

Medellín 50 años después. *Del desarrollo a la liberación (I)*

RESUMEN

El 20 de enero de 1968, el Papa Pablo VI anunció la convocatoria de la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, y el 24 de agosto de 1968 la inauguró con un discurso pronunciado en la Catedral de Bogotá. Las sesiones de trabajo fueron realizadas en el Seminario de Medellín entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de ese año. *Medellín* se ha considerado como “el único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”¹ efectuada de forma colegiada y sinodal. Este artículo de Rafael Luciani desgrana los grandes temas teológicos del Documento de Medellín, que dan cuenta de un modo profético de hablar teológicamente. Presentamos aquí la primera parte de esta colaboración del teólogo venezolano, que será completada en el próximo número de nuestra revista.

Palabras clave: Medellín; pobres; desarrollo; liberación; recepción; violencia

Medellín 50 Years Later. From Development to Liberation

ABSTRACT

On January 20, 1968, Pope Paul VI announced the convocation of the Second General Conference of the Latin American Episcopate, and on August 24, 1968 he inaugurated it with a speech delivered at the Cathedral of Bogotá. The work sessions were held at the Medellín Seminary between August 26 and September 6 of that year. Medellín has been considered as “the only example of a continental reception of Vatican II” carried

1. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53. El autor refiere el origen de esta expresión en Luis Escalante, *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la Reunión de los Obispos de América*, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), el 7 de enero de 2002, 79.

out in a collegial and synodal manner. This article by Rafael Luciani reveals the great theological themes of the Document of Medellín, which account in a prophetic way of speaking theologically. We present here the first part of this collaboration of the Venezuelan theologian, which will be completed in the next issue of our magazine

Key words: Medellín; Poor; Development; Liberation; Reception; Violence

Introducción. Una Iglesia continental colegiada

Unos días antes de la clausura del Concilio, el Papa Pablo VI convocó a los Obispos latinoamericanos que participaron en ese sínodo para celebrar el décimo aniversario del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). En su discurso, los animó a elaborar un Plan Pastoral Continental.² Con este gesto, el Pontífice destacaba el papel del Consejo tanto en la recepción inmediata del Concilio como en la articulación de una identidad propia para la Iglesia en América Latina.³

El CELAM fue creado durante la *Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en 1955, en Río de Janeiro. El Documento Conclusivo de Río lo definió, en el capítulo XI, como un “órgano de colaboración” entre las distintas Conferencias Episcopales de América Latina. Se dio así puerta franca a la puesta en praxis de un modelo eclesial basado en la sinodalidad magisterial. El Consejo Episcopal Latinoamericano representó una novedad en el modo de operar de la Iglesia, y logró la inserción de las Conferencias Episcopales locales en un plano de cooperación organizativo y pastoral mayor, lo que no solo dotó a la Institución eclesiástica de una estructura de alcance continental inédita,⁴ sino que también le ayudó en la formación de una identidad regional.

El 20 de enero de 1968, el Papa Pablo VI anunció la convocato-

2. Cf. Pablo VI, *Discurso nel X aniversario del CELAM*, 23 novembre 1965.

3. Así lo testimonia Marcos McGrath en su artículo “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58-59 (1989) 152-179.

4. “Completamente nuevo es el reconocimiento de la necesidad de insertar las organizaciones nacionales del episcopado en el contexto más vasto de colaboración a nivel continental e intercontinental, que por primera vez en la historia de los *conventus episcoporum*, encuentra expresión institucional”. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna, 1974, 291.

ria de la *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, y el 24 de agosto de 1968 la inauguró con un discurso pronunciado en la Catedral de Bogotá. Las sesiones de trabajo fueron realizadas en el Seminario de Medellín entre el 26 de agosto y el 6 de septiembre de ese año. *Medellín* se ha considerado como “el único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”⁵ efectuada de forma colegiada y sinodal. Mejías lo explica con gran claridad:

“el episcopado latinoamericano y demás miembros de la asamblea fueron haciendo poco a poco la experiencia del valor que tiene en la vida de la Iglesia el intercambio fraterno de pastores entre sí y con el pueblo del Señor, para el descubrimiento de las soluciones aptas o bien simplemente para la recta visión de los problemas (...). Hubo ante todo, una experiencia de la colegialidad episcopal, fecundada y completada por la experiencia de la comunión de todos y cada uno que es la Iglesia”.⁶

Allí se tiene lo que constituyó la mayor novedad⁷ de *Medellín*, en tanto marcó el espíritu con el que se vivió dicho evento, e inauguró un modo de ser de la Iglesia que dará luego nacimiento a la identidad eclesial latinoamericana. Es así como se pueden entender las palabras de Beozzo:

“ningún otro continente tuvo un evento comparable al de *Medellín*, como un caso ejemplar de una recepción continental y colegiada del Vaticano II, realizada de manera fiel, pero al mismo tiempo selectiva y creativa en relación a las mayores inspiraciones del Concilio”.⁸

La Conferencia reunida bajo el lema *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* efectuó una recepción situada del Vaticano II, y con ello dio forma a lo que en el Concilio había sido un tema marginal: la Iglesia de los pobres, una Iglesia comprometida con la liberación y la promoción humana de los

5. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53. El autor refiere el origen de esta expresión en Luis Escalante, *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la Reunión de los Obispos de América*, Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), el 7 de enero de 2002, 79.

6. J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, *Criterio* 41 (1968) 687.

7. Cf. J. BOTERO RESTREPO, *CELAM. Elementos para su historia*, Bogotá 1982, 166.

8. J. O. BEOZZO, *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*, São Paulo, Paulinas, 2005, 537.

menesterosos y desamparados. Este horizonte, desde donde se comenzará a hacer teología y a vivir la eclesialidad, se convertirá en el gran aporte de la Iglesia latinoamericana a la catolicidad más amplia. Los dieciséis documentos de *Medellín* supusieron una conciencia de que en la Iglesia “los hechos sociales requieren de ella una presencia eficaz que no se agota con la promoción de la santidad personal por la predicación y los sacramentos”,⁹ sino que comporta el seguimiento de “Jesucristo que vive en los hermanos necesitados o muere en ellos”.¹⁰

Esta conciencia quedó plasmada en la disposición en la que se presentaron los documentos, lo que representó una innovación respecto del Concilio, como lo reconoce McGrath: “La división en tres áreas: Promoción humana, Evangelización y crecimiento en la fe, e Iglesia visible y sus estructuras, altera el orden más frecuentemente usado en la Iglesia, antes y después de *Medellín*. Evangelización y crecimiento en la fe viene después de la Promoción humana”.¹¹ Las siguientes páginas se dedican al estudio de la génesis y las implicaciones de esta visión. Ya el Concilio había establecido que toda actividad humana que busque mejorar las condiciones de vida “responde a la voluntad de Dios” (GS 34). Y *Medellín* precisará, proféticamente, que la voluntad de ese Dios no es genérica ni abstracta, sino que es preciso hacer “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* 6). Un paso que va del desarrollo a la liberación.

1. Primeros debates para una recepción “situada” del Concilio

1.1. ¿Desarrollo o revolución?

En la década de los sesenta hubo una mayor conciencia de las causas estructurales de la pobreza. Tanto el magisterio como la teología hicieron uso de algunas teorías que sirvieron para analizar las cau-

9. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, 688.

10. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín”, 689.

11. M. McGRATH, “Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina”, *Medellín* 58-59 (1989) 165-166.

sas de este drama. La teoría del desarrollo fue la primera en ser usada para interpretar la situación de dependencia de América Latina respecto de los países desarrollados. Según esta teoría, desarrollo era sinónimo de modernidad industrial, e implicaba un conjunto de reformas estructurales que hacía del Estado el principal orientador, promotor y planificador, a la vez que convertía al financiamiento externo y al comercio internacional en sus dos ejes clave.¹² Esta corriente tuvo su culmen en la “Carta de Punta del Este” en la que los países miembros de la Organización de Estados Americanos formalizaron la constitución de la *Alianza para el Progreso*,¹³ cuya finalidad era planificar el desarrollo de América Latina.¹⁴

El desarrollismo proponía el crecimiento económico como factor determinante, buscando que la renta per cápita de una nación subdesarrollada se incrementara sobre la base del modelo y la experiencia de las naciones desarrolladas. Esta visión ponía de lado otros aspectos que comportaban la vida social, como el político y el cultural, y no concebía como obstáculo los colonialismos externos e internos que el magisterio social había denunciado. En este modelo los sujetos del cambio eran los organismos internacionales junto a los gobiernos y grupos de poder económicos.

Eran años de revoluciones y la crítica a la teoría del desarrollo no tardó en aparecer. Se habló de la dependencia que esta perspectiva creaba de factores coloniales externos a las naciones, y se cuestionó que desdeñara el protagonismo que podían tener los sectores populares en sus propias luchas y destino. Todo esto condujo a que, en medios eclesiales, especialmente europeos, se hablara de una teología de la revolución como salida alternativa a la dependencia existente. El teólogo belga Joseph Comblin escribió que “para llegar a una teología de la revolución, basta con prolongar la línea trazada por ‘*Gaudium et Spes*’ y ‘*Populorum Progressio*’, escuchando esta vez no ya tanto a las

12. O. SUNKEL y P. PAZ, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo* (Ciudad de México DF: Siglo XXI, 1970), 35.

13. “Carta de Punta del Este,” en *Alianza para el progreso. Documentos básicos*, 14-33, consulta diciembre 25, 2017, <https://otraclasedehistoria.wordpress.com/2011/06/26/la-conferencia-de-punta-del-este/>

14. La obra de Walt Whitman Rostow, *The Process of Economic Growth* (1960), marcó el auge del desarrollismo como solución a los problemas del subdesarrollo mediante la imitación de los procesos de industrialización y consumo de los países desarrollados.

preocupaciones de la sociedad dominante como a las de los cristianos de la sociedad dominada”.¹⁵ Pero la revolución no es un proceso que se debe dar solo al interior de cada nación –dice Comblin–, sino que exige también un cambio en las relaciones globales.¹⁶

En un intento de recepción latinoamericana de esta postura, el brasileño Hugo Assmann denunció que “la mayoría de los países mantenidos en el subdesarrollo no son en realidad países en vías de desarrollo, sino países que se encuentran en un camino crecientemente regresivo y de ningún modo progresivo. No hay que dejarse engañar por pretendidos progresos”.¹⁷ Esta realidad requiere un proceso de liberación que lleve a un cambio radical en la orientación del sistema. Según Assmann, “por ‘proceso de liberación’ se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes”.¹⁸ Sin embargo, él mismo advierte que “sería un error exigir que la Iglesia oficial se acoplase públicamente al proceso revolucionario. La tentación de formar un catolicismo de izquierdas hay que evitarla por todos los modos”.¹⁹ En el fondo se quería evidenciar cómo las teorías del desarrollo se basaban en modelos del llamado primer mundo que se imponían desde afuera de forma unilateral y mantenían siempre la dependencia de los países pobres respecto a los desarrollados. Palabras como libertad y soberanía eran meras utopías.

1.2. La superación de la “violencia instalada”

En esta búsqueda de respuestas es fundamental el aporte de Dom Hélder Câmara en la *X Conferencia del CELAM*, celebrada en Mar del

15. J. COMBLIN, *Théologie de la Révolution: Théorie*, Paris, PUF, 1970, 15.

16. “Es imposible que América Latina cambie sin que cambie a la vez el conjunto de la sociedad mundial, dirigida por las naciones industrializadas”. J. COMBLIN, *Teología de la práctica de la revolución*, trad. Marta García, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1979, 14–15.

17. Cf. H. ASSMANN, “Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Lunder als Ort einer Theologie der Revolution,” en *Diskussion zur “Theologie der Revolution”*, ed. Ernst Feil y Rudolf Weth, München, Kaiser Verlag, 1969, 225.

18. H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1973, 123.

19. Cf. H. ASSMANN, “Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Lunder als Ort einer Theologie der Revolution,” en *Diskussion zur “Theologie der Revolution”*, ed. Ernst Feil y Rudolf Weth, München, Kaiser Verlag, 1969, 231.

Plata, en 1966. El autor comienza su exposición aludiendo a la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de 1955 que había identificado la falta de vocaciones sacerdotales como el gran problema de la Iglesia en el continente. Durante su alocución llama a que el CELAM “estimule la revisión del llamado problema número uno de América Latina: al contrario de lo que hemos pensado y afirmado, no es el de las vocaciones sacerdotales, sino el del subdesarrollo”.²⁰ Esto implicaba que la Iglesia debía plantearse un nuevo modo de situarse en la realidad, pues su identidad y misión quedaban enlazadas a los procesos de transformación sociocultural, económica y política del continente.

En una conferencia que ofreció en París, el 25 de abril de 1968, Dom Cãmara advirtió la necesidad de un *cambio* –considerado en la ponencia de MacGrath, en Medellín, como el primer signo de los tiempos de la nueva época en América Latina– y no una simple revisión o reforma: “si se mira el mundo subdesarrollado bajo cualquier ángulo: económico, científico, político, social, religioso, se llega a comprender que de ningún modo bastará una revisión sumaria, superficial. (...) se debe llegar a una revolución estructural”.²¹ Esta revolución es, a su juicio, el compromiso de todos por el desarrollo integral de cada sujeto humano que consiste en hacer posible su realización plena. Poniendo distancia con la teoría de la dependencia, el autor no se limita a ver las causas externas que producen y sostienen el subdesarrollo, sino también las internas, las que existen y son creadas dentro de cada nación, porque,

“¿quién no sabe que, en los países subdesarrollados existe el colonialismo interno, es decir, que existe un pequeño grupo de privilegiados del país mismo, cuya riqueza se mantiene a expensas de la miseria de millones de conciudadanos? Aun es un régimen semifeudal: apariencia de vida patriarcal, pero en realidad ausencia de los derechos de la persona, situación inhumana y verdadera esclavitud”.²²

Aunque Dom Cãmara reconoce que el subdesarrollo se levanta

20. DOM HÉLDER CÂMARA, “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 60.

21. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, *Revista SIC* 307 (1968) 304.

22. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, 305.

sobre la base de una “violencia instalada”,²³ siempre sostendrá que la respuesta a la violencia así tipificada no puede ser nunca despiadada o salvaje. En el *VI Congreso Mundial del Secretariado Internacional de Juristas Pax Romana* realizado en Dakar, Senegal (5 – 10 de diciembre de 1968), Dom Cãmara deja claro que la vía de la no violencia se realiza al ejercer “una presión moral liberadora” que debe pasar por un cambio de las estructuras mentales: “Esta es la conversión de que nos habla el evangelio”,²⁴ indica. El autor coincidía con Larraín y Pablo VI al considerar que “paz sin desarrollo económico y social es apenas armisticio que puede ser frustrado, o por la justa rebelión de las poblaciones hambrientas o por la infiltración de ideologías alienadoras y negativas”.²⁵

El propio Pablo VI al denunciar la situación de dependencia en la que vivían las grandes mayorías de la humanidad (PP 30) se había referido al uso de la violencia. Esto causó toda una discusión previamente a Medellín, porque parecía estar justificando, en ciertos casos, la vía de una “justa insurrección” revolucionaria (PP 31). Sin embargo, en el siguiente número de la encíclica, advierte que la vía regular, urgente, para lograr los cambios que se requieren, ha de ser, primariamente, la de las reformas (PP 32).

Podemos apreciar el pulso de la época en las palabras del padre Arnaldo Spadaccino escritas en 1967, un año antes de la celebración de Medellín, al referirse a la toma de conciencia que hubo por “un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de todas las riquezas de la tierra”.²⁶ Se había alcanzado una visión de desarrollo que apuntaba al compromiso por la realización de la persona humana en sus dimensiones espiritual y material, superando así toda reducción economicista e ideológica del desarrollo humano.

23. CÂMARA, “La violencia, ¿opción única?”, 306.

24. Véase la ponencia completa en: DOM HÉLDER CÂMARA, “Un programa de acción para el subdesarrollo,” *Selecciones de Teología*, no. 31 (1969): 249–252.

25. DOM HÉLDER CÂMARA, “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 66.

26. A. SPADACCINO, “De la *Mater et Magistra* a la *Populorum Progressio*,” *Cristianismo y Revolución* 5 (1967) 12.

1.3. El escándalo del subdesarrollo

Otra fuente importante para comprender la época es la *Carta Pastoral* (CP) de monseñor Manuel Larraín Errázuriz, “Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina”, publicada el 24 de junio de 1965, a pocos meses de la clausura del Concilio. Aquí se habla, por vez primera, del subdesarrollo como mal a combatir en América Latina si se quiere lograr una auténtica promoción humana. En 1963 Larraín fue nombrado presidente del CELAM, pero antes, en 1960, durante la celebración de la *V Reunión Ordinaria* en Buenos Aires, había impulsado la conexión entre la pastoral y la sociología religiosa, orientando con un nuevo enfoque la acción de la Iglesia en el mundo. Su visión dio paso a la creación del Instituto Pastoral Latinoamericano y del Instituto Catequístico Latinoamericano.

“El subdesarrollo mata anualmente a millones de seres humanos”,²⁷ escribe Larraín. En una entrevista que concede a *Informations Catholiques Internationales* en 1965, explica que “el hambre y la enfermedad son las manifestaciones inmediatamente perceptibles. Pero es necesario notar que la privación material no es el único mal producido por el subdesarrollo. Aun cuando la situación a este respecto sea muy diferente de una región a otra, se puede decir que existe un hambre intelectual y cultural”.²⁸ Por ello, asevera que “el desarrollo es un humanismo. Debe responder a la triple hambre: física, cultural y espiritual que atormenta al hombre individual y a la sociedad moderna. No se trata solo de tener más sino de ser más”, exhorta en su CP. “Promover al hombre y a todos los hombres es lo que confiere al desarrollo su dimensión, su sentido y su finalidad”.²⁹

Larraín contribuye a sentar las bases de la noción de pecado estructural al referirse a modelos que impiden el desarrollo pleno del sujeto humano debido a la existencia de los que denominó como “‘círculos viciosos’ de la miseria (que) están señalando, en forma clara los defectos de estructuras que nuestro Continente sufre”.³⁰ Así se plan-

27. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Carta Pastoral. Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina. Llamado de un obispo a los cristianos,” *Veritas* 37 (Agosto 2017) 206.

28. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “El subdesarrollo: las tres hambres,” en *Monseñor Manuel Larraín E., Escritos completos*, ed. Pedro de la Noi, Santiago de Chile, Editorial San José, 1988, 158.

29. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “El subdesarrollo: las tres hambres,” 158–159.

30. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Carta Pastoral”, 213.

tea la necesidad, no solo urgente sino también primaria, de humanizar las estructuras mismas en pro de hacer presentes los valores del Reino de Dios. Por ello, en un texto que recoge el sentido de su humanismo, pone como reto la humanización del mundo para que sea posible cristianizarlo, un principio fundamental que será explicitado en la recepción conciliar latinoamericana.

“El cristiano tiene una doble tarea, primero construir un mundo humano y cristianizarlo. Noten bien, no vayamos a entender que primero vamos a humanizar y después a cristianizar; tiene que ser una labor simultánea. Un mundo humano, yo lo repito y lo repito mucho; yo creo que las formas de vida actual de nuestro ambiente son inhumanas. El cristiano tiene por lo tanto que alentar un ideal de justicia, de fraternidad, de bien común, y debe colaborar con todos aquellos que rectamente buscan ese ideal. Aquella frase del siglo IV: ‘nada de lo que es humano, yo repito, es extraño para mí’”.³¹

1.4. El verdadero desarrollo

Estas ideas inspiran a Pablo VI a proponer la necesidad de un verdadero desarrollo “para ser más” (PP 6). En su encíclica, publicada en 1967, introduce la relación entre el desarrollo humano integral y el cambio de las estructuras y condiciones de vida. El Papa se interesa por el progreso no desde una realidad externa a la persona, como por ejemplo el desarrollo técnico, sino que lo entiende como realización de la propia vocación humana que encuentra en Dios el querer más profundo, porque “en los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación” (PP 15), un quehacer que supone “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20). Así, para Pablo VI el desarrollo implica acciones concretas en favor de la promoción humana.

(Condiciones) más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en

31. M. LARRAÍN ERRÁZURIZ, “Empleados católicos. Jornadas de Estudio. Valparaíso, 14-15 de julio 1951,” en *Monseñor Manuel Larrain E., Escritos completos*, ed. Pedro de la Noi, Santiago de Chile, Editorial San José, 1988, 105.

la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (cf. Mt 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía: el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin y especialmente: la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres” (PP 20).

El Papa da un paso más y enfatiza que el desarrollo debe ser integral e incluyente, pues es “para todos los hombres y para todo el hombre” (PP 14). Tal vez sea esta su mayor novedad: comprender integralmente los aspectos que conforman la vida de las personas (PP 13). Pero una visión tal supone también poner el énfasis en el desarrollo de los pueblos y sus culturas, no puede quedarse solo en pensar en los individuos sin tocar el ámbito más amplio en el que viven. Es por ello que la Iglesia está llamada a acompañar “el desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo” (PP 1).

El principio inspirador de este discernimiento es el de la justicia social: a mayor práctica de la justicia, mayores serán las posibilidades que se abran para cada persona y para cada pueblo de participar en las estructuras y relaciones de colaboración, beneficio, crecimiento y superación. En este contexto, entiende que “el desarrollo es el nuevo nombre de la Paz” (PP 87), siguiendo la expresión del arzobispo de París, el cardenal Feltin, y el llamado de Juan XXIII en *Pacem in Terris*. Pablo VI profundizará el sentido de la paz al indicar que “combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos, y, por consiguiente, el bien común de la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres” (PP 76). De ahí que la paz, nuevo nombre del desarrollo, presupone la puesta en práctica de la justicia y de acciones que contribuyan a la promoción de un orden social más humano. *En tal sentido, la encíclica*

contribuye a señalar, de forma muy concreta, que el «desarrollo auténtico y verdadero que no consiste en la riqueza egoísta y deseada por sí misma, sino en la economía al servicio del hombre, el pan de cada día distribuido a todos, como fuente de fraternidad y signo de la providencia» (PP 86). Por ello, la Iglesia debe contribuir a que «cada pueblo debe producir más y mejor a la vez para dar a sus súbditos un nivel de vida verdaderamente humano» (PP 48).

2. El camino de la liberación integral

2.1. Del desarrollo a la liberación

Enseguida surgió otro debate en torno a la liberación³² como modelo alternativo y superador para interpretar la realidad. Esto se planteó por vez primera en el encuentro de teólogos realizado en la Facultad Franciscana de Petrópolis (Brasil, 1964). Entre los participantes estaban Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Lucio Gera, quienes hablaron de la función de la teología y del papel del teólogo en la Iglesia y en la sociedad. A esta cita le siguió una conferencia de Gutiérrez, “Hacia a una teología de la liberación”, un título con el cual otorgaba nombre propio a la reflexión teológica emergente en la región. Gutiérrez proponía pasar de la teoría del desarrollo a la teología de la liberación. Lo explicaba en los siguientes términos:

“los países pobres toman una conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino contra la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos. Esto lleva a una visión mas conflictiva del proceso. El desarrollo debe atacar las causas de la situación y entre ellas la más profunda es la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos en relación a otros. En esta perspectiva, hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuada y más rico en contenido humano.”³³ porque “la liberación del hombre a lo largo de la historia implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social, sino

32. Cf. R. LUCIANI, *El Papa Francisco y la teología del pueblo*, Madrid, PPC, 2016, 89-132.

33. G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1971, 23. La versión original fue publicada por el Servicio de Documentación, JECL, en Montevideo en 1969.

mucho más: la creación continua de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente”.³⁴

Esta visión se fue profundizando en otros encuentros organizados a comienzos de los sesenta por el Instituto Pastoral Latinoamericano en Bogotá, La Habana y Cuernavaca, a los que siguieron similares en Santiago de Chile (1966) y Montevideo (1967). La razón última que da sentido a cualquier proceso de liberación no era sociológica, sino teológica. Así se explicó en el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* (1967), donde un grupo de 18 obispos unía sus voces para denunciar que:

“Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres. No, Dios no quiere que haya pobres siempre miserables. La religión no es el opio del pueblo. La religión es una fuerza que eleva a los humildes y rebaja a los orgullosos, que da pan a los hambrientos y hambre a los hartos (...). Jesús nos enseña que el segundo mandamiento es igual al primero, ya que no se puede amar a Dios sin amar a sus hermanos los hombres. Él nos previene que todos los hombres seremos juzgados por una sola frase: ‘tuve hambre y me disteis de comer... Yo era aquel que tenía hambre’ (Mt. 25, 31-46)”.³⁵

Ante esta realidad, la Iglesia se confronta con el querer de Dios, con su voluntad de que todos sus hijos vivan bien en esta tierra y tengan *posibilidad de tener posibilidades*. De ahí que los 18 obispos llamen a que “en el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe no solamente denunciar la injusticia, sino además separarse del sistema inicuo”,³⁶ porque eso fue lo que Jesús hizo. Con este espíritu, el 1º de mayo de 1968 los miembros del movimiento sacerdotal enviaron una *Carta a los Obispos de Medellín*, en la que pedían que se distinguiera entre la violencia estructural y represiva de la región, y la violencia justa de los oprimidos por su liberación.

2.2. Hacia una nueva conciencia eclesial

En este contexto de debates eclesiales y conflictos sociales tiene

34. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, 25.

35. *Manifiesto de Obispos del Tercer Mundo*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1968, 19. El manuscrito se hizo público el 15 de agosto de 1967.

36. *Manifiesto*, 19.

lugar la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se reúne en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. Este fue uno de esos acontecimientos que marcan la historia entre un antes y un después, porque definen el momento fundante de una identidad eclesial a partir de opciones teológicas y líneas pastorales que siguen vigentes 50 años después.

Allí se asumieron, por vez primera en la teología latinoamericana, como claves del discernimiento cristiano continental las preguntas *dónde está Dios presente hoy y en favor de quién*. El criterio para abordarlas se encuentra en el principio de parcialidad por medio del cual Cristo aparece de un modo especial a través de sus relaciones con los pobres y la pobreza.³⁷ Por ello, al hacer una recepción de *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*, los asistentes a Medellín hicieron una opción por los pobres, que son la mayoría de la humanidad, y pensaron en cómo podía la Iglesia en América Latina contribuir con ese “paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas”,³⁸ siguiendo las palabras de Pablo VI en *Populorum Progressio* 20.

Medellín jugará un rol decisivo en la formación de la conciencia profética y de la identidad sociocultural de la Iglesia en América Latina. La reflexión buscó avanzar hacia una Iglesia que dejara de ser europea y comenzara a tener un talante propio “a partir y en función de sus pueblos y sus culturas”;³⁹ una Iglesia que entendiera la dimensión comunitaria de la fe y la acción evangelizadora como propias de su misión, de su identidad, alejándose de la tentación de la religión privada y del fenómeno de las devociones.⁴⁰

37. “Cristo nuestro Salvador no solo amó a los pobres, sino que ‘siendo rico se hizo pobre’, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres.” *Medellín: Pobreza de la Iglesia* 7.

38. *Medellín: Introducción a las conclusiones* 6.

39. “El mayor fruto de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1968 fue haber dado a luz a la Iglesia latinoamericana en cuanto latinoamericana. Los documentos de Medellín representan el acto de fundación de la Iglesia de América Latina a partir y en función de sus pueblos y sus culturas”. C. BOFF, “La originalidad histórica de Medellín”, *RELaT*, 203, consulta diciembre 25, 2017, <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm>

40. “Para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad. No puede, por tanto, la catequesis limitarse a las dimensiones individuales de la vida. Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tienen que ser el fruto de la evangelización.” *Medellín* 8,10.

Sobre la preparación de la temática y la organización de la Conferencia de Medellín destacan *dos reuniones* que ayudaron a sentar las bases. *Una primera* fue en La Capilla, Colombia (mayo, 1967), donde se concibió “la temática general –*La Iglesia de América Latina frente al Concilio Vaticano II*– en tres momentos sucesivos: un análisis de la realidad socio-religiosa del continente, una reflexión teológica sobre ella a la luz de las grandes líneas del Concilio, una propuesta de aplicación de estas mismas líneas en la realidad latinoamericana”.⁴¹

Una segunda reunión en esta línea fue la celebrada en Lima (noviembre, 1967) en la que se adoptó el método ver-juzgar-actuar y se precisó aún más el tema general de la Conferencia: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Este encuentro facilitó la redacción de un primer texto básico preliminar en el que se consideró que se “debían tomar en cuenta las ‘situaciones humanas fundamentales’ de la realidad continental, en sus distintos aspectos demográficos, socio-económicos y culturales, y luego proponer una síntesis teológica de la consciencia que la Iglesia latinoamericana tenía sobre el misterio de la salvación ‘como comunión de los hombres con el Padre y entre ellos en Cristo en el don del Espíritu, a través de la mediación de la Iglesia’”.⁴²

Además, hay que mencionar *tres textos* importantísimos, originados en reuniones intermedias, que permitieron la formulación y el desarrollo de los temas. El primero es fruto de la *X Asamblea Ordinaria del CELAM* reunida en Mar del Plata (11-16 de octubre, 1966), con el título: *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina*. El segundo trabajo surge del *I Seminario Sacerdotal* promovido por el Departamento Social del CELAM en Santiago de Chile (octubre-noviembre, 1967), con el nombre: *Comunicado de 38 sacerdotes de América Latina sobre la Encíclica Populorum Progressio*. El tercer escrito emanó del Encuentro de Presidentes de las Comisiones Episcopales de Acción Social realizado en Itapoã, Salvador de Bahía, Brasil (12-19 de mayo, 1968), y se intitula *Acción y pastoral social de la Iglesia en América Latina*.

41. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Il Mulino, 2007, 295.

42. SCATENA, *In populo pauperum*, 297.

En el *primer texto*, de Mar del Plata, se dieron los primeros pasos para integrar la promoción humana en la acción propia de la Iglesia al dotar de un nuevo acento a la teología pastoral latinoamericana vinculándola con los procesos de desarrollo del continente. Esta visión respondía a una teología de la salvación histórica inspirada en el Concilio y en la línea del “humanismo cristiano” que había propuesto Pablo VI, de tal modo que se pretendía superar todo posible dualismo entre fe y vida, entre relación con Dios y realización de sí y con los demás en esta historia.⁴³ Desde esta visión quedaban formulados tres elementos que debían incorporarse al método de discernimiento y trabajo de la Iglesia en relación con la realidad: (a) “un interés verdadero por las circunstancias en que se desarrolla la acción de los cristianos y un conocimiento adecuado de las mismas”;⁴⁴ (b) “una sólida reflexión teológica acerca de la realización de la vocación cristiana total en la actual coyuntura”;⁴⁵ (c) y un nuevo enfoque social de la pastoral, pues “dado que ‘una pastoral para la comunidad deberá incluir igualmente un decidido esfuerzo por una específica acción social’ (Pablo VI, 1965), sería de desear que las Conferencias Episcopales realizaran la inserción de CARITAS en la pastoral de conjunto para influir en el desarrollo”.⁴⁶ Así se sentaban las bases propias de una teología de lo temporal unida a una soteriología histórica y contextual, y a una antropología cristiana integral.

Un *segundo texto* lo encontramos un año después, en 1967, en el *I Seminario Sacerdotal* promovido por el CELAM, en el que los sacerdotes reconocieron la “declaración de algunos obispos de los países pobres que comprometen a toda la Iglesia en una tarea de promoción humana y de verdadera liberación del hombre”.⁴⁷ Para la futura renovación eclesial, se vislumbran unas ideas que ameritan reflexión: el

43. “El creyente entiende la historia, donde se realiza la vocación terrena de persona y comunidad, como el desenvolvimiento del plan salvífico de Dios para con todos los hombres (Conf. Constitución Dogmática ‘*Dei Verbum*’, 2-6)”. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo e integración de América Latina. Conclusiones de la Asamblea Extraordinaria del CELAM realizada en Mar del Plata*, Bogotá, Documentos CELAM, 1966, 14.

44. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 15.

45. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 16.

46. CELAM, *Presencia activa de la Iglesia*, 33.

47. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes de América Latina sobre la Encíclica *Populorum Progressio*,” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, 92.

tema de *los pobres como sujetos de su propia historia*⁴⁸, la situación de dependencia que impide el justo desarrollo y la existencia de un mal estructural⁴⁹: “no podemos dejar de denunciar que esta situación es producto de una sociedad construida sobre la base del ‘provecho como motor esencial’ de la economía (Pablo VI) y que ha subordinado los derechos y la dignidad del hombre a los resultados económicos que en manos de minorías ‘generaron el imperialismo internacional del dinero’ (Pío XI) y ‘un sistema económico nefasto’ (Pablo VI)”⁵⁰.

Un *tercer texto* de gran importancia fue el que surgió de la reunión de Itapoã, en 1968. Este fue fundamental para profundizar en la soteriología histórica propuesta por la *Gaudium et Spes* y la *Populorum Progressio* y asumirla como eje de identidad y misión de la eclesiología latinoamericana. La salvación no se da fuera de la historia ni sin relación con las condiciones concretas en las que se encuentran las personas en todas sus dimensiones. La salvación es siempre un proceso de humanización, de personalización y de inserción en una vida plena que comienza aquí y ahora, “de tal forma que las estructuras de la sociedad estén al servicio de la persona humana proporcionando el desarrollo del hombre todo y de todos los hombres”⁵¹. Sin embargo, en Itapoã se reconoce, con gran tristeza, que:

“para la mayoría de los cristianos en América Latina, el desarrollo y el cambio de estructuras no tienen relación alguna con la fe y con los sacramentos: la ignorancia, la inercia, la injusticia no figuran en la lista de pecados que (se) acusan en la confesión. Por tanto, es deber de ellos tomar conciencia a este respecto: verdaderamente la miseria, la violencia, la construcción de una nueva sociedad con sus valores propios, o el materialismo práctico conllevan un problema salvífico. El hombre no se salva mediante actos al margen de su existencia: sino por el sentido que imprime en su historia personal y colectiva. *Se salva humanizando a la comunidad en la que está inserto, según el modelo de humanidad*”

48. “La nueva esclavitud que oprime a las masas del continente latinoamericano afecta, con frecuencia, lo más profundo del hombre, impidiéndole, no sólo participar de los bienes a que tiene derecho, sino, muchas veces, la capacidad de ser protagonistas de su propio destino”. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 91.

49. “El no acceso a los bienes materiales, culturales y de civilización crea una situación de dependencia, no solamente económica, sino más aún, política y cultural”. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 91.

50. CELAM, “Comunicado de 38 sacerdotes”, 92.

51. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais. Conclusões de Itapoã*, Petrópolis, Editora Vozes, 1968, 24.

que descubre en Cristo, el nuevo hombre. La salvación para el cristiano latinoamericano exige la realización de los compromisos temporales suscitados por la situación del continente".⁵²

El desafío para un verdadero desarrollo latinoamericano pasaba por la superación de las relaciones de desigualdad entre el centro –países ricos e industrializados– y las periferias –países pobres y subdesarrollados que vivían de la exportación de sus materias primas. El documento concluye afirmando que es aquí donde la contribución de la Iglesia es fundamental, porque “es función específica de la Iglesia comunicar a la sociedad temporal las luces y las energías que derivan de la visión global del hombre y la humanidad expresada en el Evangelio, contribuyendo de esa forma al desarrollo en todos los aspectos: demográfico, económico, social, civil y cultural. Una actitud absolutamente apolítica sería faltar a su misión esencial. No debe, sin embargo, intervenir con criterios políticos, sino a la luz del Evangelio”.⁵³

RAFAEL LUCIANI
ESCUELA DE TEOLOGÍA Y MINISTERIO - BOSTON COLLEGE
UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO - CARACAS
12.10.2017/ 02.02.2018

52. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais*, 25.

53. CELAM, *América Latina: Ação e Pastoral Sociais*, 26.

· Teólogo venezolano. Doctor en Teología por la Pontificia Università Gregoriana y actividades posdoctorales en la Julius-Maximilians Universität. Profesor *títular* de la Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, y *extraordinario* en la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Miembro del Equipo Teológico Pastoral del CELAM.