑOR ROMERO SIN HABLAR DE DIOS”

Ellacuría escribió una vez que “es difícil hablar de monseñor Romero sin verse forzado a hablar del pueblo”. Y así lo hizo él. Siguiendo esa misma lógica, es decir, teniendo en cuenta las exigencias que imponía la realidad del mismo monseñor Romero para hablar de él adecuadamente, decimos nosotros ahora que para Ellacuría fue “difícil hablar de monseñor Romero sin verse forzado a hablar de Dios”.

He encontrado tres textos en los que Ellacuría relaciona a monseñor Romero explícitamente con Dios. El primero es de los inicios del ministerio arzobispal de Monseñor, en la carta que escribió a monseñor Romero el 9 de abril de 1977, carta espléndida que he publicado varias veces. El segundo está en un artículo que le pidió la revista *Razón y Fe* pocos meses después del asesinato de Monseñor. El tercero, el más conocido, son las palabras que pronunció en la homilía de la misa del funeral de Monseñor en la UCA.

En cada uno estos tres textos de Ellacuría aparece la relación entre Monseñor Romero y Dios en una afirmación teológica breve y lapidaria. A estas Ellacuría añade afirmaciones explicativas.

Lo que voy a decir a continuación recoge, en lo sustancial, mi exposición ante un grupo de estudiosos de Ellacuría que en 2013 se reunieron en San Salvador. Me invitaron a hablar sobre Ellacuría

sin indicarme un tema determinado. Yo elegí hablar sobre la fe de Ellacuría. Y para hacerlo de forma concreta e histórica les hablé del impacto de Monseñor Romero en Ignacio Ellacuría. En primer lugar, veamos y analicemos los tres textos mencionados.

### 3.1.1 “HE VISTO EN LA ACCIÓN DE USTED EL DEDO DE DIOS”

“Desde este lejano exilio quiero mostrarle mi admiración y respeto”. Así comienza la carta que escribió a monseñor Romero el 9 de abril de 1977 desde su exilio en Madrid. Y añade tres razones explicativas para que la expresión “he visto en la acción de usted el dedo de Dios” no quedase reducida a acompañamiento meramente literario.

El primer aspecto que me ha impresionado es el de su espíritu evangélico [...] Usted inmediatamente percibió el significado limpio de la muerte del padre Grande, el significado de la persecución religiosa y respaldó con todas sus fuerzas ese significado. Eso muestra su fe sincera y su discernimiento cristiano<sup>29</sup>.

En cuanto al segundo aspecto,

tuvo el acierto de oír a todos, pero acabó decidiendo por lo que parecía a ojos prudentes lo más arriesgado. En el caso de la única misa, de la supresión de las actividades de los colegios, de su firme separación de todo acto oficial, etc., supo discernir dónde estaba la voluntad de Dios y supo seguir el ejemplo y el espíritu de Jesús de Nazaret.

El tercer aspecto es que usted ha hecho Iglesia y ha hecho unidad en la Iglesia. Bien sabe usted lo difícil que es hacer esas dos cosas hoy en San Salvador. Pero la misa en la catedral y la participación

---

29 Ellacuría, I. *Carta a monseñor Óscar Romero*, 9 de abril de 1977.

casi total y unánime de todo el presbiterio, de los religiosos y de tanto pueblo de Dios muestran que en esa ocasión se ha logrado.

No ha podido entrar usted con mejor pie a hacer Iglesia y a hacer unidad en la Iglesia dentro de la arquidiócesis. No se le escapará que esto era difícil. Y usted lo ha logrado. Y lo ha logrado no por los caminos del halago o del disimulo, sino por el camino del Evangelio: siendo fiel a él y siendo valiente con él.

Pienso que mientras usted siga en esta línea y tenga como primer criterio el espíritu de Cristo martirialmente vivido, lo mejor de la Iglesia en San Salvador estará con usted y se le separarán quienes se le tienen que separar. En la hora de la prueba se puede ver quiénes son fieles hijos de la Iglesia, continuadora de la vida y de la misión de Jesús, y quiénes son los que se quieren servir de ella<sup>30</sup>.

En este modo de actuar de Monseñor, Ellacuría vio ‘el dedo de Dios’. Desconozco por qué uso estas últimas palabras, pero lo más importune es que monseñor Romero hizo que Ellacuría “se viese forzado a hablar de Dios”. El ‘hacer’ de Monseñor le hacía ver el ‘hacer’ de Dios.

### 3.1.2 “MONSEÑOR ROMERO FUE UN ENVIADO DE DIOS PARA SALVAR A SU PUEBLO”

“Monseñor Romero, un enviado de Dios”. Como el campesino, Ellacuría menciona el martirio de monseñor Romero con aprecio y admiración, y se detiene en describirlo.

Un 24 de marzo, caía ante el altar monseñor Romero. Bastó con un tiro al corazón para acabar con su vida mortal. Estaba amenazado hacía meses y nunca buscó la menor protección. Él mismo manejaba su carro y vivía en un indefenso apartamento adosado a la iglesia donde fue asesinado. Lo mataron los mismos que matan al pueblo, los mismos que en este año de su martirio llevan

---

30 *Ibidem.*

exterminadas cerca de diez mil personas, la mayor parte de ellas jóvenes, campesinos, obreros y estudiantes, pero también ancianos, mujeres y niños que son sacados de sus ranchos y aparecen poco después torturados, destrozados, muchas veces irreconocibles<sup>31</sup>.

En el artículo que cito, Ellacuría comienza con la pasión, y a continuación se pregunta qué había hecho en su vida monseñor Romero. En formulación concentrada, muy querida para Ellacuría dice: “lo que hizo Monseñor fue traer salvación a su pueblo”; “no trajo salvación como un líder político, ni como un intelectual, ni como un gran orador”.

Se puso a anunciar y realizar el Evangelio con plena encarnación y en toda su plenitud, puso a producir la fuerza histórica del Evangelio. Comprendió “de una vez por todas” –dice Ellacuría con fuerza y criticando la ausencia habitual de lo que dirá a continuación– que la misión de la Iglesia es el anuncio y la realización del Reino de Dios, que pasa ineludiblemente por el anuncio de la ‘buena nueva’ a los pobres y la liberación de los oprimidos.

Monseñor buscó y trajo una salvación real del proceso histórico. Y habló a favor del pueblo “para que él mismo construyese críticamente un mundo nuevo, en el cual los valores predominantes fueran la justicia, el amor, la solidaridad y la libertad”.

Ellacuría vio en monseñor Romero don y gracia. “Fue un enviado”, dice, no mero producto de nuestras manos. Se convirtió –no para todos por igual– “en el gran regalo de Dios”.

Los sabios y prudentes de este mundo, eclesiásticos, civiles y militares, los ricos y poderosos de este mundo decían que hacía política. El pueblo de Dios, los que tienen hambre y sed de justicia, los limpios de corazón, los pobres con espíritu, sabían que todo eso

---

31 Ellacuría, I. “Monseñor Romero, un enviado de Dios para salvar a su pueblo”. En: *Razón y fe*. s.f., s.p.

era falso. Nunca habían sentido a Dios tan cerca, al espíritu tan aparente, al cristianismo tan verdadero, tan lleno de gracia y de verdad.

Todo ello le ganó el amor del pueblo oprimido y el odio del opresor. Le ganó la persecución, la misma persecución que sufría su pueblo. Así murió y por eso lo mataron. Por eso igualmente monseñor Romero se convirtió en un ejemplo excepcional de cómo la fuerza del Evangelio puede convertirse en fuerza histórica de transformación<sup>32</sup>.

### 3.1.3 “CON MONSEÑOR ROMERO DIOS PASÓ POR EL SALVADOR”

Ellacuría pronunció estas palabras en la misa funeral de monseñor Romero que celebramos en la UCA. En ellas, quien era Monseñor para Ellacuría alcanzó su punto culminante. Y con razón estas palabras son las más conocidas.

En estas palabras hay genialidad de pensamiento, y no conozco pastores ni teólogos, filósofos ni políticos, que conceptualicen y formulen realidades con tal radicalidad. Las palabras pueden extrañar y sorprender. Pudieran parecer en exceso abstractas, y, aunque teologales, quizás no suenen en exceso religiosas y piadosas. Pero debo confesar que para mí son verdaderas y son fructíferas. Al menos expresan más verdad y producen más frutos que otras que he escuchado sobre monseñor Romero.

Me explico. Ellacuría vio en la historia de Monseñor una ultimidad y una radicalidad que, en ese grado, no encontró en ninguna otra realidad, aunque esas realidades fuesen la justicia, la verdad y la libertad, la democracia y el socialismo —en sus mejores momentos—, ni, que yo recuerde, en otras personas del pasado, por muy venerables que hubiesen sido.

Vio que el paso de Dios en Monseñor producía bienes, personales y, novedosamente, sociales, difíciles de conseguir, y, una vez

---

32 *Ibidem.*

conseguidos, difíciles de mantener. Producía justicia sin ceder ante la injusticia, defensa y liberación de los oprimidos enfrentándose a sus opresores y esclavizadores. Producía compasión y ternura hacia los indefensos. Producía verdad sin componendas, no aprisionada por la mentira, ni por el peligro recurrente de ceder a lo políticamente correcto. Y mantenía una esperanza que no muere.

A Ellacuría, Monseñor le habló, por una parte, de un Dios de pobres y mártires, ciertamente, liberador, exigente, profético y utópico. En una palabra, le habló de lo que en Dios hay de ‘más acá’. Pero también le habló de lo que en Dios hay de inefable, no adecuadamente historizable, de lo que en Dios hay de ‘más allá’, de misterio insondable y bienaventurado.

Así vio a Dios en monseñor Romero Ignacio Ellacuría. Y a quien el término ‘Dios’ le resulte extraño, piense en las siguientes palabras de Ellacuría: “lo último de la realidad es el bien y no el mal”. Eso ‘último’ es lo que con monseñor Romero pasó por El Salvador.

### 3.2 CAMBIO Y CONVERSIÓN EN IGNACIO ELLACURÍA

Al hablar de Monseñor Romero, Ellacuría tuvo que hablar de Dios por necesidad, y eso expresaba también un ‘cambio’ en Ellacuría. El cambio fue tan radical que, a mi modo de ver, bien se puede y se deber usar la palabra ‘conversión’ para hacer justicia al cambio —tal como lo hicimos al hablar de Monseñor Romero—.

Y en ambos casos hay una coincidencia sumamente significativa. Monseñor Romero se convirtió con el asesinato de Rutilio. Ignacio Ellacuría comenzó su proceso de conversión también con el asesinato de Rutilio junto con la reacción de Monseñor ante ese asesinato. Y alcanzó su culmen con el asesinato de monseñor Romero.

Por lo que yo sé, del cambio-conversión de Ellacuría no se suele hablar mucho, aunque sí se suelen mencionar limitaciones y defectos de su persona, por una parte, y después de su martirio

se suele alabar de su persona en totalidad, sin reducirla a su inteligencia. Recuerdo que una vez escuché en la UCA a una mujer que, sin saber nada del Ellacuría magnífico intelectual, me dijo: “muerto el padre Rutilio Grande, vino Monseñor Romero. Y después de Monseñor Romero nadie ha hablado como el padre Ellacuría”. Esto lo he dicho muchas veces, pero no creo que se suele mencionar al hablar de Ignacio Ellacuría.

Si se me permite una pequeña digresión sobre este asunto, es claro que Ellacuría cambió ‘en el modo de tratar a otras personas’, lo que a veces hacía con dureza y prepotencia. Mencionaré dos ejemplos. A él mismo le oí contar que de estudiante jesuita tuvo discusiones fuertes con sus superiores, y recordaba su tensión con el rector del teologado de Innsbruck a comienzos de los sesenta. Víctor Codina, jesuita y compañero suyo en Innsbruck, en un artículo que escribió después de su asesinato, con aprecio y agradecimiento, le recordaba como ‘el rey sol’ de Innsbruck.

Cuando ya en Madrid estuvo con Zubiri preparando el doctorado en filosofía, al ver los revuelos que causaba Ellacuría entre los estudiantes de la universidad de Comillas, un jesuita en autoridad le dijo: “¿no ha pensado usted en dejar la Compañía?”. Ellacuría le contestó: “yo no. ¿Y usted?”. Ellacuría podía ser tajante sin contemplaciones. Podía ser adusto. Y a veces, podía ser tan firme en sus convicciones y decisiones que se mostraba duro y prepotente.

Esto no quita que Ellacuría también podía ser buen amigo y aun cariñoso. Era dado a defender a los jesuitas cuando estos eran atacados por poderosos de derecha o cuando eran incomprendidos dentro de la Compañía por defender causas justas, lo que generaba alborotos al interior de las comunidades. Con los años, aunque no puedo poner fechas, en buena medida se fueron limando los excesos y las aristas de su temperamento, sobre todo su dureza y prepotencia.

Mayor fue el cambio que se fue operando en él en la época en que vivió y trabajó en El Salvador entre finales de los sesenta y finales de los ochenta. Pienso que hubo dos épocas, siendo la segunda la de mayor profundidad personal.

En la primera época, de 1968 a 1977, Ellacuría, como ser humano, jesuita y cristiano, hizo una opción por los pobres, una opción radical por la justicia, y llevó a cabo una lucha contra la injusticia que empobrecía a las mayorías.

Eso le llevó a defender públicamente, y con buenos argumentos, a Medellín y a la Congregación General XXXII. Sobre lo que ocurría en El Salvador, defendió la validez de la huelga de maestros de 1971 sobre la que la UCA publicó un libro poco después. Denunció el fraude electoral de 1972, sobre lo que, junto con otros compañeros, publicó el libro *El año político*. En 1976 defendió las promesas de reforma agraria, por pequeñas y aun falaces que fueran, de parte del gobierno del presidente Molina.

Por lo que toca a su vida interior, la vida de su espíritu digamos, son prueba de cambio y aun de ‘conversión’, los ejercicios de san Ignacio que dirigió a toda la provincia en 1969 y a un buen grupo de jesuitas jóvenes en 1971. En esto Ellacuría no era único, pues un buen número de jesuitas de nuestra provincia y de otras de América Latina también aceptaron el cambio y ‘se convirtieron’. Pero a mi modo de ver, Ellacuría fue preclaro.

En 1977, con el asesinato de Rutilio Grande y la inmediata reacción de monseñor Romero ante ese asesinato, Ellacuría entró en una segunda época de cambio que llegó a ser muy radical. En 1983, después de retornar de su segundo exilio, Ellacuría entró en los últimos seis años de su vida. La tarea fundamental a la que dedicó sus mejores energías, tiempo y salud, fue poner fin a la guerra a través de un diálogo que desembocase en negociación. Por ello tuvo que escuchar críticas de ambos lados –más de la derecha que de la izquierda– pues cada bando quería vencer sobre

el otro. Y con razones, o autoengaños, esperaban que la victoria era posible.

Sobre todo, a partir de ese momento me gusta usar el término ‘conversión’ al hablar de Ellacuría, como lo hice al hablar de monseñor Romero. En mi opinión comenzó a notarse en que Ellacuría hablaba de Monseñor y de Dios de una manera diferente. Y también que desde el Dios que avizoró con monseñor Romero, profundizó y radicalizó su opción por el pueblo y por la justicia.

Algunas muestras visibles de esa ‘conversión’ de Ellacuría son la carta del 9 de abril de 1977 a monseñor Romero, que varias veces hemos publicado y comentado. El reconocimiento público de que Monseñor era superior a la UCA, y obviamente a su persona: “él era la voz, nosotros el eco”, tal como lo dijo en 1985. La veneración que tuvo por monseñor Romero fue hasta el final.

Creo que no basta, como suele ser normal, tener a Ellacuría, aun admitiendo sus limitaciones y defectos, como una gran persona, muy capaz, ciertamente con gran inteligencia, tenaz y audaz, excepcional. Pensar así no es desatino, pero puede ser empobrecedor en algún grado si no se tiene en cuenta que Ellacuría, viviendo la realidad de El Salvador, con pobres, víctimas y mártires, ‘se convirtió’, y que la fe de monseñor Romero se le impuso como algo bueno y humanizante.

Se alegraba de que Monseñor fuese hombre de fe, y de que esa fe fuese contagiosa. Algo o mucho de monseñor Romero –en definitiva solo Dios lo sabe– pienso que se le pegó a Ellacuría. El ‘misterio’ cobró novedad y cercanía. No tengo argumentos apodícticos para defender esta afirmación, pero puede haber vías, como decía santo Tomás, para hacerla razonable.

En su exilio en Madrid (1980-1983) con más tiempo, y en sus últimos años en El Salvador (1983-1989), aun con múltiples ocupaciones de máxima urgencia y responsabilidad, siempre encontró tiempo para escribir textos teológicos, especialmente sobre

Iglesia, eclesiología, espiritualidad y cristología, y algunos de ellos más específicamente ‘teologales’. En ellos abordaba directa o indirectamente la realidad de Dios.

Ellacuría mencionaba a ‘Dios’ con naturalidad para dar fuerza a una idea, también cuando no tenía por qué hacerlo. En una dura crítica escribió: “todo importa más que escuchar realmente la voz de Dios que [...] se escucha tanto en los sufrimientos como en las luchas de liberación del pueblo”.

En esa última época también pasó por momentos de oscuridad. Nunca sentí que cayera en desesperación, pues siempre seguía trabajando, pero sí sentí en él un cierto malestar de espíritu. Las cosas no marchaban bien para el país, y Ellacuría no parecía sentir un asidero seguro para su lucha por el diálogo.

Una vez me dijo, como de pasada, “solo queda la estética”. Y otra vez me dijo, también de pasada, algo que el lector no entenderá y que le hará sonreír: “ya, ni el Athletic”. Yo le comprendí perfectamente. Y es que para los nacidos en Vizcaya, el País Vasco, el club de fútbol Athletic de Bilbao solía ser algo entrañable.

Como Monseñor, tomó en serio la posibilidad de una muerte violenta. No solía hablar de ello, y ciertamente no para darse importancia. Pero era muy consciente de esa posibilidad.

Conmigo habló alguna vez. Meses antes de su asesinato me dijo: “ahora que trabajo por el diálogo y la negociación, mi vida corre más peligro que cuando me tenían por izquierdista y revolucionario”. Y como un ilustrado estoico me dijo también: “me han dicho que el dolor de un disparo solo dura 20 segundos”.

En medio de estas experiencias personales sobre el sentido y sinsentido de la vida, Ellacuría siguió luchando. No cambió en lo que él mismo formuló como tarea fundamental: “empujar el carro de la historia”. Y siguió pensando.

Escribió artículos sobre la situación militar, económica y política y varios artículos de teología que publicó en la *Revista Latinoamericana de Teología*, que fundamos en 1984. Eran artículos teológicos, pero con un trasfondo ‘teologal’. Y más allá de temas concretos, remitiéndose al pensar y sentir de monseñor Romero, Ellacuría hablaba con toda naturalidad de la trascendencia.

### 3.3 LA INSISTENCIA DE ELLACURÍA EN LA TRANSCENDENCIA

Creo que el mayor impacto que monseñor Romero causó en Ignacio Ellacuría fue su fe. Usando dos frases de Monseñor en sus homilías finales, Ellacuría pudo captar, con asombro sí, pero en continuidad con su propia manera de ser y hacer, lo que dijo Monseñor el 23 de marzo la víspera de ser asesinado: “en nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les pido, les ruego, les ordeno en nombre de Dios: ¡cese la represión!”.

Pienso que también captó –pero aquí su asombro pudo ser todavía mayor– lo que Monseñor había dicho seis semanas antes, en la homilía del 10 de febrero:

Ningún hombre se conoce mientras no se haya encontrado con Dios [...] ¡Quién me diera, queridos hermanos, que el fruto de esta predicación de hoy fuera que cada uno de nosotros fuéramos a encontrarnos con Dios y que viviéramos la alegría de su majestad y de nuestra pequeñez!<sup>33</sup>.

Ante palabras como esas Ellacuría sentía –esa es mi convicción– que en monseñor Romero había algo diferente, superior, no sólo cuantitativa sino cualitativamente. A él no le empequeñecía, pero le ayudaba a saberse y ubicarse mejor como ser humano.

---

33 Romero, Ó. *Homilía del 10 de febrero de 1980*.

De hecho, Monseñor le llevó a mencionar varias veces y en momentos importantes la ‘transcendencia’.

El día en que la UCA otorgó un doctorado a monseñor Romero, Ellacuría, al hablar explícitamente de su esperanza dijo:

Sobre dos pilares apoyaba monseñor Romero su esperanza: un pilar histórico que era su conocimiento del pueblo al que atribuía una capacidad de encontrar salidas a las dificultades más graves, y un pilar trascendente que era su persuasión de que últimamente Dios era un Dios de vida y no de muerte, que lo último de la realidad es el bien y no el mal.

Y en el artículo citado “Monseñor Romero, un envido de Dios para salvar a su pueblo”, Ellacuría, al hablar de la salvación, retomó la insistencia de Monseñor Romero en la trascendencia.

Monseñor Romero nunca se cansó de repetir que los procesos políticos, por muy puros e idealistas que sean, no bastan para traer a los hombres la liberación integral. Entendía perfectamente aquel dicho de san Agustín que para ser hombre hay que ser ‘más’ que hombre. Para él, la historia que solo fuese humana, que solo pretendiera ser humana, pronto dejaría de serlo. Ni el hombre ni la historia se bastan a sí mismos. Por eso no dejaba de llamar a la trascendencia. En casi todas sus homilías salía este tema: la Palabra de Dios. La acción de Dios rompiendo los límites de lo humano<sup>34</sup>.

Esto que aquí dice Ellacuría esquemáticamente sobre Monseñor y la trascendencia, puede verse también en los textos ya analizados en que relaciona a monseñor Romero con Dios, y lo hace con una novedad: pone en relación activa y dinámica a ‘Dios y pueblo’, a ‘pueblo y Dios’.

---

34 *Ibidem*.

Por un lado, Ellacuría captó ‘a Dios abajándose al pueblo’: “Dios pasó por El Salvador”, y no cabe duda por cuál El Salvador pasó Dios, por el de pobres y oprimidos, por el de víctimas y mártires.

Por otro lado, Ellacuría captó ‘al pueblo elevándose a Dios’. El pueblo de Dios, los que tienen hambre y sed de justicia, los limpios de corazón, los pobres con espíritu, “nunca habían sentido a Dios tan cerca”.

Puede ser que esté forzando un poco el lenguaje, pero Ellacuría desde Monseñor vio a un Dios acercándose al pueblo, y a un pueblo acercándose a Dios. Y pienso que pudo ver a un Dios así, por la afinidad martirial de Monseñor con el pueblo y por el amor total de Monseñor al pueblo.

### 3.4 MONSEÑOR ROMERO FUE EL ROSTRO DEL MISTERIO DE DIOS

Aunque me alargue un poco, permítanme una segunda ‘digresión’ sobre la fe de Ellacuría. He contado varias veces que, en 1969, en una reunión en Madrid, le oí decir en un pequeño grupo: “Rahner lleva con elegancia sus dudas de fe”, con lo cual venía a decir –esa fue mi convicción– que tampoco para él la fe era algo obvio.

Sus palabras no me sorprendieron, pues aquellos eran años recios para la fe en Dios, la mía propia y la de otros compañeros e incluso profesores. El contacto abierto y serio con los filósofos modernos –increyentes la mayoría de ellos, con la excepción de Xavier Zubiri–, el surgir de la teología crítica, incluso la de la muerte de Dios –ese era el ambiente que predominaba en los años en que Ellacuría alcanzó su madurez intelectual–, su propio talento honesto y crítico, nada propicio a credulidades y argumentos poco convincentes y de matices apologeticos, y el gran cuestionamiento de Dios que es la miseria y el escándalo del continente latinoamericano, no debieron hacer obvia la fe en Dios de un Ignacio Ellacuría.

Como muchos otros, pienso que Ellacuría anduvo a ‘vueltas con Dios’. En palabras de la Escritura, pienso que ‘luchó con Dios’, como Jacob. Y mi convicción es que se dejó vencer por Dios, aunque la victoria, o la derrota, es siempre cosa muy personal, de ello solo se puede hablar con infinito cuidado, y en definitiva no es captable desde fuera.

Dicho en palabras más sencillas, lo que pienso que ocurrió es que monseñor Romero, sin proponérselo Ellacuría, le impulsó y le capacitó para ponerse activamente y novedosamente —y mantenerse— ante el misterio último de la realidad.

De Monseñor le impresionó profundamente cómo se remitía a Dios, no solo en la reflexión y en la predicación, sino en la más profunda realidad de su vida. Dios era para Monseñor absolutamente ‘real’. Y Ellacuría vio que con ese Dios, Monseñor humanizaba a las personas y traía salvación a la historia.

Monseñor Romero vino a ser para Ellacuría como el rostro del misterio que asoma en nuestro mundo, misterio en definitiva más *fascinans* que *tremendum*. Y en presencia de ese Monseñor, Ellacuría se sentía —él, que no estaba acostumbrado a ello— pequeño, pero con un empequeñecimiento que no humilla, sino que nos ubica adecuadamente en la historia y nos otorga dignidad. Con exquisita delicadeza Monseñor le ofrecía aquello en lo que él era eximio y en lo que los demás somos más limitados.

Terminamos citando las últimas palabras de Ellacuría en su último artículo que publicó en 1989 en la *Revista Latinoamericana de Teología*. En él trató de profecía y utopía, de Iglesia, fe y salvación.

La negación profética de una Iglesia como el cielo viejo de una civilización de la riqueza y del imperio y la afirmación utópica de una iglesia como el cielo nuevo de una civilización de la pobreza es un reclamo irrecusable de los signos de los tiempos y de la dinámica soteriológica de la fe cristiana historizada en hombres nuevos.

Y concluyó: “estos hombres nuevos siguen anunciando firmemente, aunque a oscuras, un futuro siempre mayor, porque más allá de los sucesivos futuros históricos se avizora el Dios salvador, el Dios liberador”.

Ver a Dios y al pueblo así, responder y corresponder a ese Dios y a ese pueblo, pienso que es el legado que nos ha dejado monseñor Romero. En mayor o menor grado, varias personas han recogido ese legado y lo han puesto a producir. Y ya que estamos en un auditorio que lleva su nombre<sup>35</sup>, no olvidemos que el legado del mártir monseñor Romero lo recogió y lo puso a producir magníficamente el mártir Ignacio Ellacuría. Por eso he hablado largamente de él en esta exposición.

---

35 La conferencia de Jon Sobrino tuvo lugar, de hecho, en el Auditorio Ignacio Ellacuría de la UCA (nota de los editores).

## MÍSTICA LIBERADORA: URGENCIA DE LO ESENCIAL PARA EL QUEHACER DE LOS CRISTIANOS HOY<sup>1</sup>

*Maria Clara Lucchetti Bingemer\**

La recepción del Concilio Vaticano II en América Latina se dio oficialmente en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia). En esta Conferencia, donde los obispos latinoamericanos se reunieron para reflexionar sobre la implementación del Concilio en su continente, la Iglesia concibió un nuevo horizonte en su autocomprensión y en su acción pastoral. Dejaba de mirar hacia adentro y volvía su atención hacia la realidad en la cual estaba inmersa y situada.

Todo este giro que se dio en la Iglesia del continente fue demandando una nueva teología, nuevas directrices pastorales y la necesidad de un nuevo estilo de espiritualidad. Veremos entonces, a continuación, los contornos de esta espiritualidad que ya se hace presente en Medellín y que a lo largo de estos 50 años ha seguido inspirando e iluminando el camino de la Iglesia latinoamericana.

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 31 de agosto de 2018, a propósito de una mística liberadora para responder a los clamores de los cristianos hoy.

\* Brasileña. Teóloga y comunicadora. Profesora del departamento de teología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro desde 1982. Ha coordinado el Centro Loyola de fe y cultura de la misma universidad, ha sido decana del centro de teología y ciencias humanas y vice-decana del mismo centro. Enseña teología fundamental y el tratado del Dios de la revelación: la Trinidad. Es columnista del *Jornal do Brasil* y hace parte del equipo directivo de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) de Brasil.

Primero presentaremos cómo esta espiritualidad es fundamentalmente encarnada en el mundo de los pobres, en el centro del conflicto evidenciado por las diferencias económicas, sociales y políticas que hieren la carne del continente. Luego veremos cómo esta espiritualidad va a tomar elementos ya presentes en la cultura y en la religiosidad del continente, vivida en los medios populares. Finalmente, buscaremos ver qué rasgos podemos decir que caracterizan la espiritualidad que encontramos en el *Documento de conclusiones de Medellín* y que hoy, con la celebración del cincuentenario de la Conferencia, siguen siendo actuales e inspiradores para el Pueblo de Dios de este continente.

#### 1. MÍSTICA: ENCARNACIÓN, COMPASIÓN Y TRANSFORMACIÓN

A partir de 1968, con la II Conferencia de los obispos de América Latina en Medellín, la Iglesia latinoamericana empezó a hacer cambios importantes en su configuración y estrategia pastoral. La más importante, de la cual derivan todas las demás, ha sido la percepción de que fe y justicia son inseparables y que la mayor urgencia pastoral consiste en una atención privilegiada al mundo de los pobres.

La opción preferencial por los pobres irá configurar, de esta forma, todo el modo de proceder de esta Iglesia y sería el centro de una nueva teología: la teología de la liberación<sup>2</sup>.

Esa opción no deriva ni se centra en una opción por el marxismo, sino en una espiritualidad, una mística: la mística del encuentro con el Señor en el rostro de los pobres<sup>3</sup>. Desde ese encuentro que transformó vidas y dio vuelcos importantes en la historia

---

2 A propósito de este asunto, ver nuestro libro *Latin American Theology. Roots and branches*. Nueva York: Orbis, 2016.

3 Cf. Gutiérrez, Gustavo. *Hacia una teología de la Liberación. Perspectivas*. Lima, 1971 y 1988 (también publicado por ediciones Sígueme en 1972 y 2004); especialmente el capítulo 10: encuentro con Dios en la historia.

religiosa del continente, emergieron nuevas comunidades eclesiales, formadas por personas que vivían al margen del progreso.

Por otro lado, nuevas vocaciones proféticas, teológicas y místicas aparecieron, experimentando con radicalidad esta nueva forma de inmediata y amorosa unión con Dios, cuestionada por la realidad y dando frutos en la vida práctica<sup>4</sup>. Quizás el teólogo latinoamericano que mejor ha descrito esa mística latinoamericana sea Jon Sobrino, quien reflexiona sobre el perfil de una santidad política<sup>5</sup>.

Según Sobrino, la mística siempre presupone apertura y obediencia al deseo de Dios, personalmente sentido y experimentado. En un contexto de pobreza, opresión e injusticia, el deseo primero de Dios es que las mayorías pobres puedan vivir<sup>6</sup>. Siendo mística, esa experiencia no puede dejar de ser una experiencia de amor trascendente e infable. Sin embargo, está direccionada hacia un objetivo práctico, político, como lo es la transformación de la realidad. Y en ese movimiento –círculo virtuoso de amor– lo místico y lo político no entran en conflicto, sino que conviven armónicamente.

Tal mística implica una mirada honesta hacia esa realidad desfigurada, teniendo en sí mismo entrañas de misericordia que permitan moverse y conmoverse frente al dolor inmenso e injusto de las mayorías oprimidas. El teólogo alemán Johann Baptist Metz dirá que hay que ser místicos de ojos abiertos al mundo, para percibir sus desafíos, sufrimientos y conflictos<sup>7</sup>.

4 El mismo método de esa teología habla de este itinerario: ver-juzgar-actuar.

5 Sobrino, Jon. “Perfil de una santidad política”. En *Concilium* No. 183 (marzo 1983), pp. 335-344. El autor no usa el término “mística” sino “santidad”. En nuestra interpretación, en su discurso ambos temas son intercambiables. Sobre eso cf. también su artículo “La santidad primordial”, en *Concilium* No. 351, pp. 40-51.

6 *Ibidem*. Sobrino, Jon. “Perfil de una santidad política”.

7 Cf. Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*. Santander: Sal Terrae, 1999; igualmente: Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder, 2013.

A partir de esta clave, la espiritualidad, la mística, ya no será solamente —e incluso, principalmente— el recogimiento en los claustros de las órdenes contemplativas, retiradas del mundo. Será, antes, una actitud alerta, vigilante, con ojos bien abiertos para ver, leer, entender la realidad y transformarla según el Espíritu de Dios. Se trata de una forma, un estilo concreto de vivir con radicalidad el Evangelio, una manera explícita de vivir ‘delante del Señor’ en solidaridad con todos los seres humanos, sobre todo los más vulnerables y sufrientes. Así lo entenderán los principales teólogos latinoamericanos<sup>8</sup>.

La mística en América Latina y Caribe, por lo tanto, en este último medio siglo que hemos vivido después del Concilio Vaticano II, ha podido encontrar su origen y su ambiente en la interpe-lación hecha por la pobreza y el dolor del otro y por la compasión que esos originan. Todo este movimiento no es solamente ético y político, sino también místico. O mejor, es místico porque ético y viceversa, una vez que en la revelación bíblica y en el cristianismo ambas cosas no se disocian.

Además, esa mística requiere alguna efectividad. Es amor proporcional a la muerte que se quiere erradicar y la manera de vivir que los pobres desean y merecen alcanzar. Se trata, por lo tanto, de un amor direccionado no a individuos específicos, sino a un colectivo: las grandes mayorías pobres cuya situación se pretende transformar desde adentro.

La mística de la liberación quiere, entonces, no solamente prestar asistencia a los pobres, sino también compartir sus condiciones de vida, vivir con y como ellos, ayudándolos a ser los verdaderos artesanos de su propia liberación<sup>9</sup>.

8 Cf. Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo. Itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 2007.

9 Cf. Sobrino, Jon. “Epílogo”. En: Vigil, José María (org.). *Bajar a los Pobres de la Cruz*, 2007; Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 2ª ed., 1980.

Esa espiritualidad conectada a la ética y a la política requiere además una ascesis específica, hecha de kénosis y desposesión de sí mismo mientras se inicia el proceso de asumir el mundo de la pobreza y de los pobres. Además, requiere valor para denunciar proféticamente las injusticias y soportar las persecuciones que seguramente acompañan a aquellos y aquellas que se ponen del lado de las víctimas. Permanecer en el amor, en esa situación, significa entonces resistir a la persecución sin abandonar ni la causa que se defiende ni la actitud de amor esperanzado. Presupone la existencia de un amor fundamental, un ejercicio de la fortaleza cristiana y un testimonio notable de fe, que pueden convertirse en martirio por la justicia y la caridad<sup>10</sup>.

Esa mística política da testimonio de la santidad y la justicia de Dios en su forma encarnada. Se trata de Dios como ‘misterio santo’ que baja y renuncia a sí mismo a fin de cargar con la salvación humana. Ya no hay simetrías en esa experiencia de Dios, una vez que el Dios que se acerca y se deja experimentar es parcial.

Aunque su amor alcance a todos, Dios tiene una preferencia –un amor preferencial– por los pobres y oprimidos<sup>11</sup>. Después de Jesús, esa es la verdadera mística cristiana: acercarse a los pobres

---

10 Como dijo Monseñor Romero con respeto a un sacerdote asesinado: “el gran número de esas muertes no solamente nos posibilitan hablar *a priori* sobre la posibilidad de santidad política, sino que nos obligan a hablar sobre ello *a posteriori*. Si la sangre derramada de tantos obispos, sacerdotes, religiosas, catequistas, maestros y también de cristianos que son campesinos, trabajadores, sindicalistas y combatientes no es un argumento convincente de que la política es la esfera propicia a la santidad, y más todavía en el momento en que la santidad normalmente significa involucramiento con política, entonces no hay discurso teológico que pueda ser convincente. Los que no están convencidos, incluso por los ejemplos más claros, son incapaces de interpretar la muerte de Jesús como la muerte del justo. Les queda la alternativa de interpretar su muerte como la de un blasfemador y subversivo, tal y como los poderes de su tiempo querían que fuera entendido”. *Apud. Op. cit.* Sobrino, Jon. *Perfil de una santidad política*.

11 Cf. Muñoz, Ronaldo. *El Dios de los cristianos*. Madrid: San Pablo, 1987, pp. 9-11.

a fin de participar en su liberación y compartir su destino en la cruz de Jesús<sup>12</sup>.

Llamado a vivir esa mística, ¿cuál es entonces el rol del teólogo? Por un lado, está llamado a cultivar y mantener viva la memoria subversiva de las víctimas, a fin de hacerlas de nuevo activas en la historia. Por otro, es convocado a vivir la compasión hasta las últimas consecuencias, o sea, a compartir el riesgo del testimonio en favor de esas mismas víctimas y correr su misma suerte, enfrentando la persecución y aun la muerte<sup>13</sup>.

Esa mística atravesada por la cruz sería entonces el fundamento de una nueva ética de ojos abiertos que hace memoria de Jesús de Nazaret y lo contempla hoy en el sufrimiento ajeno y en el dolor humano. Este espíritu de compasión constituye la espina dorsal de la espiritualidad latinoamericana de la liberación. Se trata de un espíritu capaz de hacer que hombres y mujeres puedan caminar con valor al encuentro de conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual.

Así, la mística remitiría notoriamente —a fin de reivindicar su autenticidad en cuanto experiencia de Dios— hacia una autoridad que es exigente, pero al mismo tiempo accesible a todos los seres humanos. Concretamente, esa sería la autoridad de los que sufren y, antes que nada, de los que sufren injusta e inocentemente<sup>14</sup>.

Esta autoridad de los que sufren sería la autoridad al interior de un *ethos* global que obligaría a todos, antes que cualquier ideología, que cualquier entendimiento. Un *ethos*, por consiguiente,

12 *Op. cit.* Sobrino, Jon. *Perfil de una santidad política*.

13 En América Latina muchos han experimentado eso: obispos, curas, monjas, agentes de pastoral y aun teólogos que, si quizás no han estado presos, torturados o fueron asesinados, fueron cuestionados por sus obras, impedidos de enseñar, escribir y publicar sus investigaciones, y experimentaron la soledad, la incomprensión y el rechazo por parte de la misma Iglesia para la que han trabajado y de cuyo seno jamás quisieron ni pensaron en salir.

14 Cf. *op cit.* Metz, Johann Baptist. *Memoria passionis*.

que no puede ser puesto a un lado o relativizado por ninguna cultura, religión e iglesia. Ese *ethos* genera entonces una espiritualidad liberadora y compasiva que mueve e impulsa al ejercicio de la compasión y de la misericordia, a nivel personal y colectivo.

La vivencia de esa espiritualidad y esa mística se da en plenitud adentro de la historia, no solo personalmente, sino también colectivamente. No debe ser entendida apenas en cuanto liberación del mal, de la culpa, del daño personal o social, dolor, enfermedad o fetichismo. Todas esas formas de liberación solo empiezan después de la liberación de las estructuras injustas, tales como esclavitud, dominación política y opresión psicológica y social.

## 2. MÍSTICA Y ESPIRITUALIDAD POPULAR: UNA FUENTE QUE FECUNDA LA TEOLOGÍA

Así como hay una pluralidad étnica y cultural en el continente latinoamericano, hay igualmente una diversidad riquísima de expresiones y visibilizaciones de esa pluralidad. El *locus* donde esa diversidad puede ser mejor contemplada, vista y experimentada es, sin duda, la ‘religiosidad popular’ que siempre ha merecido la atención de los teólogos del continente, como fuente preciosa de experiencia espiritual y evangelización<sup>15</sup>.

Es un tema que por su importancia no ha interesado solamente a los teólogos, sino al mismo Magisterio de la Iglesia. Es así como desde Medellín se encuentran referencias a ese modo de vivir la fe que tienen los pueblos del sur de América.

Siguiendo de cerca al recién clausurado Concilio Vaticano II, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

---

15 No hay unanimidad sobre el concepto de ‘religiosidad popular’. Algunos estudiosos de la religión prefieren el término ‘religión popular’ por parecerles que es más respetuoso de las expresiones rituales y celebrativas de la gente más sencilla. Cf. Bianchi, Enrique. “El tesoro escondido de Aparecida: la religiosidad popular”. En: *Revista Teología* Tomo XLVI, No. 100, diciembre de 2009, pp. 569 ss.

destacó la necesidad de que la Iglesia adaptara el Evangelio a las culturas y adoptara una pedagogía pastoral que llevara al pueblo, a partir y desde adentro de sus manifestaciones religiosas, a una plena conversión.

Rechaza interpretaciones despectivas hechas sobre la religiosidad popular, denunciando una hermenéutica cultural occidentalizada “propia de las clases media y alta urbana”<sup>16</sup>. Además, el documento pone de relieve las expresiones de esa religiosidad: votos, promesas, peregrinaciones, sacramentos, etc.<sup>17</sup>, resaltando que allí se encuentran “virtudes auténticamente cristianas...”<sup>18</sup>.

A pesar de eso, los obispos latinoamericanos alertaron en contra de prácticas que serían como magias y supersticiones, que no pueden identificar con la fe cristiana en su plenitud<sup>19</sup>. En suma, para Medellín la religiosidad popular muestra apenas balbuceos de una auténtica religiosidad, aun cargando en sí las ‘semillas del Verbo’, expresión cara al Concilio<sup>20</sup>.

En Puebla, 11 años después (1979), el tema de la cultura aparece como elemento constitutivo de la opción por los pobres. Ahí convergirán los inicios de la teología de la liberación, que tuvo gran florecimiento en muchos países, entre los que se encuentran Brasil, Perú, México y Colombia, y de lo que sería la teología del pueblo, que se limitó más a Argentina. Mientras la primera trabajaba con la mediación hermenéutica de las ciencias sociales, la segunda seguía un método más histórico-cultural. Ambas teologías, sin embargo, crecen juntas y, según Juan Carlos Scannone,

---

16 CELAM. *Conclusiones de Medellín*. Capítulo VI, párrafo 4.

17 *Ibidem*, VI, 2

18 *Ibidem*.

19 *Ibidem*. VI, 2, 4, 6.

20 Cf. los discursos y documentos citados en Bianchi, Enrique C., *op. cit.*, p. 562.

gran conocedor del tema, “en América Latina, al menos de facto, coinciden la opción por los pobres y por la cultura”<sup>21</sup>.

Siendo la religión el núcleo de la cultura de un pueblo, la experiencia religiosa y espiritual vivida sobre todo por los más pobres y sencillos es el repositorio del tesoro de los valores y símbolos de esta cultura expresada religiosamente. Puebla, por lo tanto, da gran relevancia a la sabiduría popular<sup>22</sup>, que relaciona la religión del pueblo con el conocimiento sapiencial que sitúa y confirma el conocimiento científico<sup>23</sup>.

Puebla entiende y sitúa la religiosidad popular dentro del contexto de una de sus más importantes opciones pastorales: la evangelización de la cultura<sup>24</sup>. Dice Enrique Ciro Bianchi que, con la evolución de ese proceso, las manifestaciones de la religión del pueblo ya no son solamente ‘semillas del Verbo’ sino ‘frutos del Evangelio’. Son fuerza activamente evangelizadora y, más aún, auto evangelizadora<sup>25</sup>. El autor la conecta con la lucha por la liberación, afirmando que “la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierte muchas veces en un clamor por una verdadera liberación”<sup>26</sup>, y considera que la piedad popular tiene como protagonistas verdaderos a los pobres.

En Santo Domingo la palabra ‘inculturación’ va a tener preeminencia en el documento de conclusiones, que, a la vez, declara que se puede encontrar en la religiosidad popular el “proceso de

21 Scannone, Juan Carlos. *Razón y Fe* 271, No. 1395 (2014) p. 34.

22 CELAM. *Documento de Puebla*, nn. 413 y 448

23 Cf. Scannone, Juan Carlos. *op. cit.*, p. 36.

24 Cf. todo el capítulo II de la segunda parte del *Documento de Puebla*, especialmente el No. 396. Igualmente, el tópico sobre evangelización y religiosidad popular (*Documento de Puebla*, nn. 444-469).

25 *Op. cit.* Bianchi, Enrique. p. 566. El autor se refiere al No. 450 del *Documento de Puebla*.

26 *Ibidem*. Referencia al No. 452 del *Documento de Puebla*.

mestizaje que es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América<sup>27</sup>, pues juntamente con las expresiones religiosas emergen los valores, los criterios, las conductas y las actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría y la matriz cultural del pueblo del continente<sup>28</sup>.

En el *Documento de Aparecida* esa cuestión va a adquirir más madurez y consistencia. Aparecen en el documento conclusivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (2007) las expresiones ‘espiritualidad popular’ y ‘mística popular’, además de ‘piedad popular’ que predomina en el apartado que trata del tema<sup>29</sup>, a pesar de que en el resto del documento predomine la tradicional expresión ‘religiosidad popular’.

Todo este recorrido nos permite afirmar que las expresiones religiosas del pueblo más pobre y sencillo son una verdadera espiritualidad, una experiencia mística, que no está en deuda con otras expresiones y aun escuelas que han aparecido en la historia del cristianismo. Víctor Manuel Fernández, obispo auxiliar de Buenos Aires y uno de los peritos que trabajó en Aparecida, precisamente en esta sección del documento, en entrevista concedida a Enrique C. Bianchi declara que “la piedad popular tiene todo lo que hoy se pide a un cristiano madurado por la gracia: fe, eclesialidad, celebración, misión, oración personal, etc.”<sup>30</sup>.

Dos elementos fundamentales componen esa espiritualidad o mística popular: las expresiones colectivas: fiestas patronales, novenas, rosarios, vía crucis, procesiones, danzas y cantos..., promesas y devoción a los santos, además de peregrinaciones a los

---

27 *Documento de Santo Domingo*, No. 18. Cf tb DSD 247

28 *Documento de Santo Domingo*, No. 36.

29 Documento de Aparecida, nn. 258-265. Cf. Bianchi, Enrique, *op. cit.*, p. 570.

30 *Op. cit.* Bianchi, Enrique. p. 571.

santuarios<sup>31</sup>. Pero también una experiencia que brota de lo más íntimo del corazón ante los hechos y sucesos de lo cotidiano de la vida del pueblo sencillo<sup>32</sup>.

El modo como lo expresa el *Documento de Aparecida* convoca a la teología a volver la mirada a esa mística popular considerándola como lo que es: expresión de sabiduría sobrenatural<sup>33</sup>. Más extraordinaria se vuelve aun esa espiritualidad porque es, en general, vivida por personas que tienen poca o ninguna formación religiosa pero no por eso son menos espirituales. Ahí está presente una de las cuestiones más candentes de hoy sobre el tema: la distinción entre religión y espiritualidad, que apunta hacia un mayor deseo y búsqueda de esa y no de aquella<sup>34</sup>.

Los pobres viven una verdadera mística en medio de tantas situaciones difíciles, máxime cuando son amenazados en su vida cotidiana. El sujeto de esa mística es, más que colectivo, comunitario. Es un ‘nosotros’ como dirá Juan Carlos Scannone<sup>35</sup>. La teología está llamada, entonces, a volverse con respeto y amor hacia esa espiritualidad y beber de ella.

No se trata solamente de cuidar el tesoro que esa mística popular significa, sino aprendiendo de ella nuevos caminos para experimentar la unión con Dios, que es la espina dorsal de la biografía del teólogo e inspiración de su quehacer investigativo y riguroso. Dejarse fecundar por ella es imperativo en los días que

---

31 *Documento de Aparecida*, nn. 258-265.

32 *Documento de Aparecida*, n. 261.

33 *Documento de Aparecida*, n. 263.

34 Ver por ejemplo el texto del conocido teólogo y escritor Frei Betto, *Espiritualidade e Religião*, disponible en: <http://oglobo.globo.com/sociedade/espiritualidade-religiao-12415633>, acceso el 10 de marzo de 2017.

35 Cf. Scannone, Juan Carlos. “El sujeto comunitario de la espiritualidad y mística populares”. En: *Stromata* 70 (2014) pp. 183-196.

corren para que la teología se acerque cada vez más a esos que son los preferidos de Dios.

### 3. EL ESPIRITUALISMO: UN RIESGO PARA LA MÍSTICA

Después de todo lo que hemos dicho hasta este punto, va quedando claro que la teología es inseparable de la espiritualidad y de la mística.

Si la biografía de todo creyente es la condición de posibilidad de una lectura teológica de su experiencia de Dios, de la teología eso puede ser dicho con más razón. El teólogo es un testigo público de la revelación de Dios y de la fe de su pueblo. Su biografía, su existencia, su estilo de vivir la fe y la caridad que opera, es garante de credibilidad de su teología. La concreta configuración que su existencia toma a partir del acontecimiento de Dios en su vida y de la narrativa que de eso hace se manifiesta como una historia de salvación, una concreta ‘exégesis’ de la fe<sup>36</sup>.

Así, el pensamiento teológico no se ocupa de Dios en cuanto objeto externo, sino que es Dios en persona que se impone y comunica al pensamiento humano en los ‘éxtasis’ de una existencia informada e inspirada por la fe<sup>37</sup>. Como muy apropiadamente dice Gustavo Gutiérrez: “lo que viene después es la teología, y no el teólogo”<sup>38</sup>. De acuerdo a esta clave de comprensión, el teólogo o la teóloga deberá ser alguien comprometido existencialmente con la reflexión y el discurso que elabora: un intérprete de los testigos cuyas vidas él o ella lee y narra.

En el caso de la teología latinoamericana ha sido así desde los comienzos en Medellín, cuando tantos teólogos han hecho la

---

36 Cf. sobre este asunto el precioso libro de Michael Schneider: *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée, 2000. Especialmente la p. 22.

37 *Ibidem*, p. 16.

38 Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima: CEP, 1979. Especialmente el capítulo 3: *Praxis de liberación y de fe cristiana*, pp. 61-127.

opción por los pobres hasta el punto de salir de sus espacios normales de trabajo como seminarios, claustros, casas de formación, a fin de insertarse en medio de los pobres compartiendo con ellos su vida, sus necesidades y sus proyectos.

Por esta razón, es posible decir que hablar de un primer y de un segundo momentos en el acto de hacer teología es no solamente una cuestión de metodología teológica, sino una cuestión de estilo de vida. Es una manera de vivir la propia fe y, en última instancia, un problema de espiritualidad: “nuestra metodología es nuestra espiritualidad”<sup>39</sup>.

Eso subraya aún más un gran desafío que se plantea para la teología latinoamericana que piensa a partir de su espiritualidad: la necesidad urgente de una lúcida y vigorosa crítica delante del fenómeno observable hoy en las iglesias cristianas, aun las históricas, del retorno triunfante del espiritualismo carismático.

Con plena conciencia de que aun adentro de este espiritualismo carismático hay más de una corriente y de que no es posible juntar a todas estas manifestaciones neopentecostales en una misma clasificación, el desafío sigue teniendo pertinencia. Más preocupante es, todavía, su rápido crecimiento precisamente en los países más pobres del mundo, incluidos nuestros países latinoamericanos.

Según el teólogo jesuita español radicado en Brasil, Ulpiano Vazquez Moro,

el espiritualismo así configurado es una malformación de la espiritualidad, que convierte en imposible cualquier relación con la teología. Siendo multifacético, en las entrañas de todo espiritualismo se esconde una aversión por la condición humana; una desesperación

---

39 *Ibidem*, p. 75.

que empuja a desertar la realidad del mundo (y a no muy largo plazo la realidad de la Iglesia) aspirando a ‘otra’ condición<sup>40</sup>.

Sin embargo, esta ansiedad escatológica no nace de la misericordia, sino del rechazo. Y ahí está la razón por la cual esta especie de espiritualismo no es una mística o una espiritualidad y tampoco es apta o está deseosa de articularse honestamente con cualquier teología cristiana viva, ni con las teologías que emergen de la realidad y se encargan de sus desafíos y clamores.

Incluso si estratégicamente usa la máscara de la ortodoxia y de la fidelidad a la doctrina, esa manifestación es esencialmente gnóstica. Padece de una desarticulación teológica que revela su distancia y casi una ‘alergia’ a la mistagogía cristiana como ha sido recibida por la tradición.

La consecuente necesidad de inventar liturgias y reuniones de oración efervescentes y ruidosas, donde la *lex orandi* ya no puede encontrar la *lex credendi*, habla por sí sola. Se trata de un deseo de evasión que yace en el fondo de su nebulosa identidad y que lo configura como un escape o una alienación de toda situación de compromiso con otro ser humano<sup>41</sup>.

En la salida del mundo y en la vertiginosa caída adentro de sí mismo, atrapado en una perpetua y ruidosa exterioridad que no revela la profundidad interior o la transformación histórica, el espiritualismo carismático —en su vertiente alienante— es radicalmente diferente de la experiencia mística, que es vida en el Espíritu. Esa vida en el Espíritu es una experiencia y expresión de amor, y compromiso con las obras del amor. Por eso es al mismo tiempo experiencia espiritual y ética.

---

40 Cf. Vázquez, Ulpiano. “Padecer y saber”. En: *Perspectiva Teológica.*, Belo Horizonte, v. 48, Sup. 1, pp. 13-17, Jan./Abr. 2016, p. 16 (traducción libre del portugués al español realizada por la autora).

41 Eso es lo que afirma Ulpiano Vázquez en su artículo, con la cual estamos plenamente de acuerdo.

Además —y quizás sobretodo— hay un fruto perverso de ese espiritualismo carismático del que aquí hacemos crítica, que es el trasfondo denominado ‘teología de la prosperidad’, también llamada ‘evangelio de la prosperidad’, o ‘evangelio del éxito’. Se trata de la convicción de que la prosperidad financiera es deseo de Dios para los creyentes y que la práctica de la religión aumentará su riqueza material. Ve la Biblia como un contrato entre Dios y los seres humanos. Si estos tienen fe en Dios y lo invocan, Él les dará seguridad y prosperidad.

Para eso son estimuladas donaciones materiales de dinero y la confesión pública de la fe en Dios, entendida en términos de contrato. La pobreza, en esa visión, es considerada como una maldición que puede ser interrumpida por la fe y los buenos actos. Se trata de un pensamiento teológico que enseña que Dios “recompensa la fe con bendiciones financieras”<sup>42</sup>.

Lamentablemente la ‘teología de la prosperidad’ se ha vuelto muy popular en los países pobres donde las dificultades de la vida han llevado a muchas personas a encontrar consolación en la idea de que Dios recompensa a los que le son fieles materialmente<sup>43</sup>. Básicamente esta teología sostiene que es legítimo desear ser rico y asume las consecuencias de esto.

A pesar de no constituir la totalidad o aun la mayoría de las iglesias pentecostales o neopentecostales, ese espiritualismo desviado se extendió bastante en países como Brasil y otros en

---

42 Ver el artículo de Thomas D. Williams en el portal Braitbart: “Prosperity Gospel seducing latin american ways from catholic Church, says Pope”, disponible en: <http://www.breitbart.com/national-security/2014/12/08/prosperity-gospel-seducing-latin-americans-away-from-catholic-church-says-pope/>. Acceso el 4 de abril de 2016.

43 Ver, por ejemplo, el caso de Brasil analizado en el libro de Leonildo Silveira Campos, *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997, sobre la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD).

América Latina<sup>44</sup>. Muchos escándalos sucedieron entre los pastores de esa teología, quienes fueron instados a hacer mucho dinero, aunque para eso debieron hacer extorsiones violentas a los fieles. Muchos pobres han donado una porción considerable de su escaso salario a fin de ‘ayudar a la Iglesia’. Mientras tanto, muchos de esos pastores son muy ricos y tienen casas lujosas en el hemisferio norte, particularmente en Estados Unidos.

Por detrás de la teología de la prosperidad está un problema teológico y político. Con el continuo drenaje de fieles de las iglesias cristianas históricas en América Latina, el neopentecostalismo —que es la raíz del movimiento de prosperidad— atrajo cantidad de gente dispuesta a hacer un pacto con Dios a fin de salir de la miseria y encontrar la felicidad propuesta por la sociedad de consumo, que sitúa la realización de la persona en la propiedad y el consumo de bienes materiales<sup>45</sup>.

Hoy en América Latina, la teología de la prosperidad no es solamente un sistema de creencia, sino que se convirtió en una especie de cultura en la que mucha gente vive. Y crea hechos políticos, debido a que aliena las personas y las hace desconectar creencia y compromiso, fe y praxis, pertenencia religiosa e inserción transformativa en la polis.

Este hecho interpela y desafía hoy la fe, la teología y sobre todo la espiritualidad liberadora tan característica del continente

44 Graziano, Manlio. “L’Eglise Catholique et la ‘théologie de la prospérité’ en Amérique Latine”. En: *Outre-terre* 1, n. 18 (2007) p. 84. Cf. también sobre el crecimiento de la IURD en toda América Latina, sobre todo en Argentina, el reportaje publicado en ACI Digital en <http://www.acidigital.com/seitas/reinodeus.htm>. Acceso el 10 de marzo de 2017.

45 La tercera ola del movimiento pentecostal —llamada neo pentecostalismo— empezó en la segunda mitad de los años 70. Se ha desarrollado sobre todo en Brasil y las iglesias más antiguas de esa configuración son la Igreja Universal do Reino de Deus (1977) y la Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Otras llegaron después. Generalmente usan intensamente los medios electrónicos, técnicas de administración de empresas, con utilización de planeamiento estratégico, *marketing* y análisis de resultados.

latinoamericano. Además de eso, confirma las intuiciones principales de la teología de la liberación durante los años 70. No es factible pensar la religión y la fe —particularmente en un contexto de desigualdad e injusticia— sin una estrecha conexión con los derechos humanos de justicia y de paz. Toda la doctrina social de la Iglesia ha reflexionado sobre esto y más recientemente las teologías políticas y de la liberación.

El cuadro descrito arriba nos hace percibir cuán importante es para la teología latinoamericana, en este momento de su historia, asociar cada vez más su pensamiento y su discurso con la experiencia espiritual que le da fuerza y vida. Vivir a fondo la opción por los pobres, acompañar al pueblo en sus deseos, dolores y alegrías, encontrar su inspiración y su agenda en la experiencia y en las luchas de los desheredados del progreso, es indispensable para humildemente ayudar a que las mismas víctimas del descarte de la sociedad en que vivimos, no caigan en las manos traicioneras de representantes no autorizados de una prosperidad y una euforia inauténticas y atravesadas de provisoriedad y superficialidad.

La teología ha nacido como hermenéutica de la santidad. Santidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo manifestada en la humanidad que está llamada a participar en esa santidad. La verdad y la autenticidad de la experiencia soteriológica que conlleva toda teología cristiana es la razón de ser del mismo símbolo Niceno-Constantinopolitano: afirmar contundentemente la realidad de la salvación y la santificación humanas, realizada por la autocomunicación de Dios.

#### 4. EL MISTERIO SANTO ADENTRO DE LA HISTORIA HUMANA

La teología cristiana —diferente de la de los filósofos griegos— no puede darse sin la experiencia antropológica que denominamos

‘espiritual’. Y lo ‘espiritual’ en lenguaje cristiano, se refiere en primer lugar al Espíritu Santo.

Por eso, una experiencia humana será tanto más espiritual cuanto más manifieste la ‘fenomenología del Espíritu’ para el bien común, según 1 Cor 12, 7. Aquello que caracteriza la espiritualidad cristiana no es la sublimidad inmaterial, porque el Espíritu no se opone al mundo, sino que lo vivifica; no huye del mundo, sino que baja por sobre las realidades para santificarlas; no se refugia en el intimismo, sino que abre el interior para expandirse y dilatarlo. ‘Don’ es su nombre propio, según San Agustín<sup>46</sup>, y manifiesta su poder en la capacidad que da al ser humano de seguir a Jesús, saliendo de sí mismo para donarse al otro.

En ese sentido es que la experiencia espiritual toma la forma de la experiencia ética. Su dirección es para el amor, la compasión y la misericordia, y no, en primer lugar, para la belleza o la verdad. No significa esto que ambas sean secundarias, sino que deben ser segundas en relación al amor que es, inseparablemente, amor a Dios y amor al otro. Como dice la inmortal frase de Nicolai Berdiaev: “el pan para mí es una cuestión material. El pan para mi prójimo es una cuestión espiritual”<sup>47</sup>.

La experiencia espiritual es, así, una experiencia de ‘éxodo’, de salida o de tránsito: una experiencia pascual. En palabras de Ignacio de Loyola, la espiritualidad consiste en tres éxodos: “salir del propio amor, querer e interés”<sup>48</sup>. También para este santo, el criterio último del discernimiento espiritual consiste en el hecho de “mirar más la necesidad de los demás que mi propio deseo”. Por eso, esa misma espiritualidad no es un tratado, o una sección o un área de la teología como pueden ser la fundamental, la sistemática o la moral. Es, al contrario, la manera de la misma teología

46 San Agustín. *De fide et símbolo*, IX, 19; PL 40, 191.

47 Berdiaev, Nikolai. *O espíritu de Dostoievsky*. Rio de Janeiro: Panamericana, 1921.

48 Loyola, Ignacio. *Ejercicios Espirituales*, 189.

ser cristiana; es la manera por la cual los contenidos teológicos no corren el riesgo de transformarse en contenidos ideológicos ajenos a la experiencia humana fundamental, que es la salida de sí al encuentro del otro, o sea, el amor.

Por eso, la necesaria y fundamental relación entre ortodoxia y ortopraxis, promovida y pensada por Juan Bautista Metz en los años 70 y en América Latina por la teología de la liberación con todas sus corrientes<sup>49</sup>, no es solamente un imperativo proveniente de aquello que nuestra época puede considerar como ‘políticamente correcto’, sino que es la expresión misma de la condición del cristiano que es por definición un testigo. De ahí la necesidad de hacer una teología no tanto de textos sino de testigos y la identidad del teólogo que es inseparable de su biografía y de su estilo de vivir la fe<sup>50</sup>.

En ese intento, los testigos letrados que son los teólogos estarán íntima y fuertemente implicados, ya que dar testimonio supone un involucramiento personal en lo que es atestado. La experiencia vital de haber experimentado aquello de que habla<sup>51</sup>, de llevar para siempre en su cuerpo y en su vida las marcas del mismo Jesús<sup>52</sup>, es la prueba y la garantía de la autenticidad de la teología pensada y transmitida. En ese proceso, los teólogos que son

---

49 El padre Juan Carlos Scannone, ya citado en este texto, identifica en la teología de la liberación cuatro corrientes: (1) teología desde la praxis pastoral de la Iglesia; (2) teología desde la praxis de grupos revolucionarios; (3) teología desde la praxis histórica; (4) teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos. Sobre esto puede revisarse su artículo “Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, en *Stromata* 38 (1982), pp. 7-10.

50 Cf. lo que dice Don Pedro Casaldáliga de esa expresión de Sobrino, en su artículo “Los pobres, interpelación a la Iglesia”, disponible en: <http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/textos/textos/pobresinterpelacion.htm>. Acceso el 8 de marzo de 2017.

51 Cf. 1 Jn 1, 2-3.

52 Cf. Gal 6, 13.

testigos experimentarán su fragilidad, a pesar de contar, siempre, con el amparo del Consolador<sup>53</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN: MÍSTICA, ÉTICA Y POLÍTICA AL SUR DE AMÉRICA

Experimentar el misterio santo de Dios en la provisionalidad y la pecaminosidad de la historia es, por lo tanto, un ‘éxodo’, pero también un ‘éxtasis’ permanente en dirección a la alteridad de Dios que inspira, mueve y llena de gozo, y hacia la alteridad del prójimo, sobre todo de aquel que padece injusticia, persecución y vulnerabilidad de cualquier especie.

Desde este continente, donde la pobreza todavía es una triste realidad, donde la injusticia y la violencia cuentan sus víctimas cada día, donde las discriminaciones de todo tipo —de género, raza, etnia— siguen sucediendo de forma cruel, donde la madre Tierra es maltratada y agredida poniendo a riesgo toda la creación, no es posible vivir una mística que sea fruición impune de las delicias y las maravillas de los misterios eternos.

Se trata, primero que nada, de un envío al mundo asumiendo la propia responsabilidad con respeto a aquellos y aquellas que, desde el seno de una realidad desfigurada e injusta, claman por justicia y compasión.

Si la palabra mística encuentra su raíz en otra palabra —misterio— y si experiencia mística significa experiencia de intimidad con el misterio, se trata no solamente del misterio que brilla en la realidad al mismo tiempo en que la trasciende. Es también un misterio de responsabilidad en el cual unos son responsables de otros, experimentando en su carne las consecuencias y el peso de un mal que no han practicado y son gratuitamente hechos cooperadores de la economía de una redención que no han inventado y la cual no presiden.

---

53 Cf. Jn 15, 26.

Si la mística es unión con el misterio divino, para el cristianismo —y para muchas otras religiones— seguramente ese divino no se encuentra ‘fuera’ de las cosas de este mundo. Al revés, es buceando más profundamente en todas las cosas creadas y perecederas de este mundo, que se puede encontrar el misterio de amor que se ha revelado en cuanto creador, redentor y santificador.

Ahí y desde ahí, mística, ética y política muestran más claramente su posibilidad fértil y rica de intersección. Una vez que Dios, el sujeto mayor de la mística, se deja encontrar en todas las cosas, si en el mundo, este mundo tal como es, es posible experimentar su presencia inefable, entonces la acción humana en este mundo está definitivamente consagrada y es parte integral de la esfera de lo sagrado y de lo divino.

La mística que América Latina está llamada a vivir hoy y no puede olvidar o desviarse de la vocación primera a que fue llamada: la de ser una experiencia y un estilo de vida indisociable de las carencias, el sufrimiento y la muerte de tantos y tantas que cada día ‘se juegan la vida’ por los cuatro rincones del continente.

En ese sentido, los pobres, ayer como hoy siguen siendo los grandes maestros espirituales de los que, en la Iglesia, hemos sido gratuita y misericordiosamente llamados a vivir el ministerio de la teología.



## CAMBIOS ESTRUCTURALES PARA UNA IGLESIA COMPROMETIDA CON LOS POBRES Y LAS VÍCTIMAS<sup>1</sup>

*Carlos Schickendantz\**

La celebración de los 50 años de Medellín representa una oportunidad favorable para evaluar lo acontecido en estas décadas en la vida de las iglesias y de las teologías en América Latina.

Un texto de Gustavo Gutiérrez, que pretendía analizar la situación de la teología de la liberación en el nuevo contexto cultural al final del segundo milenio, ofrece criterios para ese discernimiento:

La teología de la liberación tiene mucho que aprender de la nueva situación, de las interpretaciones actuales, del diálogo y del debate teológico y pastoral tenidos en estos años en el seno de la Iglesia. Son hechos que han purificado a este discurso sobre la fe de cercanías nacidas de un estado de cosas diferente y, por qué no, de incrustaciones ideológicas que el tiempo le trajo. Hay sin suda desplazamientos de énfasis, apertura a otros puntos y modificaciones de actitudes que se imponen. La madurez y el sentido eclesial de una reflexión, que no pierde de vista las realidades y las tareas a cuyo

---

1 Conferencia presentada en el III Congreso Continental de Teología, en San Salvador, el 2 de septiembre de 2018.

\* Argentino. Doctor en teología por la Eberhark-Karls-Universität Tübingene, en Alemania. Realizó el bachillerato y la licenciatura en teología en la Pontificia Universidad Católica de Argentina, en Buenos Aires. Actualmente se desempeña como investigador del Centro Teológico Manuel Larrain de la Universidad Alberto Hurtado, en Chile.

servicio esta lo exige. Corresponde retomar lo andado y discernir en esa ruta lo esencial y lo valedero, contenido muchas veces en las primeras intuiciones, y aquello que circunstancias determinadas añadieron, no sin confusiones y acentos diversos<sup>2</sup>.

Como advierte Gutiérrez, es necesario un aprendizaje a la luz de la nueva situación y del diálogo y debate de estos años. Se señala con sinceridad la necesidad de una ‘purificación’ del discurso sobre la fe, reconociendo “cercanías” o “incrustaciones ideológicas” inadecuadas. Se advierte la tarea de un “desplazamientos de énfasis, apertura a otros puntos, modificación de actitudes”. También se indica la importancia de discernir “lo esencial” en el camino recorrido, prestar atención a las “primeras intuiciones” donde reside mucho de lo valedero del itinerario recorrido.

En este sentido, aparece como necesaria una conmemoración crítica de Medellín, no meramente laudatoria, con la conciencia que en nuestro pasado reciente reside una sabiduría vital, una auténtica brújula. Está indicada una dirección que necesita profundización, por un lado, y actualización, por otro.

El congreso realizado por *Amerindia* en El Salvador, en setiembre de 2018, ha representado una buena oportunidad para esta evaluación y discernimiento. En ese marco, la presente contribución refiere a tres temáticas eclesiológicas diversas, pero complementarias.

En primer término, explicita el significado que ha tenido la opción tomada en Medellín de releer la eclesiológica desde la perspectiva ofrecida por la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Dicha opción resultó determinante para el posterior camino eclesial y teológico del continente, colaborando, decididamente, a configurar el rostro peculiar de la recepción conciliar latinoamericana

---

2 Gutiérrez, G. “Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio”. En: Mendes de Almeida, L. y otros. *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM. 1996, pp. 97-165, 103.

y caribeña, como se advierte con claridad al comparar los desarrollos en otras regiones del catolicismo. La figura eclesial de la ‘Iglesia de los pobres’ es uno de sus mejores frutos.

En segundo lugar, se desarrollan desde dos puntos de vista lo que puede calificarse como una eclesiología releída desde la perspectiva eclesiogenética que se advierte en el decreto conciliar *Ad gentes*. Emerge aquí la importancia de las pequeñas comunidades.

En tercer lugar, abordo el asunto del cambio estructural de la Iglesia —enunciado en el título—, de cara, particularmente, al fenómeno de abusos sexuales a menores por parte de miembros del clero de la Iglesia católica.

Prestar atención a los desafíos del momento histórico al reflexionar sobre la Iglesia es una relevante enseñanza de Medellín. Este tratamiento se realiza aquí, de modo inicial y embrionario, a partir de una lectura eclesiológica de dos informes realizados por comisiones independientes de la Iglesia: el primero de ellos, elaborado en Australia y publicado en diciembre de 2017 y, el segundo, en Alemania, hecho público en septiembre de 2018.

De esta manera, también, desde la organización del congreso de *Amerindia* se pronunciaba una palabra sobre este complejo asunto que, desgraciadamente, tiene miles de víctimas en los más diversos países. Me detengo en la tercera parte de esta contribución particularmente en el primero de esos informes, el australiano, aunque incluyo ideas también del texto alemán.

Las reflexiones siguientes, en especial aquellas expuestas en los dos primeros puntos, están vinculadas a tres frases significativas formuladas en estos años referidas a tres ‘productos’ típicos del posconcilio latinoamericano y caribeño: “una nueva visión de la revelación: Dios habla hoy” (Carlos Mesters), en relación a la lectura popular de la Biblia; “una nueva manera de hacer teología” (Gustavo Gutiérrez), referida a la teología de la liberación; “una nueva manera de ser Iglesia” (José Marins), que caracteriza

la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base. ¡Tres frases pretenciosas! Caracterizan o condensan puntos centrales de esta breve tradición eclesial y teológica nacida en Medellín.

1. LA IGLESIA LEÍDA DESDE UNA ALTERIDAD HISTÓRICA  
SITUADA: LA IGLESIA DE LOS POBRES. DESDE LA  
PERSPECTIVA DE *GAUDIUM ET SPES*

El 23 de septiembre de 1965, en Roma, en la novena reunión anual del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) coincidente con el desarrollo del último período conciliar, monseñor Manuel Larraín, entonces presidente del organismo, había manifestado “que se podría pensar en la posibilidad de la reunión de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. (...) La sugerencia de monseñor Larraín fue aprobada”, atestigua el Acta oficial de la reunión.

Los objetivos fueron inmediatamente propuestos:

- Una revisión de las conclusiones de la Conferencia de Río.
- La “actualización de la aplicación a la América Latina de las Constituciones del Vaticano II”.

Por tanto, se advierte que desde el mismo surgimiento de la idea de una Segunda Conferencia estuvo, como tema central de la agenda, la ‘aplicación’ del Vaticano II. Ese objetivo hubiera podido seguir caminos muy diversos. Por eso es interesante analizar lo que de hecho sucedió.

Al revisar el material previo a Medellín, un hecho llamativo, entre otros, es verificar la manera como aquel grupo de personas que preparaba la Conferencia estaba interpretando el Concilio e imaginando la agenda de Medellín.

Un ejemplo muy visible es el *Documento Básico Preliminar* (DBP) de enero de 1968. El DBP contiene una ‘Introducción preliminar’ de cuatro páginas mecanografiadas en la versión que Brandão Vilela envió a todos los obispos; incluye aspectos interesantes desde la perspectiva del método. Un asunto que llama la atención es la relectura que se hace del Vaticano II ‘exclusivamente’ desde *Gaudium et spes*. Dicha Introducción al referir al Concilio siete veces lo hace solo a través de la Constitución pastoral. No alude a ninguna otra problemática, ni a ningún otro documento del Concilio.

Naturalmente, no hay en esas páginas la pretensión de realizar una interpretación global del Concilio, aunque en cierto modo eso ocurre, pero es verdad que este hecho —la focalización exclusiva en ese documento— saca a la luz algo de lo específico de la lectura realizada en aquel momento.

Si se pone en conexión esta Introducción con una observación del perito en Medellín, J. Mejía, se obtiene una clave de interpretación de las perspectivas de análisis de, al menos, una parte importante de aquel grupo de personas que estaban ideando la conferencia de Medellín. Afirma Mejía luego de describir la estructura de los documentos finales, concluida la Conferencia: “un resumen, se diría, de los dieciséis documentos del Segundo Concilio Vaticano, en la perspectiva de *Gaudium et spes*”<sup>3</sup>.

---

3 Mejía, J. “El pequeño Concilio de Medellín II”. En *Criterio* 1556 (1968) 686-689, 689 (cursiva mía).

Se materializa en la Introducción general, probablemente, una conciencia explícita acerca de la centralidad de la Constitución pastoral en actores relevantes de aquel momento, como G. Gutiérrez<sup>4</sup> o M. McGrath. En un texto de 1966, McGrath afirmaba sobre *Gaudium et spes*:

La originalidad de este documento no es un elemento aislado del Concilio. Su terreno de cultivo fue el corazón mismo del Concilio. El arzobispo Mons. Garrone haría notar en una conferencia de prensa que tuvo cuando la Constitución estuvo lista para su votación final, que este es el documento conciliar que logra con más precisión lo que el papa Juan deseaba del Concilio y de hecho se podría decir que «es el único esquema expresamente deseado por Juan XXIII»<sup>5</sup>.

Precisamente, una referencia relevante del DBP en ese contexto es la del discurso inaugural de Juan XXIII, de octubre de 1962. Se acude a él, sin citarlo literalmente, recordando la idea de la peculiaridad pastoral típica del Concilio; esto es, no repetir verdades, ni condenar errores, sino iluminar con la verdad revelada “los cambios de hoy” (DBP).

La Introducción evidencia, por tanto, una determinada interpretación del Concilio, además de reflejar cómo imaginan aquel grupo de obispos y peritos, reunidos en noviembre de 1967 y enero de 1968, puntos centrales de la temática y la perspectiva de la Conferencia de Medellín citada para agosto de ese año.

---

4 Gustavo Gutiérrez, por ejemplo, en un comentario al documento de Medellín, en marzo de 1969, manifiesta que dicho documento es el fruto de una situación nueva. Uno de los factores está dado, a su juicio, por “las esperanzas despertadas por el Concilio”, que queda caracterizado allí, exclusivamente, en relación a la temática de la Constitución pastoral: “en él la Iglesia toda reafirmó su voluntad de estar plenamente presente en el mundo de hoy. Fiel a lo que el Señor de la historia quiere decirle a través de los acontecimientos que vive nuestra época, la Iglesia emprendió una honda revisión de sí misma”. La referencia a Juan XXIII es una marca registrada del momento. Cf. “El tiempo dirá”, p. 14.

5 McGrath, M. “La génesis de *Gaudium et spes*”. En *Mensaje* 153 (1966) 495-502, 501.

Desde esta perspectiva puede argumentarse que Medellín también responde a la pregunta de Pablo VI, formulada al inicio de la segunda sesión del Concilio en setiembre de 1963: *ecclesia, quid dicis de te ipsa?* Iglesia, ¿qué dices de ti misma?, pero lo hace de una manera diversa. En este caso la situación histórica y geográfica forma parte de su definición. Para responder a la cuestión de ‘quién eres’, hay que prestar atención al ‘dónde vives’, y cuál es tu contexto histórico-cultural. Hay una manera diversa de pensar la identidad.

De allí el surgimiento de la conciencia de una Iglesia regional. Esta idea no representa solo el contenido de *Lumen gentium*, es más bien la suma de ambas constituciones sobre la Iglesia: *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. La Constitución pastoral afronta la cuestión de la propia identidad en vinculación con la alteridad historia, y hace de ella una dimensión ‘constitutiva’ de la definición identitaria propia.

En este sentido Medellín muestra, de hecho, una Iglesia en salida, estructuralmente tal, no solo por la moralidad de sus miembros. Todo en ella es pensado a partir de las responsabilidades históricas, particularmente, el interés de los pobres. Supone *Lumen gentium*, pero la clave de interpretación es *Gaudium et spes*. No se trata de la autocomprensión solo a partir de la propia tradición histórica, sino a la luz también de la tradición de los otros/as, personas y pueblos. La tradición de los otros es vista como un momento constitutivo en la definición de la propia identidad.

Dicho texto, a la luz de la historia de sus efectos, reconoce un estatuto teológico a la alteridad histórico-contextual, y de esta forma es una Constitución sobre la Iglesia. Se observa aquí un salto cualitativo en la eclesiología, más aún en la misma metodología teológica. Eso configura una estructura descentrada, abierta a toda alteridad, misionera. De esta manera puede interpretarse la caracterización de Medellín como “un encuentro entre

la transformación social de América Latina y la transformación eclesial del Concilio”<sup>6</sup>.

Esta forma de proceder eclesiológica e identitaria permitió hacer de la opción por los pobres, al menos desde el punto de vista teórico y como aspiración programática, el corazón de la identidad de esta iglesia regional. Ellos definen la Iglesia, la juzgan. Desde ellos busca auto-comprenderse esta comunidad regional. La Iglesia de los pobres es una ‘nueva’ figura eclesial. En la historia de la Iglesia ha habido muchas iniciativas orientadas al servicio de los más desfavorecidos, baste pensar en el objetivo fundacional de muchas congregaciones religiosas, pero lo que emerge en estas décadas es, precisamente, una nueva figura eclesial global.

## 2. LA IGLESIA LEÍDA DESDE LO PEQUEÑO, DESDE ABAJO. DESDE LA PERSPECTIVA DE *AD GENTES*

Si en el punto anterior se subraya la perspectiva de lectura desde la Constitución pastoral, aquí ponemos de relieve una segunda clave de interpretación: el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia.

Es verdad que, a primera vista, este texto parece no jugar un rol importante, incluso porque aparece citado solo unas ocho veces en los documentos finales. Pero la atención a otros factores puede complementar esta visión.

Como ha sido destacado, la comprensión de Medellín requiere tener en cuenta una serie de encuentros previos organizados por los diversos departamentos del CELAM. Uno de ellos, conocido como el Encuentro de Melgar, por el lugar de su celebración en Colombia, entre el 21 y el 27 de abril, fue dedicado a “la pastoral

---

6 Galilea, S. “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio en América Latina”, En Alberigo, J. y Jossua, J.P. (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid. 1987, pp. 86-101, 88.

en las misiones en América Latina<sup>77</sup>. Si los documentos conclusivos no tienen un desarrollo específico sobre el tema, el documento de Melgar testimonia cuán asumida ya estaba la enseñanza conciliar al respecto.

Ahora bien, desde dos tipos de argumentación diversas puede mostrarse la cercanía entre la visión de la Iglesia que emerge en Medellín y una perspectiva eclesiológica que destaca el valor de las pequeñas comunidades y el significado de una eclesiogénesis.

Los estudios sobre *Lumen gentium* han mostrado que ella representa todavía una eclesiología universalista, aunque allí se encuentran puntos de partida para una recuperación de la importancia del valor de la iglesia local y de las pequeñas comunidades.

En un artículo de 1966 Rahner puso de relieve que, en la ‘teología de escuela tradicional’, cuando se hablaba de Iglesia, se pensaba sin dudar, exclusivamente, en la Iglesia universal, en la unidad papal-episcopal de la comunidad cristiana universal. “La comunidad del lugar apenas si se trata en esa eclesiología<sup>78</sup>”. Rahner destaca aquí el texto de *Lumen gentium* 26 que afirma en su primer párrafo:

Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias. Ellas son, en su lugar, el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (cf. 1 Ts 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor...<sup>9</sup>

7 Cf. CELAM, *La pastoral en las misiones en América Latina*. Bogotá: CELAM. 1968.

8 Cf. Rahner, K. “Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils”. En: id., *Schriften zur Theologie VIII*. Einsiedeln: Herder. 1967, pp. 409-425, 411.

9 *Lumen gentium*, 26.

Y se añade al final del párrafo: “en estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica”<sup>10</sup>.

Pasará mucho tiempo, argumenta Rahner en referencia a *Lumen gentium* 26, hasta que la opinión común de los católicos advierta que el punto de partida y de orientación de su fe y amor eclesiales no se encuentra donde la Iglesia aparece como una gran organización poderosa, sino dónde se reúne en una comunidad concreta en torno al anuncio de la Palabra, a la memoria de la muerte de Cristo y en la realización del amor que une, congrega y envía.

Sobre todo, mirando al futuro próximo de la Iglesia donde quizás será más válido que hoy la situación de diáspora sugerida en el texto conciliar cuando define muchas comunidades “pequeñas, pobres y dispersas”, puede desarrollarse el punto presentado en el texto y afirmar: “la nueva, futura experiencia de Iglesia se encuentra anticipada en este texto”<sup>11</sup>. Según Rahner es necesario desarrollar la pastoral de modo que los cristianos funden su experiencia eclesial, ya no a partir de la seguridad que les ofrece una imponente organización mundial, sino el encuentro efectivo de tal Iglesia en el lugar. En este sentido es necesario invertir el orden de lectura de *Lumen gentium* y decodificar la enseñanza de este texto a partir de la realidad local, la más modesta, la más realista.

Bajo esta perspectiva puede ser leído y más justamente valorado el reconocimiento oficial obtenido por las Comunidades Eclesiales de Base en el texto de Medellín:

La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse

---

10 *Ibidem*.

11 *Op. cit.* Rahner, K. “Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde”, pp. 422-423.

de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, *célula inicial de estructuración eclesial*, y foco de la evangelización, actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo<sup>12</sup>.

Si la observación de Rahner ofrece una lectura posible, desde otro punto de vista también se advierte un argumento que destaca el relieve de este enfoque ‘desde abajo’, desde esas comunidades “pequeñas y pobres” de las que habla *Lumen gentium*.

Es significativo que uno de los más importantes intérpretes actuales del Concilio, el jesuita francés Christoph Theobald acuda a la categoría de eclesiogénesis inaugurada por Leonardo Boff.

A Theobald lo preocupa, por una parte, la distancia temporal y cultural con la época del Concilio —que cuestiona la posibilidad de acudir a él como referencia común— y, por otra, la forma de enfrentar una situación cultural inédita que, en el caso europeo, él califica como de ‘exculturación’ de la fe. Es un interés suyo el poner de relieve la actualidad y, sobre todo, el significado que el Concilio tiene para el futuro: *Le concile Vatican II. Quel avenir?*<sup>13</sup>

El concepto de pastoralidad que se traduce en un *modus procedendi* codificado en la obra conciliar le parece decisivo a Theobald. Esta forma de proceder implica una ‘escucha estereofónica’ y varias prácticas. Por una parte, la escucha eclesial de la Palabra de Dios que se concreta, especialmente, mediante la práctica de la lectura de la Biblia<sup>14</sup>, por otra, la lectura de los signos de los tiempos<sup>15</sup>.

Theobald afirma que es imposible hoy escuchar la voz de Dios sin escuchar “las múltiples voces de nuestro tiempo”<sup>16</sup>. Estas dos

12 *Documento de Medellín*, 15, 10. Las cursivas son mías.

13 Cf. Theobald, C. *Le Concile Vatican II. Quel avenir?* Paris: Cerf. 2015.

14 Cf. *Dei verbum*.

15 Cf. *Gaudium et spes*.

16 *Gaudium et spes*, 44.

lecturas no pueden separarse, si no fracasan ambas (interpretación de la Biblia e interpretación del momento presente). La escucha actual de la voz de Dios solo es posible en una escucha estereofónica de las múltiples voces humanas y sus resonancias en la conciencia<sup>17</sup>.

Por otra parte, esta doble tarea hermenéutica intrínsecamente vinculada no puede concretarse de hecho si esas prácticas no están fundadas en una capacidad de escucha y aprendizaje, sin una iniciación espiritual que da acceso a la interioridad y últimamente al coloquio personal individual y litúrgico con Dios<sup>18</sup>. Estas experiencias acontecen en la ilimitada pluralidad de las experiencias contextualizadas de sus protagonistas y destinatarios. Implican una manera de entendernos mutuamente, una búsqueda común de la verdad<sup>19</sup>, con estrategias no autoritarias basadas en el diálogo y la argumentación<sup>20</sup>, efectuadas y concretadas en una manera conciliar o sinodal<sup>21</sup>.

Este *modus* o ‘gramática generativa’ —la ‘doble escucha’ y las varias ‘prácticas’— origina un ‘proceso eclesiogénético’, una ‘fundación’ de la Iglesia ‘desde abajo’ tal como se describe para las nuevas iglesias de misión<sup>22</sup>. Theobald advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas no ejerce una función

---

17 Cf. Theobald, C. “Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzil”. En Böttigheimer, C. y Dausner, R. (ed.). *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*. Freiburg: Herder. 2016, pp. 38-44, 43. Sobre la escucha estereofónica, Theobald, C. “Paroles humaines, Parole de Dieu. Quelques réflexions théologiques et pastorales à partir de la constitution Dei Verbum de Vatican II”. En: *Cahiers Évangile* 175 (2016). pp. 38-52, 48.

18 Cf. *Sacrosanctum concilium*.

19 Cf. *Unitatis redintegratio*.

20 Cf. *Dignitatis humanae*.

21 Cf. *Lumen gentium*; *Christus dominus*; *Presbyterorum ordinis*; *Perfectae caritatis*; *Apostolicam actuositatem*.

22 Cf. *Ad gentes*.

estructurante en *Lumen gentium*. De allí su invitación a interpretar la visión global de *Lumen gentium* a partir de la perspectiva eclesio-genética del documento sobre las misiones. Su propuesta radica en “releer hoy ‘desde abajo’” la eclesiología conciliar, a partir de *Ad gentes*<sup>23</sup>. A su juicio, dicha “gramática inventada por el Concilio” constituye una “manera de formar hoy existencias cristianas y eclesiales en nuestra propia situación cultural”<sup>24</sup>. Se trata de un “proceso eclesio-genético” a la búsqueda de una figura de Iglesia portadora de futuro.

Interesa aquí destacar este aspecto: lo que Theobald imagina como el gran legado del Concilio, su servicio al futuro de las iglesias acorde, en su caso, a la situación europea que califica como ‘exculturación de la fe’, es una forma de proceder ensayada en estas décadas en América Latina.

En este sentido, a la luz de los importantes estudios de C. Theobald debe valorarse aún más el proceso de recepción latinoamericano del Vaticano II que ha tenido un punto central, precisamente, en torno a su tesis: la Biblia en las manos de la gente –principal hecho de recepción del Concilio, según Beozzo– y la lectura de los signos de los tiempos –idea central gracias a la cual *Gaudium et spes* se constituye como el texto conciliar de mayor impacto, según Codina–. Y esta ‘doble’ escucha y lectura concretada no de manera independiente o sucesiva sino en un círculo hermenéutico continuo, aunque a veces no haya sido suficientemente explicitado y metodológicamente fundado.

Este ‘modo de proceder’ (Theobald) posibilitó un ‘proceso de madurez’, como afirma Gutiérrez, que colaboró a dar origen a una identidad, en cierto modo nueva, en la historia de la Iglesia. Se trata de una verdadera eclesiogénesis bajo dos aspectos: a partir de las comunidades “pequeñas y pobres” y una “nueva” figura

23 *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 167, 212, 214, 208, 209.

24 *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 160.

eclesial latinoamericana posconciliar<sup>25</sup>. Un proceso de ‘inculturación’ de la fe.

### 3. CAMBIOS ESTRUCTURALES EN LA IGLESIA: UN MODELO ‘NO SALUDABLE’

Entre los años 2012 y 2017 una ‘Comisión real’ –*Royal commission into institutional responses to child sexual abuse*– creada por las instancias gubernamentales de Australia, se dedicó al análisis y a la formulación de propuestas referidas al abuso de menores entre los años 1950 y 2017 a nivel de todo el país.

En el mes de diciembre de 2017 la comisión, conformada por personas de reconocido prestigio en el ámbito público australiano, presentó su informe –*Final report*– en 17 volúmenes, aunque uno de ellos, el volumen 16 sobre las instituciones religiosas, está subdividido en tres libros. Precisamente el volumen 16: libro 2, de más de 900 páginas, está dedicado íntegramente a examinar a la Iglesia católica<sup>26</sup>.

La comisión tuvo aproximadamente 7.000 sesiones privadas en orden a escuchar 6.875 víctimas, 57 sesiones públicas con diferentes instituciones (iglesias, escuelas, clubes de deportes, etc.) y una larga serie de diálogos con expertos pertenecientes a distintos ámbitos, entre ellos, también, miembros de las iglesias, incluidas sus autoridades y teólogos/as.

---

25 Cf. Beozzo, J. O. “Vaticano II: 50 años después en América latina y el Caribe”. En: *Concilium* 346 (2012), pp. 439-445, 442; Codina, V. “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”. En Congreso Continental de Teología (ed.) 50 años del Vaticano II, Bogotá: Paulinas, 2013, pp. 81-92, 84; Gutiérrez, G. “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”. En Alberigo, G. y Jossua, J. (eds.). *La recepción del Vaticano II*. Madrid: Cristiandad, 1987, pp. 213-237, 214.

26 Cf. *Royal commission into institutional responses to child sexual abuse Final Report. Volume 16. Religious Institutions. Book 2*. Commonwealth of Australia 2017. Disponible en: <https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/final-report>

Naturalmente que un trabajo de esta naturaleza contiene una serie de argumentos muy variados dirigidos a narrar lo sucedido, desentrañar causas que han posibilitado estas tragedias y sugerir recomendaciones directamente vinculadas a una política anti-abusos por parte de las más diversas instituciones y del mismo estado australiano.

Pero una perspectiva me parece central desde una lectura teológica de un texto escrito bajo la responsabilidad de la comisión formada por dos jueces (varón y mujer), un fiscal con larga experiencia en la tarea policial, un abogado comercial con experiencia en distintas comisiones y departamentos públicos, una médica psiquiatra con particular dedicación a niños/as y adolescentes y un empresario, con experiencia docente y también política (senador por Australia occidental). Es posible advertir en el texto citado una crítica que fundamenta desde otra mirada la agenda de reformas en la Iglesia, en buena medida ya bien estudiada y propuesta en los ámbitos teológicos, aunque no concretada.

Lo que ya sabíamos que era incorrecto desde el punto de vista teológico, ahora se comprueba que es insalubre como cultura humana e institucional y que esas insuficiencias son factores que han contribuido y contribuyen al riesgo de las personas, especialmente la salud de los menores. Lo que se muestra mediante diversos argumentos es que hay una vinculación muy estrecha entre las insuficiencias institucionales con los problemas teológicos; una teología al uso que fundamenta una forma de organización social ‘insalubre’, es decir, que crea condiciones que facilitan el abuso y su perpetuación, su posterior encubrimiento. ¡La reforma de la Iglesia aparece, por primera vez, como una imprescindible e impostergradable política de salud pública!

Dos aspectos pueden destacarse muy particularmente: la dimensión teológica del asunto y la dimensión sistémica del problema, no meramente individual.

En primer lugar, la dimensión teológica está explícitamente destacada: “a lo largo de la sección 13.11 consideramos cómo la teología se ha cruzado con factores que han contribuido a la ocurrencia de abuso sexual infantil en instituciones de la Iglesia católica y respuestas institucionales inadecuadas a este abuso”. Entre los factores teológicos causales se enumeran: la eclesiología, es decir, ideas sobre la naturaleza de la Iglesia y su misión, incluidos los roles de liderazgo y ministerio; la teología del sacerdocio: incluidas las ideas del sacerdote como *alter Christus* (otro Cristo), de ‘cambio ontológico’, el carácter indeleble del sacerdocio, y el hecho de estar abierta esta posibilidad solo a varones; la teología de la sexualidad: ideas sobre el género, la sexualidad humana, el cuerpo y la ética sexual; la teología moral: ideas sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo; la teología del pecado y el perdón: ideas sobre la pecaminosidad y la redención humanas; pecados mortales (mayores) y veniales (menores), incluida la opinión de que todos los pecados sexuales son pecados mortales; pecados públicos (con impacto social o que se conocen públicamente) y pecados privados; la teología sacramental, incluida la importancia y el funcionamiento de los sacramentos del bautismo, las órdenes sagradas y la confesión o reconciliación<sup>27</sup>.

El mero listado de las cuestiones teológicas implicadas, según la comisión australiana, da una idea de la complejidad del problema y de la importancia neurálgica del análisis que se propone. Naturalmente que un discernimiento teológico muy preciso y detallado es necesario para comprender cada uno de esos asuntos y, en particular, su eventual implicación en los abusos ocurridos.

En segundo lugar, la dimensión sistémica, el informe destaca que sus propias investigaciones, la revisión de la literatura y de investigaciones previas “sugieren que una combinación de factores teológicos, históricos, culturales y estructurales u organizativos

---

27 Cf. *Ibidem*, pp. 587-588.

en la Iglesia católica, permitió que el abuso sexual infantil se produjera en las instituciones de la Iglesia católica en Australia y contribuyó a respuestas institucionales inadecuadas”<sup>28</sup>. Entre esos factores relevantes, que “conforman un conjunto estrechamente interconectado de factores estructurales y culturales sistémicos”, se incluyen: factores teológicos, incluida una imaginaria patriarcal de Dios, teología de la Iglesia y teología del sacerdocio; la cultura del clericalismo en la Iglesia católica; la estructura organizacional y el gobierno de la Iglesia; las limitaciones del derecho canónico; el celibato; la selección y formación inicial de clérigos y religiosos para el ministerio; la supervisión, apoyo y formación continua de personas en el ministerio religioso y pastoral; en general, una cultura de secreto en la Iglesia<sup>29</sup>.

En este sentido, el informe acentúa la perspectiva de que estamos frente a un asunto sistémico. Expresamente advierte que la responsabilidad de la crisis de abuso sexual infantil “es generalmente considerada por los líderes de la Iglesia”, por el contrario, como una realidad vinculada a “un pequeño número de sacerdotes individuales cuyos crímenes son el resultado del fracaso personal y de la pecaminosidad”. Análogamente, se constata que “el liderazgo de la Iglesia tiende a responsabilizar a los obispos individuales por el hecho de que los casos de abuso no fueron tratados adecuadamente, en lugar de considerar un posible fracaso institucional”<sup>30</sup>.

Si bien el informe destaca como perspectiva global la “combinación de factores teológicos, históricos, culturales y estructurales u organizativos”, individúa al clericalismo como el factor singular más relevante: “si uno tuviera que aislar un solo factor que ha contribuido a la respuesta tóxica de los líderes de la Iglesia católica a

---

28 *Ibidem*, p. 616.

29 Cf. *Ibidem*.

30 *Ibidem*, p. 585.

las víctimas de abuso sexual, sería el clericalismo”<sup>31</sup>. Y, de manera análoga: “nos parece que el clericalismo se encuentra en el centro, está interconectado con los otros factores y, en algunos casos, es la raíz o el fundamento de los otros factores que contribuyen”<sup>32</sup>.

Es claro que el concepto de clericalismo posee diversos significados, por ejemplo, en el marco de la relación Iglesia-Estado, la ya antigua pretensión acerca de un influjo excesivo e inadecuado de una religión sobre la esfera política<sup>33</sup>. De allí que tenga sentido, en este contexto, ensayar siquiera una breve descripción. En este caso, el informe refiere a la situación y organización intra-ecclesial. Caracteriza al clericalismo como “la idealización del

---

31 *Ibidem*, p. 613.

32 *Ibidem*, p. 616. Es de advertir que la repetida idea formulada por Francisco acerca del clericalismo como principal factor responsable del abuso de conciencia, de poder y sexual, encuentra en este informe un apoyo importante. Una pregunta distinta es si, a nivel vaticano, se está percibiendo el problema prevalente o unilateralmente desde una perspectiva moral, si no está opacado o subvalorado el carácter estructural del asunto y si, por consiguiente, las acciones emprendidas por la Iglesia, a todos los niveles, están afrontando de modo apropiado esta causa individuada. En el documento alemán de septiembre de 2018, “*Sexueller missbrauch an minderjährigen durch katholische priester, diakone und männliche ordensangehörige im bereich der deutschen bischofskonferenz*”, Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24. September 2018, 13, puede advertirse un matiz, el clericalismo aparece como ‘una causa importante’: “el abuso sexual es sobre todo también un abuso de poder. El concepto de clericalismo se cita como una causa importante en este contexto y como una característica estructural específica del abuso sexual dentro de la Iglesia católica (Doyle, 2003). El clericalismo denota un sistema jerárquico-autoritario que puede llevar al sacerdote a adoptar una actitud de dominio sobre los individuos no ordenados en las interacciones, porque él ocupa una posición superior en virtud de su ministerio y ordenación. El abuso sexual es una manifestación extrema de tal dominio”. Cf. <https://dbk.de/themen/sexueller-missbrauch/>

33 Cf. Garhammer, E. “Klerikalismus”. En *Lexikon für theologie und Kirche*. Bd. 6, Freiburg i.Br.: Herder. 1997, pp. 130-131.

sacerdocio católico y, por extensión, la idealización de la Iglesia católica institucional”<sup>34</sup>.

Surge de las dinámicas personales y sociales, se expresa en diversas formas culturales y, a menudo, se ve reforzado por las estructuras institucionales. Entre sus principales manifestaciones se encuentran un estilo autoritario de liderazgo ministerial, una cosmovisión rígidamente jerárquica y una identificación virtual de la santidad y la gracia de la Iglesia con el estado clerical y, por lo tanto, con el clérigo mismo<sup>35</sup>.

Representa un concepto equivocado de autoridad, de ejercicio del poder y del carácter especial de la persona ordenada al sacerdocio ministerial. De allí otra clara constatación del informe: “el ‘escándalo’ del fenómeno del abuso sexual en la Iglesia católica es ante todo un problema del abuso profundo del poder eclesialístico”<sup>36</sup>. Por eso afirma que la Iglesia católica

tiene un problema con el poder, en el sentido de que casi todo el poder en la Iglesia es muy clerical y altamente sexista (genderised). Observamos que el abuso sexual siempre se trata del

---

34 *Op. cit. Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 613.

35 *Ibidem*, p. 614.

36 *Ibidem*, p. 613.

abuso de poder y que el abuso sexual infantil es abrumadoramente un crimen cometido por varones<sup>37</sup>.

Las observaciones sobre la estructura jerárquica de la Iglesia y su sistema de gobernanza ocupan también un rol central y sus argumentos, análogamente a los anteriores, también han sido propuestos en reflexiones teológicas acerca de reformas necesarias en la Iglesia. En este punto se puede detectar una vez más la armonía entre las críticas propiamente teológicas y las que provienen de expertos en otras ciencias, como las que refleja el informe australiano. Un ejemplo es muy elocuente:

Los poderes de gobierno que tienen los obispos diocesanos y provinciales individuales *no están sujetos a controles y equilibrios adecuados*. No hay *separación de poderes*, y los aspectos ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno se combinan en la persona del Papa y los obispos diocesanos. Los obispos diocesanos *no han sido suficientemente responsables ante ningún otro órgano* por su toma de decisiones en el

---

37 *Ibidem*, p. 641. Si es verdad que la mayoría de las víctimas son varones, dos tercios en el caso del informe alemán, tanto el documento australiano como el alemán son categóricos en relación al asunto de la orientación sexual. El informe australiano afirma que “la investigación sugiere que el abuso sexual infantil no está relacionado con la orientación sexual: los perpetradores pueden ser heterosexuales, homosexuales, lesbianas o bisexuales. Las investigaciones han indicado que los hombres que se identifican como heterosexuales son tan probables como los hombres que se identifican como homosexuales para cometer un abuso sexual infantil” (*Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 612). Vincular ambas realidades —homosexualidad y pedofilia— es una “información errónea” que “no tiene base en investigaciones empíricas o respetables, conocimiento científico, costumbres sociales comunes o una teología de la justicia” (*Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 603). El informe alemán, por su parte, expresa: “la homosexualidad no constituye un factor de riesgo para el abuso sexual. Sin embargo, los resultados del estudio revelan que existe la necesidad de considerar la importancia de las ideas específicas de la moral sexual católica cuando se trata de la homosexualidad en el contexto del abuso sexual de menores” (*Sexueller missbrauch an minderjährigen durch katholische priester, diakone und männliche ordensangehörige*, p. 17). Ambos informes son muy severos con la doctrina de la Iglesia sobre la homosexualidad y el consiguiente ambiente creado en ella y por ella: el “impacto del ambiente homofóbico dentro de la Iglesia católica” (*Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 602), que sí puede ser un relevante factor negativo en el proceso de maduración de las personas, afirman.

manejo de denuncias de abuso sexual infantil o supuestos perpetradores. *No ha habido ningún requisito para que sus decisiones sean transparentes o estén sujetas al debido proceso.* Las consecuencias trágicas de esta falta de *accountability* (rendición de cuentas) se han visto en las fallas de quienes tienen autoridad en la Iglesia católica para responder adecuadamente a las acusaciones y los sucesos de abuso sexual infantil<sup>38</sup>.

Precisamente, en un texto publicado en 2015, incluso yo mismo afronté esta problemática con expresiones cautas. Advertir que la administración de justicia, escribía entonces<sup>39</sup>, es ilusoria si no existen “tribunales independientes de las autoridades responsables de los gobiernos”, representa uno de los mayores logros de nuestra época. ¿Cómo debería posicionarse la Iglesia de cara a esta perspectiva en armonía con su propia constitución teológica, conforme al Evangelio, a la tradición y a la enseñanza magisterial, particularmente de los últimos concilios vaticanos?

La evolución moderna de la eclesiología de controversia, como advertí en el diagnóstico ofrecido allí, ha custodiado sobre todo la ‘libertad’ de la autoridad concretada en un dato preciso perseguido con obsesión: su carencia de vinculación jurídica a otros sujetos en la Iglesia. Es sencillo verificar esta unilateralidad en muchos ejemplos en el derecho canónico vigente. Nadie puede asegurar que si estas consideraciones ya hubieran tenido un impacto relevante en la organización eclesial se podrían haber evitado abusos y sufrimientos injustos, pero es claro que la maduración político-cultural que se condensa en estas ideas y que caracteriza las instituciones actuales se orientó, precisamente, a prevenir abusos de poder, violatorios de los derechos humanos. Es un principio humanista de nuestra época que reclama un discernimiento:

38 *Ibidem*, p. 681 (cursivas mías).

39 Cf. Schickendantz, C. “Sinodalidad en todos los niveles. Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional”. En Azcuy, V., Caamaño, C. y Galli, C. M. (eds.). *La eclesiología del Concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*. Buenos Aires: Ágape libros. 2015, pp. 513-534, 527-528.

hay que sustituir la monarquización excesiva de la autoridad eclesial por una diversidad de poderes, la cual impida que, tanto en materia doctrinal como disciplinar, demasiadas cosas esenciales dependan de la voluntad de uno solo<sup>40</sup>.

Creo, en particular, que, por una parte, las observaciones del informe australiano recién citadas confirman el “diagnóstico histórico-teológico que ayude a comprender la situación en que nos encontramos” expuesto en ese texto<sup>41</sup>. Por otra parte, queda claro que los desajustes estructurales que se observan en la Iglesia de hoy no pueden ser afrontados con meros llamados a la conversión individual o una invitación al seguimiento de Cristo.

Este tipo de propuestas representan lo que Y. Congar caracterizaba como una “tendencia muy extendida entre los católicos”; se trata de la “tendencia a no ver más que el aspecto moral de los problemas”, aquel aspecto moral “que depende de las intenciones y rectitudes de estas”. Es verdad que las actitudes puramente espirituales tienen su propia eficacia, causan impacto en las estructuras sociales, reconoce el autor. Pero, advierte, un enfoque moral-espiritual es necesario, “pero no suficiente”. Existe una “densidad propia de las estructuras impersonales y colectivas” que debe tenerse en cuenta; “de lo contrario, las más generosas intenciones de reforma se agotarían en la tarea de recomenzar incesantemente un esfuerzo condenado siempre a una eficacia disminuida a causa de haber dejado intactas unas estructuras contrarias”<sup>42</sup>.

La perspectiva del informe australiano converge con estos razonamientos, ilumina la verdad de estas palabras.

40 Con alguna modificación, es la expresión de Valadier, P. “Quelle démocratie dans l'Église?”. En *Études* 3882 (1998), pp. 219-229, 228.

41 Cf. *Op. cit.* Schickendantz, C. “Sinodalidad en todos los niveles”, pp. 518-525.

42 Congar, Y. “Renovación del espíritu y reforma de la institución”. En *Concilium* 73 (1972), pp. 326-337, 329-330. Cf. Kasper, W. *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*. Freiburg i.Br.: Herder. 2011, pp. 61, 484.

En esta línea se sitúa otra advertencia análoga, acerca de la introducción de estructuras de gobernanza más inclusivas.

La exclusión de los laicos y las mujeres de puestos de liderazgo en la Iglesia católica puede haber contribuido a respuestas inadecuadas al abuso sexual infantil. De acuerdo con los *estándares contemporáneos de buena gobernanza*, alentamos a la Iglesia católica en Australia a explorar y desarrollar formas en que sus estructuras y prácticas de gobernanza puedan hacerse más responsables (*accountable*), más transparentes, más significativamente consultivas y más participativas, incluso a nivel diocesano y nivel parroquial<sup>43</sup>.

De eso se trata, precisamente: estándares contemporáneos de buena gobernanza, no por una simple imitación acrítica de modelos políticos actuales, sino sobre todo por una convicción teológica que puede condensarse en la idea de una Iglesia sinodal<sup>44</sup>, digna del Evangelio y de los justos requerimientos de nuestro tiempo (*aggiornamento*).

Desgraciadamente la mayor incorporación de mujeres en distintos espacios eclesiales de discernimiento, liderazgo y gobierno es todavía una tarea por realizar. Sorprende la falta de sensibilidad y de creatividad para llevar adelante un asunto tan significativo, cuya debilidad se advierte a todos los niveles de conducción en la Iglesia.

Es claro que, debido a una cultura institucional de varones muy arraigada, no se percibe la importancia cultural, epocal y la relevancia teológica de las justas exigencias puestas hoy por mujeres de todas las regiones de la tierra. Debido a esta laguna, también, la Iglesia carece de la estructura necesaria para interpretar su tiempo a la luz del Evangelio. No se han puesto los medios para ello.

43 *Op. cit. Final Report. Volume 16. Religious Institutions. Book 2*, p. 683 (cursiva mía).

44 Cf. Comisión Teológica Internacional. “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, marzo de 2018, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)

El discurso sobre la sinodalidad de la Iglesia permanece, en buena medida, como tal: una declaración de intenciones. Además, estas exigencias en una organización del siglo XXI que pretende ser ejemplar, al autocalificarse como sacramento de los designios de Dios<sup>45</sup>, debe asegurar esta estructura sinodal incluso de modo jurídicamente vinculante.

Como expresaba recientemente Sabine Demel, refiriéndose en específico al ejercicio del *sensus fidei* en la Iglesia: “la participación no puede dejarse abandonada a la casualidad o al juicio subjetivo de algunos. Son necesarias estructuras e instituciones de participación aseguradas jurídicamente”<sup>46</sup>.

Una repetida sugerencia hecha por teólogos y teólogas, acorde con las variadas experiencias concretas en la historia de la Iglesia, resuena también en el informe australiano:

Es obvio que una consulta más significativa y directa y la participación de hombres y mujeres laicos en el nombramiento de los obispos, así como una mayor transparencia en el proceso de selección, haría a los obispos más responsables (*accountable*) y receptivos a los miembros laicos/as de la Iglesia católica, incluso para responder al problema del abuso sexual infantil en las instituciones de la Iglesia católica<sup>47</sup>.

“Es obvio”, dice el texto. *It is obvious*.

En síntesis, el análisis ofrecido aquí y los varios ejemplos presentados muestran que las indefinidamente postergadas reformas de la Iglesia y en la Iglesia constituyen un asunto capital, ya no

45 Cf. *Lumen gentium*, 1.

46 Demel, S. “Vertrauen in das Wirken des Geistes. Entfaltungsräume für den Glaubenssinn der Gläubigen”, *Herder-Korrespondenz* 68 (2014), pp. 524-529, 525. Cf. Demel, S. “De la ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel. La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero”. En *Concilium* 368 (2016), pp. 82-93.

47 *Op. cit. Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 690.

solo para que ella sea en nuestro tiempo lo que ella está llamada a ser, como transparencia de Dios y de su Evangelio, “signo e instrumento”<sup>48</sup>, sino también para garantizar con mayores posibilidades de éxito la salud psíquica, espiritual y física de los niños y niñas de nuestras sociedades, los más vulnerables.

La compleja política anti-abusos —que incluye los aspectos más diversos, como el poner en el centro a las víctimas, reglamentar de modo transparente los procesos de denuncia, garantizar la justicia con legislaciones adecuadas, ofrecer espacios de reparación con procedimientos apropiados a las diversas situaciones, etc.—, una tarea difícil para el estado y también para la Iglesia, no es suficiente. Me temo que estas perspectivas “estructurales” no están siendo advertidas por muchas autoridades en la Iglesia. Si así fuera, obrarían de modo diferente. Hay que sacar enseñanzas de lo que, a todas luces, se muestra como un “fracaso institucional”<sup>49</sup>, sistémico y, por eso, global.

Otra historia es posible: al lado del “modelo poco saludable” de Iglesia caracterizado<sup>50</sup>, el informe australiano reconoce la existencia de un camino deseable que titula en estos términos: “modelo alternativo de la Iglesia católica propuesta por el Concilio Vaticano II” (*Alternative model of catholic Church proposed by Second Vatican Council*)<sup>51</sup>. El desafío no puede ser mayor: los liderazgos hoy existentes a todos los niveles de la Iglesia, principalmente, deben apropiarse de un nuevo modelo, “alternativo”, en los dos aspectos complementarios e inseparables destacados por Y. Congar en el texto citado: “renovación del espíritu y reforma de la institución”.

---

48 *Lumen gentium*, 1.

49 *Op. cit. Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 585.

50 *Cf. Op. cit. Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 657.

51 *Op. cit. Final Report. Volume 16. Book 2*, p. 623.



## HACER TEOLOGÍA DESDE LAS VÍCTIMAS<sup>1</sup>

*Martha Zechmeister\**

### 1. EL LEGADO DE LOS MÁRTIRES

En la cercanía inmediata de mi oficina y de las aulas del Departamento de Teología de la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA), en San Salvador, se encuentra ‘el jardín de las rosas’, el lugar donde mataron a Ignacio Ellacuría y a sus compañeros y compañeras. Ese lugar habla con mucha fuerza sobre lo que es hacer teología.

Para mí es ‘tierra santa’, así como lo es todo El Salvador, consagrado por la sangre de sus mártires, entre los que se encuentran monseñor Romero y Rutilio Grande. En ellos se hizo presente, o como diría Ignacio Ellacuría, se historizó el drama de Jesús.

---

1 Conferencia preparada para el III Congreso Continental de Teología, realizado en San Salvador entre el 30 de agosto y el 2 de septiembre de 2018, a propósito del legado de los mártires a la teología latinoamericana.

\* Austriaca, Religiosa de la Congregación de Jesús –fundada por María Ward–. Teóloga de la Universidad de Viena, donde obtuvo su doctorado en 1984 y se vinculó al cuerpo docente desde 1997. Entre 1999 y 2008 ha sido catedrática de teología fundamental en Passau (Alemania). Actualmente es profesora de teología sistemática de la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ (UCA) de San Salvador (El Salvador) y es la directora de la Maestría en Teología Latinoamericana de la misma universidad. Sus áreas de especialidad son: teología política, antropología teológica y espiritualidad ignaciana.

Los mártires se pusieron de una manera incondicional al lado de las víctimas y con eso desenmascararon los poderes que dan muerte. Ellos provocaron la rabia de los victimarios y finalmente fueron aniquilados por aquellos que señalaron. En los mártires salvadoreños nos topamos con la presencia real del misterio de la crucifixión y resurrección de Jesús, el misterio central de nuestra fe.

A este misterio que vivieron y sellaron con su sangre, le corresponde un lenguaje teológico de un vigor excepcional. Con Rutilio Grande, monseñor Romero e Ignacio Ellacuría irrumpió un nuevo modo de anunciar el Evangelio y de denunciar el pecado en la Iglesia salvadoreña. Este nuevo modo de hablar, rechaza rotundamente el ‘docetismo’ teológico y pastoral, la palabrería sin carne y vacía de realidad. En este nuevo lenguaje se encarna “la palabra viva y eficaz de Dios, y más cortante que espada de dos filos”<sup>2</sup>. Esa palabra crea realidad, es “liberadora y salvadora, como el lenguaje del mismo Jesús”<sup>3</sup>.

La noción fundamental de la teología que nace de los mártires es el ‘pueblo crucificado’. De una manera audaz identifica los sufrimientos del pueblo, expuesto a todo tipo de crueldades posibles, con la cruz de Jesús.

El pueblo entendía y ‘canonizaba’ ese modo de hablar. Lo reconocía de una manera inequívoca e inmediata: “ellos hablan de nosotros”. El lenguaje de Rutilio, Romero y Ellacuría llegó sin rodeos a los corazones de los más vulnerables, otorgando al pueblo sufriente una dignidad última, teologal, que le hacía sujeto de su propia historia.

---

2 Hb 4,12.

3 Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme. 2008, p. 161.

## 2. EL PELIGRO DE MALBARATAR ESTE LEGADO

Este legado es caro, porque costó la vida de tantas personas buenas. Sin embargo, existe la posibilidad real de malbaratarlo. En particular, las dinámicas alrededor de la beatificación y canonización de monseñor Romero arrastraron este peligro de desperdiciar el legado por un uso inflacionista, por la instrumentalización debida a intereses eclesiales y políticos.

Resulta peligroso que el presidente salvadoreño se presente en la casa presidencial con un cuadro gigante de monseñor Romero a su espalda, tratando de camuflar detrás de ello la política asesina actual. Las ‘medidas extraordinarias de seguridad’ propuestas por el presidente y autorizadas por la Asamblea Legislativa del país, legalizan una opresión feroz hacia la población que vive en la marginalidad, al tiempo que abre la puerta a todo tipo de aberraciones, como la tortura, las desapariciones y las ‘ejecuciones extrajudiciales’; es decir, el linchamiento de los presuntos pandilleros. La mayoría pobre y excluida no se siente protegida por estas medidas, al contrario, percibe el abandono y la traición por parte de todos los grupos políticos, sean de derecha o de izquierda.

Hacer teología desde las víctimas corresponde a la tradición del Departamento de Teología de la UCA, continuación de la teología de los mártires y conocido en todo el mundo por los principios que dirigen su modo de hacer teología.

De esos principios destaca, en primer lugar, la “honradez con lo real”<sup>4</sup>. Ese modo de hacer teología se niega a la ignorancia y a la indiferencia frente a esa parte de la realidad que perjudica a las víctimas; y, en segundo lugar, reconocemos como tarea teológica

---

4 Sobrino, Jon. “Espiritualidad y seguimiento de Jesús”. En Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (ed.). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Vol. II*. Madrid: Trotta. 1990, p. 453.

principal el anuncio del “Dios de la vida”<sup>5</sup>, proclamar con todas las energías humanas e intelectuales disponibles, la gloria de Dios que se realiza en la lucha en favor de la vida de los más vulnerables y de las víctimas.

Se exige un verdadero vigor académico, sin embargo esta tarea nunca es una tarea meramente intelectual. Hacer teología en las huellas de los mártires exige hacernos seguidores y seguidoras de su praxis, que no es otra que la praxis de Jesús. Quien quiere hacer teología en la tradición de un Óscar Romero y de un Ignacio Ellacuría, se compromete a hacer lo que ellos han hecho.

Con la metáfora de Dietrich Bonhoeffer, el gran mártir de la Iglesia luterana en los tiempos de régimen Nazi, estamos convocados a lanzarnos con nuestros propios cuerpos para bloquear los radios de la rueda —el instrumento bárbaro de la tortura y la ejecución medieval—, que puede simbolizar la maquinaria actual que sigue triturando a sus víctimas.

Ignacio Ellacuría da la pauta sobre lo que significa actualizar este modo de hacer teología: “actualizarlo no significa primariamente ponerlo al día, al menos en el sentido que esta expresión puede tener de estar a la moda de los tiempos. Actualizarlo significa, más bien, dar realidad actual...”<sup>6</sup>.

El esfuerzo teórico-académico de conocer los conceptos filosóficos-teológicos de la generación de los mártires nos exige simultáneamente ‘dar realidad’ a su praxis aquí y ahora. La clave hermenéutica decisiva que abre el acceso a su pensamiento consiste en sintonizarnos con su actuar. El esfuerzo intelectual queda ciego cuando no es iluminado por la praxis martirial, es decir,

---

5 Sobrino, Jon. “Dios de vida e ídolos de muerte”. En Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA. 2013, p. 355.

6 Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. En *op. cit.* Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (ed.). *Mysterium Liberationis Vol. I*, p. 398.

jesuánica. La fertilidad teológica solamente puede brotar desde esa praxis.

Una segunda indicación de Ellacuría, que es clave para este modo de hacer teología, revela que entre los “signos del tiempo” que hay que escrutar, como nos dice el Concilio Vaticano II, hay uno principal: “ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión”<sup>7</sup>.

Es una paradoja triste: lo que es el desafío más actual y urgente de cualquier tiempo ‘siempre’ es el pueblo crucificado. Ese ‘siempre’ no tiene nada de ver con una verdad eterna metafísica, sino que indica la actualidad escandalosa del pueblo crucificado en la historia. Cualquier modo de habituarse frente a este escándalo, de acomodarse a lo inevitable, es cinismo. Y el ‘siempre lo mismo’ contrasta con la variedad de ‘siempre’ nuevas formas de crucifixión del pueblo. ¡El pecado del mundo es muy creativo!

En consecuencia, no basta constatar la existencia permanente del pueblo crucificado, sino que hay que movilizar siempre de nuevo todas las energías intelectuales disponibles para analizar hasta el fondo las dinámicas y los círculos viciosos del pecado estructural. Esto exige el valor de ir al fondo para entender en qué consisten esos poderes que dan muerte a tantos seres humanos.

### 3. EL MÉTODO DE HACER TEOLOGÍA TRAS LAS HUELLAS DE LOS MÁRTIRES

Cada teología seria comienza con un acto de contemplación, con la ‘mística de los ojos abiertos’. Comienza con el valor de mirar con atención, no cerrar los ojos frente a estas realidades que provocan el instinto natural de mirar hacia el otro lado lo más rápido

7 Ellacuría, Ignacio. “Discernir ‘el signo’ de los tiempos”. En Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos, tomo 2*. San Salvador: UCA. 2000, p. 134.

posible. Comienza con resistir a la tentación del ‘no ver’ la realidad de las víctimas de la violencia actual que parece la negación feroz de un Dios bueno y misericordioso.

Este ‘ver’, este acto de contemplación, es un permitir dejarnos penetrar por el dolor de las víctimas. “Quien dice ‘Dios’ asume la vulneración de las propias certezas a expensas de la desgracia de los demás”<sup>8</sup>.

El hecho de que el lenguaje de Óscar Romero e Ignacio Ellacuría tenía tal vigor que llegaba inmediatamente a los corazones de las víctimas se debe, en gran parte, a su capacidad de ‘ver’. Sin ese acto de contemplación como principio de cualquier quehacer teológico, el lenguaje se convierte muy fácilmente en una palabrería piadosa.

Podemos estropear también las palabras más santas de esta tradición como el ‘pueblo crucificado’ por el mal uso inflacionista del mismo o por la verborrea. El lenguaje teológico solamente tiene valor y significancia si, de nuevo, nace del dolor, del sentir con las víctimas hasta que duela el tuétano de nuestros huesos. Hacer teología comienza con un acto de atención que permite que la “desdicha de los otros entre en nuestra carne y nuestra alma”<sup>9</sup>.

El ‘ver’ es el primer paso. Sin embargo, si se sigue el triple paso clásico: ver - juzgar - actuar, como método teológico, es posible un malentendido fatal del próximo paso, del ‘juzgar’. Nunca se puede entender de la siguiente manera: primero se ve y después se somete lo visto al juicio del teólogo. Más bien, el segundo paso es, con las palabras de Ignacio Ellacuría, el “cargar con la realidad”<sup>10</sup>, es decir, asumir el peso de esta realidad.

8 Metz, Johann Baptist. *Por una mística de ojos abiertos*. Barcelona: Herder. 2013, p. 93.

9 Cf. Weil, Simone. *A la espera de Dios*. Madrid. 1993, p. 40.

10 Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos, tomo 1*. San Salvador: UCA. 2000, p. 208.

Se puede preguntar: ¿por qué cuesta tanto?, ¿es tan difícil escuchar a las víctimas, dejarlas hablar, prestarles atención de verdad y no hurtar para dedicarnos a asuntos que nos parecen académicamente de mayor importancia? Obviamente cuesta soportar; aguantar y no evadir.

Permitir que nos caiga encima el peso de la realidad que viven las víctimas exige un valor considerable de actuar contracultural, en contra también de eso que parece lo conveniente para el trabajo académico. El esquema ‘ver - juzgar’, ‘oír - interpretar’, hay que transformarlo en ‘ver - asumir el peso’, ‘escuchar - y dar en nuestro corazón espacio a eso que escuchamos’.

Una teología que nace así no pretende ser vocera de las víctimas, ‘la voz de los sin voz’, sino, más bien, dar la palabra a las víctimas. Nadie quiere oírlos, ni los gobiernos, porque eso desmentiría la fachada de que todo va bien en el país. Pero muchas veces, las víctimas tampoco son escuchadas por las iglesias ni por otras instancias de la sociedad.

Una exigencia elemental y un primer paso para frenar la violencia, es crear espacios donde las víctimas encuentran el lugar para ser escuchados, donde se puedan transformar: de objetos de intereses cínicos en hijos e hijas de Dios, y pueden comenzar su camino costoso hacia la sanación y la reconciliación. Sin salvación para las víctimas no hay salvación para nadie.

Al triple paso de Ignacio Ellacuría, “hacerse cargo de la realidad - cargar con la realidad - encargarse de la realidad”, Jon Sobrino suele añadir un cuarto: “dejarse cargar por la realidad”. Eso quiere decir, que escuchar a las víctimas no es un acto altruista por parte de las personas que lo realizan. Las personas que se abren de verdad a las víctimas reciben la vida a través de ellas.

Vale la paradoja, allá donde está amenazada la vida, donde la muerte parece omnipresente, en el mismo lugar vibra la vida en una densidad como en pocos otros espacios. La gracia parece

irrumper con preferencia en estos lugares de muerte. Allá brota la “santidad primordial” de la que habla Jon Sobrino, la bondad y generosidad del corazón humano en una inmediatez y una pureza como se busca en vano en otros lados. Solamente arrodillándonos enfrente de este misterio de la vida, hay esperanza también para nosotros.

## APORTES PROPOSITIVOS DEL III CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA A LA LUZ DE MEDELLÍN<sup>1</sup>

Presentamos algunos aportes propositivos que son fruto de la riqueza que vivimos en el III Congreso de Continental de Teología Latinoamericana y caribeña, realizado en San Salvador los días 30 de agosto al 2 de septiembre de 2018. A partir de la memoria de los 50 años de Medellín y atentos a los clamores de los pobres y de la tierra que nos interpelan hoy, más de 600 hermanos y hermanas de 28 países, compartimos ponencias, testimonios, expresiones artísticas, talleres, momentos celebrativos y peregrinación a los lugares sagrados de los mártires.

Realizar este Congreso en tierra de mártires, teniendo la oportunidad de ‘tocar’ los lugares sagrados y respirar la vida que de ahí brota, impregnó sin duda todas nuestras actividades de una mística especial.

En nuestro caminar, el papa Francisco nos desafía y nos impulsa hacia nuevos procesos que asuman los clamores de las periferias, siendo de este modo una Iglesia no autorreferencial, sino en salida.

Este mirar juntos en el Congreso, desde una perspectiva de fe y con la fuerza de los mártires, nos ha confirmado caminos que, inspirados en Medellín, nos han ayudado en la construcción de

---

1 Colaboraron en la redacción de estos aportes los teólogos Manoel Godoy (Brasil) y Paola Polo (Perú).

Iglesia, desde las Comunidades Eclesiales de Base y la opción por los pobres:

1. *Insertarse en la historia, en el mundo de los pobres*, para que seamos capaces de leer los signos de los tiempos desde allí.
2. Esta inserción debe *estimular praxis liberadoras en las que los pobres han de ser sujetos de su liberación*, teniendo en cuenta la importancia de la memoria histórica, profética y martirial de las Iglesias locales.
3. *El lugar propio de la memoria histórica es la comunidad*. Es ahí donde se impulsan experiencias alternativas y nuevos ministerios como servicios generadores de relaciones horizontales, como signo de la igualdad fundamental de todos los cristianos.
4. El tener en cuenta que lo más importante es la praxis de liberación, significa *asumir el método inductivo e histórico en la producción teológica liberadora*.
5. Es necesario escuchar el grito de la Tierra en los gritos de los pobres, aprendiendo de la sabiduría indígena e inspirándonos en ella para *encontrar nuevas formas de organizar la vida: más humana y espiritual, más solidaria y profunda*.
6. Es urgente reafirmar lo esencial frente a un mundo convulsionado, desarrollando *una mística liberadora que nos ayude a percibir las huellas del Espíritu en la historia*.
7. *Mantener vivo el espíritu de Medellín* que, al impulsar una recepción creativa del Concilio Vaticano II, significó un 'nuevo Pentecostés' para la Iglesia latinoamericana. A la luz de este acontecimiento, verdadero parteaguas en la historia de la Iglesia en este continente, seguir buscando los nuevos caminos por donde el Espíritu quiera guiarnos.

## MENSAJE A LOS PUEBLOS DE AMÉRICA LATINA Y CARIBE<sup>1</sup>

Hermanas y hermanos de *AbyaYala*, la Patria Grande, *NuestrAmérica*:

*“Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos tocado con nuestras manos, la Palabra de la Vida que se manifestó, nosotros lo compartimos con ustedes” (1 Jn 1, 1).*

1. Somos más de 600 hermanos y hermanas de países de América Latina y el Caribe que hemos participado en el III Congreso Continental de Teología, promovido y realizado por la red *Amerindia* en la Universidad Centroamericana ‘José Siméon Cañas’ (UCA) en San Salvador. Somos una diversidad de personas cristianas: laicas, comprometidas con pastorales sociales y movimientos populares, religiosas y religiosos, presbíteros, diáconos y tres obispos. Marcaron su presencia jóvenes teólogos y teólogas, así como también hermanos y hermanas de iglesias evangélicas y pentecostales.
2. Celebramos los 50 años de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). En estos días hemos vivido una experiencia caracterizada por una convivencia alegre, expresada en celebraciones, diálogos

---

<sup>1</sup> Colaboraron en la redacción de este mensaje los teólogos Marcelo Barros (Brasil) y María Cristina Ventura Campusano (República Dominicana).

en grupo, ponencias, teatro, música, danzas y peregrinación a los lugares sagrados del martirio de monseñor Romero y otros mártires. Hemos confirmado que Medellín significó un verdadero Pentecostés para las comunidades de nuestro continente. Allí el Espíritu de Dios se manifestó dando un rostro latinoamericano-caribeño a nuestras iglesias. Allí hemos empezado a cambiar nuestra mirada desde adentro hacia fuera, como “Iglesia en salida”, y hemos recibido el encargo de ser “una Iglesia pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida con la liberación de toda la humanidad y de cada ser humano en todas sus dimensiones”<sup>2</sup>.

3. Ahora nosotros, como fruto de esa Iglesia que nació en Medellín, deseamos dirigir una palabra a ustedes, hermanos y hermanas de toda América Latina y el Caribe. Nos unimos a ustedes, cristianos/as, religiosos/as de otras tradiciones y también a todas las personas que creen que la vida es sagrada y debe ser defendida. En nombre de nuestras comunidades, les saludamos con cariño desde esta tierra santa fecundada por la sangre de tantos y tantas mártires.
4. En estos días reaprendimos a leer nuestra fe y a vivirla desde los principios que nos han enseñado monseñor Romero, el padre Ellacuría y tantos otros que se hicieron nuestros maestros y maestras en el seguimiento de Jesús. Ellos y ellas nos revelan que tenemos que vivir la fe dando atención e importancia a la realidad social, política y cultural, mirada desde la causa de los empobrecidos, como nos propuso Medellín. Queremos hacer esto hasta que la misma realidad nos evangelice, esto es, hasta que nos dejemos transformar por el Amor y nos apasionemos por el

---

2 CELAM, *Documento de Medellín* 5, 15.

proyecto divino de una sociedad nueva de justicia, paz y comunión con la madre Tierra.

5. En Medellín la Iglesia se insertó conscientemente en los procesos de transformación social y política vigentes en el continente. 50 años después queremos renovar nuestro compromiso con la liberación integral de nuestros pueblos. Constatamos con alegría que, desde Medellín, algunas conquistas fueron logradas. Nos ponemos en sintonía con los esfuerzos de integración continental y la lucha contra todo tipo de colonialismo. Nos unimos a los muchos esfuerzos por ‘otra’ economía, pensada desde la solidaridad y las necesidades de las comunidades. No descansaremos mientras no podamos vivir una economía al servicio del bien común y del cuidado de la Tierra, el agua y toda la naturaleza a la cual pertenecemos como hijos e hijas.
6. Sigue cuestionándonos la violencia institucionalizada a todo nivel, que roba vida, dignidad y futuro, especialmente a los empobrecidos, condenándolos a la muerte. Sabemos de los conflictos y los sufrimientos impuestos a víctimas inocentes, desde el norte hasta el sur del continente. En nuestros países la sociedad dominante no respeta ni valora las comunidades indígenas de diversas etnias y sus culturas ancestrales. Nos unimos a todas ellas, agradecemos todo lo que aprendemos con ellas y reafirmamos nuestro compromiso de comunión.
7. Nos unimos a las luchas de las mujeres que, en todos los países, son víctimas de diversos tipos de violencia y, a pesar de eso, siguen luchando por la libertad y la dignidad común. En estos 50 años, reconocemos el aporte de las teologías negras, de las teologías de los pueblos originarios y, de manera especial, la propuesta de la teología feminista a pensar una Iglesia fundamentada, de hecho, en el

discipulado de iguales. Asumimos la causa de las víctimas de abusos sexuales cometidos en contra de niños y niñas, adolescentes y mujeres. Es terrible constatar que muchas veces esos crímenes son cometidos por ministros de Dios. Es urgente cambiar la estructura patriarcal y clerical de nuestras iglesias. Que el Espíritu fortalezca las luchas por igualdad, por una justa relación de géneros y por el respeto a los hermanas y hermanas LGBT.

8. Sabemos de las masacres de jóvenes, especialmente pobres y, en algunos países, en su mayoría negros, víctimas del deterioro de las condiciones de vida y de la violencia urbana. Es bueno saber que algunos de nuestros teólogos y teólogas jóvenes están acompañando de forma creativa esas luchas.
9. Somos solidarios con todos los pueblos en América Latina y el Caribe donde constatamos que en estos 50 años ha crecido la desigualdad social y el irrespeto a los derechos de personas que continúan siendo masacradas. Aún si los gobernantes cometen errores y repiten actitudes que no esperábamos de quien se proclama al servicio del pueblo, los ideales de nuestros libertadores y de tantos héroes de nuestros pueblos siguen vivos y por ellos vale la pena luchar.
10. Denunciamos la responsabilidad de los centros financieros internacionales y del imperio norteamericano, que sigue siendo un factor de desestabilización de aquellos gobiernos que no se doblegan ante sus exigencias colonialistas. Continuaremos luchando contra las políticas xenófobas, racistas e inhumanas del presidente de los Estados Unidos hacia los migrantes, especialmente, nuestros hermanos y hermanas pobres, que intentan traspasar la frontera norteamericana.
11. La Conferencia de Medellín propuso una Iglesia profética, al servicio de la liberación de nuestros pueblos, desde la

opción por los pobres. La comunidad eclesial debería reflejar en sí misma lo que propone a la sociedad en su conjunto. Por eso hoy queremos comprometernos por una Iglesia más sinodal y valiente, en permanente diálogo con la humanidad y especialmente con los movimientos sociales, organizados para cambiar el mundo. Agradecemos a Dios el testimonio profético y la actuación evangélica del papa Francisco, de los obispos y pastores que actúan en la defensa de los pobres en continuidad con el testimonio de Óscar Romero. Pedimos a Dios que siempre ilumine a todos y todas quienes hacen suyo ese camino.

12. Reconocemos como signo del Espíritu la propuesta del ‘buen vivir’, que recibimos de los pueblos originarios del continente. Comprendemos que el ‘buen vivir’ es camino de una sociedad de comunión, que privilegia el bien común sobre el particular y toma en serio los derechos de la hermana madre Tierra y de la vida. Esto responde a la palabra de Jesús quien dijo: “yo vine para que todos/todas tengan vida y la tengan en abundancia”<sup>3</sup>.

Como dijo nuestro san Óscar Romero, “sigamos haciendo lo que podamos, pero hagamos”. Con esa esperanza firme e inquebrantable, la acción del Espíritu que se expresa en la fuerza de los pobres nos ilumine y nos guíe a todos y todas por los caminos del Reino.

*San Salvador, 2 de septiembre de 2018.*

---

3 Jn 10, 10.



## CARTA DEL III CONGRESO CONTINENTAL DE TEOLOGÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA AL PAPA FRANCISCO

Querido hermano Francisco:

En este momento de dura prueba queremos hacerte sentir nuestra cercanía y apoyo porque sabemos de tu fidelidad al Evangelio de Jesús. Decirte que tu propuesta de una Iglesia pobre para los pobres es también nuestra búsqueda y compromiso.

*Amerindia*, en su recorrido de 40 años en el continente, busca hacer presente los desafíos esenciales del Concilio Vaticano II y el magisterio latinoamericano desde una teología liberadora. En el III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña estamos reunidos mas de 600 participantes teólogos, teólogas y cristianos comprometidos en diversas aéreas de la vida social y eclesial para profundizar los 50 años de Medellín y su actualización hoy.

Estas tierras son testigo de la profecía y el martirio como consecuencia del seguimiento de Cristo en la búsqueda de la justicia y la opción preferencial por los pobres, como lo atestigua monseñor Romero, los y las mártires de la UCA y tantos otros. Desde este contexto leemos esta ‘hora tuya’ y por ello creemos y afirmamos que la sangre martirial es semilla de vida y esperanza. Somos conscientes que una nueva primavera está despuntando en la Iglesia y acontece en la complejidad de los procesos transformadores.

En estos tiempos de celebración de los 50 años de Medellín bajo el faro potente del Vaticano II y el gran movimiento que concibió esta II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, emerges como un genuino hijo de esta Iglesia.

Sabemos que tu fidelidad evangélica implica discernimiento y el coraje de la denuncia profética, abrazo entrañable a los desheredados de la Tierra y víctimas de la crueldad humana, dentro y fuera de la Iglesia.

Como hijas e hijos, hermanas y hermanos te acompañamos plenamente y asumimos la corresponsabilidad que esto representa, pidiendo puedas llevar adelante la obra que Dios te confía.

“Los clamores de los pobres y de la Tierra nos interpelan” a 50 años de la Conferencia de Medellín.

*San Salvador, 2 de septiembre de 2018*

## PALABRAS FINALES



## ¿QUÉ HA PASADO CON LA CONFERENCIA DE MEDELLÍN?<sup>1</sup>

Gustavo Gutiérrez\*

Me hubiera gustado estar con ustedes, pero estoy pagando el precio de tener encima por lo menos cuatro juventudes y eso me limita mucho.

Me gustaría partir de una pregunta: ¿qué ha pasado con la Conferencia de Medellín<sup>2</sup>, sobre todo en estos días, o meses si quieren? Esto sucedió hace 50 años y todavía tiene algo que decirnos. Me ha sorprendido el número de reuniones sobre la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968, y todavía hay varios encuentros que seguirán realizándose. Deseo aportar algo para responder por lo menos parcialmente a esta pregunta.

---

1 Videoconferencia transmitida desde Lima (Perú) el 2 de septiembre de 2018, sobre el cierre del III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña en San Salvador (El Salvador). Transcripción realizada por Rosario Hermano.

\* Filósofo y teólogo peruano ordenado sacerdote en 1959 y dominico desde 1998. Profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica en Perú y de la Universidad de Notre Dame en Estados Unidos. Iniciador de la teología de la liberación y fundador del Instituto Bartolomé de las Casas en Lima (Perú). En 2003 fue galardonado con el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades. En 2009 la Universidad de Yale le otorgó un doctorado *honoris causa* en teología, por su trabajo social en los barrios de Lima y su estudio avanzado de la medicina y la teología. Entre sus numerosas publicaciones, su libro *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971) abrió caminos en el desarrollo teológico latinoamericano y caribeño.

2 La Conferencia de Medellín corresponde a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en esta ciudad colombiana, en 1968, de la cual Gustavo Gutiérrez fue testigo y protagonista (nota de los editores).

¡Claro está!, en la historia suceden estas cosas. De ahí aquella información del historiador francés Braudel, hablando de una ‘historia de larga duración’. Y eso ha sido –me parece– lo que ha ocurrido en nuestras vidas y en las vidas de tantos otros.

Comenzaré por un breve recuerdo del momento que vivía América Latina y el Caribe en esa época. Seguramente han tocado estos temas durante el III Congreso Continental de Teología latinoamericana y caribeña.

Quisiera señalar cómo era y qué pasaba en el continente. Ligeramente, pero con mucha profundidad, digamos que había una situación en nuestros pueblos latinoamericanos y caribeños, en las personas del continente, que se encontraban en búsqueda. Se estaban rompiendo algunos puntos y comenzábamos a preguntarnos sobre derechos, sobre maneras de recuperarlos, y eso lo hemos llamado ‘la irrupción del pobre’, porque así entró y permaneció cercano a la teología.

Ahora, 50 años después, como ha dicho el papa Francisco, la pobreza es una cuestión teológica. Bueno, yo creo que sin este elemento podríamos haber llegado a pensar, ni en la Iglesia ni en Medellín, que estamos ante una cuestión muy importante. Pero también pienso que se trata de un asunto muy importante para la Iglesia, que venía del Concilio Vaticano II –que se realizó entre 1962 y 1965–, de donde emergieron muchas claves y se comprendieron mejor las líneas de pensamiento de algunos teólogos importantes y profesores nuestros. Ya no serán muchos, pero hace 50 años sí lo eran.

Entonces teníamos el Vaticano II y, sobre todo, a Juan XXIII, y eso mueve también las aguas. Hubo una larga preparación antes de Medellín, liderada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), naturalmente, pero también a través de unas ocho o nueve reuniones que se dieron a lo largo de América Latina, comenzando por las universidades y terminando con la reunión en

Melgar (Colombia), en abril del 1968, ya muy cerca de la Conferencia de Medellín.

Esas reuniones aportaron mucho para el clima que estaría presente en los comienzos de Medellín. Creo que la importancia del Concilio fue muy grande y al mismo tiempo sucedió algo fundamental, pues Juan XXIII planteó al concilio tres temas: la modernidad —de la cual la Iglesia se había alejado mucho, se había resistido—, el ecumenismo y la pobreza. Los dos últimos habían sido trabajados antes de 1962, pero faltando un mes para el inicio del Concilio Juan XXIII habló de la pobreza de la Iglesia, y particularmente de la Iglesia de los pobres. Ese tema no tuvo un gran impacto en los documentos del Concilio, no hubo un trato, ciertamente, a la tercera propuesta. Medellín entra en este asunto, recoge de alguna manera aquellos tres temas planteados y, fundamentalmente, el de la pobreza.

Yo creo que para comprender el Concilio tenemos tres elementos: los discursos de Juan XXIII mientras se trabajaba con los documentos que llegaban de diferentes países. Él por su parte hablaba de modernidad y de ecumenismo. El segundo elemento es el de los documentos del Concilio, como tal. Y el tercero podemos decir, sin mucha dificultad, que fue Medellín.

Medellín trata la tercera propuesta del Concilio, la pobreza. Y es apenas a dos años y seis meses de haber terminado el Concilio, cuando tuvo lugar esta Conferencia. Yo creo que ese elemento, en los años 60 en América Latina y el Caribe, con diferentes lenguajes, movió, ciertamente movió. Me interesa subrayar esto porque no es una cosa simplemente desde la Iglesia. El pueblo ha hecho su aporte, pues sus reclamos nos daban muchas pistas, con muchas dificultades también.

Los aportes de Medellín no han sido pocos, aunque me adelanto a decir que no se trata de un *non plus ultra*. Se ha hecho un

esfuerzo inmenso con Medellín, pero el mundo siguió rodando, tal vez más lentamente para los grandes movimientos históricos.

Una mención especial merece el tema de los aportes de Medellín a la teología y a la pastoral. Yo lo digo por separado, pero la verdad es que en Medellín la teología estaba muy marcada por la experiencia pastoral y la pastoral estaba muy marcada por los aportes de la teología. ¡Cada vez me parecen más amigos! Voy a tomar cuatro temas concretos para referirme a dichos aportes.

El primero lo llamaría *una sola historia*. Es un poco raro hablar de esto, pero era muy importante, contra el dualismo, y Medellín en realidad lo toma fuertemente al enunciarlo. Intenta romper una realidad que está presente pero que separa en cierto modo lo divino y lo profano, la historia profana y la historia sagrada. Este asunto tuvo un momento muy fuerte en el siglo XX en Europa, en los 50. Es una reacción contra la mentalidad dualista, que además favorece el repliegue de la Iglesia.

Si la historia de la Iglesia se asume distinta a la de la humanidad, puede replegarse sobre ella misma y no tener en cuenta la historia sagrada, es decir, la historia que debería estar marcada por el mensaje de Jesús. Y naturalmente una Iglesia que se repliega no es precisamente una Iglesia en salida.

Lo que ocurrió en estas discusiones, ya hace cincuenta años, nos da a entender que las dos cosas van enteramente juntas. Con Medellín tuvimos una afirmación de la historia de la humanidad, sin olvidar que su eje temático se denominó: “la transformación de América Latina a la luz del Concilio”. Se trata, precisamente, de transformar una historia.

Considero que el dualismo histórico todavía se mantiene, aunque se luche contra él. Para explicarlo, quisiera decir lo siguiente con todo respeto por las personas que usan la frase que voy a citar. Cuando muere una persona su familia y sus amigos dicen que sienten mucho que se haya ido ya ‘a la casa del Padre’. No deja de

ser bonito, pero entonces la pregunta que me hago es: ¿y dónde estuvo antes? Si recién se va, ¿dónde estuvo antes, en la historia profana? ¿Qué es hablar del Reino de Dios? Además, En el Padre nuestro decimos ‘que venga...’, y sentimos que está muy lejos. En la casa del Padre es otra cosa. Bueno no tanto.

Este ejemplo muestra la necesidad de superar la división a la que nos referimos y la razón teológica de esto es la encarnación. ¿Qué cosa es la encarnación? A lo largo de los primeros concilios ya estaban estas dificultades, de ahí brota la encarnación. No quiero mezclar las cosas, pero sí ver la identidad que hay entre dos cuestiones que podemos separar como separo mi amistad con una persona y con otra, pero no sin saber dónde estoy. Creo que la encarnación es algo importante.

Permítanme que tome una pequeña lectura. En Medellín hubo tres presidentes, el que venía de Roma, el arzobispo del CELAM y el cardenal Landázuri, arzobispo de Lima. Voy a leer algo de él:

Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios realizado en Cristo y la historia humana, entre la Iglesia pueblo de Dios y la comunidad temporal, entre la acción reveladora de Dios y nuestra experiencia, entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos. Esto es la unidad, unidad profunda<sup>3</sup>.

Y continúo con un texto más breve y muy firme, en justicia con lo ya dicho, en el segundo texto dice que “en la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación”. Eso en la Iglesia ha tenido muchas maneras de expresarse, pero se ha tenido a lo largo de los siglos anteriores un refuerzo en eso de la dualidad.

---

3 Ese texto corresponde al número 4 de la Comisión de Catequesis.

Cuando yo era un joven sacerdote, una persona vino a conversar conmigo y me dijo: “Padre yo soy muy católico, voy de mi casa a mi trabajo y de mi trabajo a mi casa. Yo no me meto con nadie”. Y yo le dije: “métase con alguien, y si usted no se mete con otra persona que no es de su familia entonces usted no es católico”. Creo que se le agrandaron los ojos con lo que le dije.

Se puede ser muy devoto de un santo, pero somos devotos de un santo para imitarlo a él, no solo para ponernos algo o estar en una misa. Esto, que da para mucho más, promueve lo que voy a continuar diciendo.

Lo segundo que va en esa misma línea, es la afirmación clara de Juan XXIII: *signos de los tiempos*. ¿Qué cosa es estar atento a los signos de los tiempos? Es tener un diálogo con la historia humana. Y es importante para el trabajo teológico, pero también para la práctica pastoral. Creo que esos signos de los tiempos difíciles y discutidos es lo que hacemos en nuestra teología: estar atentos a los signos de los tiempos, estar atentos a la historia, etc.

El tercer aporte que quiero subrayar es el de la *solidaridad con el pobre*. Mencioné rápidamente esto un poco más atrás, pero aquí quiero enfatizar la solidaridad con el pobre.

Cuando hablamos de pobreza en Medellín y con la reflexión teológica que hemos hecho, no hemos entendido nunca la pobreza como pobreza únicamente monetaria. La pobreza monetaria existe y está presente, pero no es eso, no es cuestión de decir: “el año pasado ya salimos de la pobreza porque tenemos unos puntitos más, no estamos en esa”. La pobreza monetaria es desgraciadamente un factor importante, claro, pero hay que tomar a la pobreza integralmente.

El pobre es aquel que es un insignificante, que no es nadie. Hay una pequeña frase de Hanna Arendt: “el pobre es aquel que no tiene derecho a tener derechos”. Esa es la pobreza que nos desafía. La Biblia está llena de eso. Bueno no había mucha moneda

tampoco, pero la pobreza es insignificancia, y golpea muy fuerte a estas personas.

En última instancia, la pobreza es muerte, y es una cuestión de fondo, con todas las estadísticas que se pueden hacer: hasta qué edad vive la gente, la gente joven que muere... En una catástrofe de la naturaleza los que mueren son los más pobres porque viven en lugares que no se defienden por sí mismos.

La solidaridad con el pobre es también una mirada a la historia. Me mantengo en el tema de una sola historia que no quiere decir que no entiendo una historia absolutamente espiritual o espiritua- lista, pero no funciona así en la globalidad de la historia humana. En ella están las dos que, ciertamente, no se pueden separar.

Eso también ha estado referido al amor a Dios y al prójimo. La opción por los pobres está ligada a la evangelización. No es únicamente materia de doctrina social. Lo es también, pero es otra cosa. Es el ser humano, el abandonado, la mujer desprecia- da en América Latina en estos últimos años... El desprecio a otras personas es parte de la pobreza en el sentido que he tratado de definir. Es el respeto por esas personas.

Medellín entró también en este asunto, y hay una frase de al- guien que fue muy importante en mi vida —aunque no lo conocí porque es del siglo XVII—, Blas Pascal, sobre el amor y la caridad, y yo pienso que, en realidad, hay algo de eso: “tomar la perspecti- va de pobreza hace ver claramente que lo que vale es el compro- miso con el pobre”.

Podemos conversar y discutir, etc., pero el compromiso con el pobre, con esas personas, es realmente lo que tiene valor. Otra vez estamos con la historia, porque esta manera de decirlo repeti- damente va a cambiar para sostener una historia humana en la que se asuman los designios de Dios. Con la encarnación, sabemos que él también estuvo en esas condiciones.

El cuarto punto, que también fue muy importante en Medellín, lo voy a decir con una cita de uno de los tres discursos del cardenal Landázuri en Medellín, el único que habló tres veces en Bogotá, en Medellín y luego de nuevo en Medellín, pero ya al final de la Conferencia: “hay algo muy característico en los planteamientos que nos hemos hecho durante esos días y que deseo subrayar, nosotros nos enfrentamos a nuestros problemas, hay una servidumbre que no es comunión, encarar nuestros problemas exige madurez”.

Veán cómo siempre aparece en el fondo la cuestión de una historia, es un continente que comienza a ver por sí mismo sus desafíos y a tratar de salir adelante. Esto me parece fundamental.

Debo decir también algo anecdótico. Sucedió en uno de los momentos que nos dirigíamos a Roma para presentar lo que iba a ser la Conferencia de Medellín, y contestaron amablemente diciendo que todo lo dicho, los ponentes, las conferencias todo eso estaba muy bien pero que querían ayudarnos pensando que ellos tenían en Roma y en Europa, muy buenos teólogos que podrían ir a Medellín para ayudarnos. Bueno, ustedes ven esa mentalidad. La teología, si no pisa tierra, que es lo que intento decir con todo lo anterior, definitivamente no veo que pueda funcionar, pues se queda en un plano muy espiritual. Más bien, me parece que es otra cosa. En ese momento respondimos diciendo que no teníamos tantos teólogos como ellos, pero que íbamos a hacerlo con nuestros medios. Creo que este deseo de hacer un camino original, por nosotros mismos, siempre ha sido importante.

Quisiera terminar diciéndoles que no se puede hablar de Medellín, de nuestra historia, de nuestra teología, de nuestra manera de ver las cosas, sin que recordemos que esto ha sido muy costoso. Óscar Romero hablaba del signo martirial, que él mismo sufrió, además. La cuestión del martirio no es para alegrarse, es un pago

tremendo y eso ratifica hasta qué punto es posible que la gente aprecie tanto a Medellín.

Permítanme leer un pequeño texto de Aparecida. En el número 98 se dice algo que no se había expresado antes de ese año (2007), a pesar de todos los pedidos que hicieron obispos, laicos, religiosas, sacerdotes. Es un texto que se refiere a la muerte de alguno de sus miembros a los que consideramos testigos, es decir, mártires de la fe.

Queremos recordar el testimonio valiente de nuestros santos y santas, y de quienes, aun sin haber sido canonizados, han vivido con radicalidad el Evangelio y han ofrecido su vida por Cristo por la Iglesia y –anoten–, por su pueblo<sup>5</sup>.

Lo clásico es el martirio por Dios y por la Iglesia, pero que sea también el pueblo –y así fue con muchos mártires que hemos conocido–, eso se había pedido mucho y nunca se tocó este asunto hasta que Aparecida lo hizo con fuerza y con claridad.

Este es el texto mayor que he leído sobre el martirio, pues siempre hemos tenido la preocupación por las personas que hemos conocido y se nos han ido violentamente.

Medellín no ha dicho todo, pero ha dado un aporte inmenso. Naturalmente, hoy día las cosas son distintas, estamos en otro momento, nadie duda de eso. Pero esta presencia de la relación marcada por la encarnación –a la que me he referido en varios momentos–, creo que ese ha sido un impulso grande y ahora mismo también lo sigue siendo. La espiritualidad nos debe llevar a comprender mejor nuestra vida en esta tierra, en esta manera de vivir, en esta encarnación.

---

5 Documento de Aparecida, No. 98.





La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia), en 1968, ha representado un ‘hito’ para la Iglesia en América Latina y el Caribe, por sus aportes, por el momento histórico en el que se realizó, por su recepción del Concilio Vaticano II y por su incidencia en la reflexión teológica del continente. No en vano el *Documento de Medellín* ha sido considerado la ‘carta de identidad’ de una Iglesia que progresivamente adquirió un rostro y perfil teológico pastoral propios.

Al cumplirse los 50 años de este gran acontecimiento, el *III Congreso Continental de Teología* organizado por Amerindia y la Universidad Centroamericana ‘José Simeón Cañas’ en San Salvador (El Salvador), del 30 de agosto al 2 de septiembre de 2018, se ha dejado interpelar por los clamores de los pobres y de la Tierra, a la luz de la teología de la liberación. De ello da cuenta el presente volumen que recoge las ponencias, las reflexiones, los testimonios y los aportes del Congreso, respondiendo a la invitación del papa Francisco a “custodiar y hacer fluir la riqueza del patrimonio de Medellín”.



[www.amerindiaenlared.com](http://www.amerindiaenlared.com)