

PRZYWARA, E., *Analogía Entis, Metaphysik*, Johannes - Verlag, Friburg, 1996, IIº Parte "El ritmo cósmico", pp. 213-246. Agradecemos especialmente al R. P. Prof. Dr. José Luis Narvaja, S. J., que nos haya facilitado la traducción de su propiedad para la realización de esta investigación monográfica.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, 2001.

REBOK, M. G., "Antígona o el mito que da que pensar", en *El imaginario en el mito clásico*, F. Bauzá (comp.), Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Bs. As., número 45, (2002), pp. 89-109.

_____, "La reinterpretación nietzscheana de lo trágico", en *Escritos de Filosofía*, números 39-40, Bs. As., (2001), pp. 311-324.

RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. A. Suárez, M. Olivera, E. In- ciarte, Ediciones Siglo XXI, México, 1970.

SABATER, F., *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1994.

VON BALTHASAR, H. U., *Teodramática*, trad. E. Bueno de la Fuente y J. Camarero, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990.

WALDENFELS, B., "La experiencia de lo extraño en la Fenomenología de Husserl", trad. G. Ralón de Walton y R. Walton, en *Escritos de Filosofía*, números 21-22, Bs. As., (1992), pp. 3-20.

Fecha de recepción: 26 de mayo 2018

Fecha de aceptación: 30 de junio 2018

El significado teológico permanente de Medellín

The permanent theological meaning of Medellín

Virginia R. Azcuy *

Resumen

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada a mediados de 1968 en Medellín/Colombia, ha sido comprendida como un caso único de recepción continental del Concilio Vaticano II en medio de los clamores y esperanzas del pueblo latinoamericano y caribeño. Los Documentos Finales de Medellín, de manera particular los de Justicia, Paz y Pobreza, han marcado prioridades eclesiales y pastorales para la región a lo largo de este medio siglo. El significado teológico permanente de Medellín, 50 años después, puede verse en relación con estos y otros temas, pero también y quizás fundamentalmente en conexión con el método implementado por esta conferencia: el método ver-juzgar y obrar, asumido por la constitución pastoral *Gaudium et spes*, retomado por Medellín y generalizado en la teología y la pastoral latinoamericana. La lectura actual de los signos de los tiempos ligada a este modo de hacer teología requiere una actualización y ampliación de los problemas a discernir, como se propone en este texto.

Palabras clave: Medellín, Iglesia latinoamericana, recepción, signos de los tiempos

Abstract

The Second Conference of the Latin American Bishops held in mid- 1968 in Medellín, Colombia, has been regarded as a unique case of Second Vatican Council continental reception in the midst of the claims and hopes of Latin American and Caribbean people. The Final Documents of Medellín, in particular those about Justice, Peace and Poverty, have influenced a lot on ecclesial and pastoral priorities for the region along this half century. From this perspective, the permanent theological meaning of Medellín, 50 years later, can be thought in relation to these and other topics, but also and perhaps primarily in connection with the method implemented by this Conference: *Ver. Juzgar, Actuar* supported by the pastoral Constitution *Gaudium et spes*, taken up by Medellín and generalized in Latin American theology and pastoral praxis. The present reading of the signs of the time linked to this way of doing theology requires an update and expansion of the subjects to discern, as it is proposed in this text.

Keywords: Medellín, Latin American Church, reception, signs of the times

* Profesora investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Facultad de Teología-Centro Teológico Manuel Larraín. Correo electrónico: raqazvi@gmail.com.

Tanto las noticias periodísticas como las revistas especializadas siguieron “el pequeño concilio de Medellín”, como llamó Jorge Mejía a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en alusión al Vaticano II.¹ El periodismo se ocupó sobre todo de los temas candentes y las revistas de información católica documentaron los sucesos desde el punto de vista eclesial y teológico.² Esto explica que el evento tuviera una resonancia mucho mayor de la esperada, aunque la novedad de los hechos hizo que la prensa no pudiera distinguir entre el CELAM -Consejo Episcopal Latinoamericano- y la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que fue llamada “la CELAM”. Un balance historiográfico hace pensar que el impacto local e internacional de la Conferencia de Medellín fue favorecido por la prensa y los medios escritos que le dieron difusión. † †

¿Qué fue Medellín? Se podría decir que la Segunda Conferencia fue un momento particular de recepción del Concilio Vaticano II en medio de los clamores y las esperanzas del pueblo latinoamericano y caribeño.³ La originalidad que surgió de esta aplicación conciliar y del contexto en el cual ella aconteció, dio lugar a una *recepción fiel, creativa y selectiva*; su fidelidad fue percibida en su asunción de la pastoralidad; su creatividad y selectividad obedecieron al contexto histórico del continente y su búsqueda de desarrollo.⁴ También fue el acontecimiento que dio paso a una “nueva conciencia de la Iglesia” en América Latina, para usar la fórmula de Ronaldo Muñoz.⁵ Medellín funcionó como un catalizador de la identidad en una Iglesia continental, el inicio de una “configuración eclesial latinoamericana” que continuó gestándose y se desplegó en las conferencias siguientes, “*la emergencia de nuestra figura eclesial regional*”.⁶ A su vez, esta Conferencia operó como motor de diversas causas liberacionistas, como se observa en la relectura realizada por María Pilar Aquino en relación con la teología feminista latinoamericana.⁷ Finalmente, el significado irrepetible de Medellín podría resumirse en el acto colegiado de una Iglesia que supo discernir los signos de aquellos tiempos, en el sentido de dar una respuesta conjunta

¹ J. Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (I-II)”, *Criterio* (1968) 651-653, 686-689. La Conferencia de Medellín se cita según esta edición: Medellín - Conclusiones, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, Bogotá, Secretariado General del Celam, 1990, I-II. En adelante, se abrevia Medellín - Conclusiones (I-II); para los Documentos Finales se usa MD, para el Mensaje a los pueblos de América Latina MM y para la Introducción MI.

² Cf. J. Comblin, “La Iglesia latinoamericana desde Vaticano II. Diez años que hacen historia”, *Mensaje* 25 (1976) 486-494, 491ss.

³ Cf. J. O. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, *RELAT* 202 [1998], 1. Disponible en línea: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm> [consulta: 01.11.18]; C. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53.

⁴ Cf. S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, en: G. Alberigo; J.-P. Jossua (eds.), *La recepción del Concilio Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, Sígueme, 1987, 86-101; Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 4-6.

⁵ R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1974.

⁶ Cf. M. de Franca Miranda, “A configuração eclesial latino-americana: ¿iniciativa do Espírito para a Igreja Universal?”, *Teología* LII, 117 (2015) 117-130; C. M. Galli, “La actualidad del «pequeño concilio» de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana”, *Teología* 126 (2018) 9-42, 19.

⁷ Cf. M. P. Aquino, “La visión liberadora de Medellín en la Teología Feminista”, *Alternativos* 16/17 (2000) 141-172.

a los signos ya discernidos.⁸ Este juicio teológico pastoral estuvo hecho como pueblo de Dios, mediante una mecánica de trabajo que posibilitó incluir a “obispos, religiosos, laicos, hombres, mujeres, representantes de otras Iglesias cristianas” entre sus participantes, aun cuando el número reducido de laicos fue advertido por diversos miembros y autores.⁹ Estas son algunas de las razones que hicieron de esta experiencia un “nuevo pentecostés”, según la interpretación del Cardenal Juan Landázuri Ricketts en su Discurso de Clausura.¹⁰

Si Medellín fue todas estas cosas, resulta evidente su valor teológico permanente, sobre todo para las iglesias latinoamericanas y caribeñas. Hacia una fundamentación de esta relevancia innegable y “divisoria” a la vez, se dirige la atención de estas reflexiones.¹¹ En este artículo, se retoman algunas indagaciones anteriores¹² sobre esta Conferencia y se ensaya una reflexión en tres direcciones fundamentales: una memoria del acontecimiento y los documentos de Medellín, su valor permanente en el método y su cualidad de discernir los signos de los tiempos y algunas perspectivas para retomar y actualizar su legado.

1. El acontecimiento de Medellín y los Documentos Finales

1.1. El camino eclesial hacia la Conferencia de Medellín

La Segunda Conferencia se gestó durante la celebración del Concilio Vaticano II. Desde la segunda sesión conciliar en adelante, en un clima de creciente libertad, el CELAM realizó sus asambleas y numerosas sesiones de estudio en función de los debates conciliares. Fue a partir de estas reuniones que fue naciendo la convicción sobre la necesidad de un esfuerzo conjunto para encaminar la aplicación del Concilio a la vida de la Iglesia latinoamericana. La cronología de los hechos y los documentos entre 1965-1968 permite comprender cómo se fue abriendo paso la reflexión teológico-eclesial latinoamericana en un contexto marcado por diversos cambios. El hilo conductor temático ya estaba presente en la Carta Pastoral de Mons. Larraín, “Desarrollo: éxito y fracaso en América Latina” de 1964, citada de forma explícita por Pablo VI en *Populorum Progressio* en 1967 y retomada luego en el Documento Paz de Medellín: “El desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (PP

⁸ Cf. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 52. Remite a L. Gera.

⁹ S. Scatena, “De Medellín a Aparecida: la «lección» de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”, en: A. Spadaro; C. M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Mallaño, Santander, 2016, 273-293, 278. Cf. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 46.

¹⁰ J. Landázuri Ricketts, “Discurso Oficial de Clausura”, *Boletín del CELAM* 2,13 (1968) 12-13, 12.

¹¹ De hecho, se puede decir que Medellín “asumió pronto el significado de una «línea divisoria», que alimenta esperanzas o cristaliza temores”. Scatena, “De Medellín a Aparecida: la «lección» de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”, 279.

¹² Cf. V. R. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa del proceso que llevó a la temática de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150; “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en: V. R. Azcuy; C. Schickendantz; E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios, métodos*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 89-126.

87 y DM II, 1).¹³ *Populorum Progressio* representó una especie de *Gaudium et spes* para los pueblos de América Latina. Si el desarrollo integral era la meta, la pregunta fundamental era *cómo* lograrlo; así se anunciaba el asunto a discernir en esta Conferencia Episcopal.¹⁴

En cuanto a la fase de preparación, selección y reflexión de contenidos, se destacaron el impulso de las Asambleas X-XI del CELAM como camino formal, celebradas en octubre de 1966 en Mar del Plata y en noviembre de 1967 en Lima; también tuvieron su relevancia las reuniones de enero y junio de 1968, que elaboraron los textos conocidos como “Documento de Base preliminar” y “Documento de Base” respectivamente.¹⁵ No se debe relativizar el camino de las iglesias locales, que se sumó a la preparación de Medellín con su riqueza pastoral y teológica. Sin ahogar el aporte de las Conferencias Episcopales Nacionales,¹⁶ el CELAM patrocinó una serie de consultas y reuniones extraoficiales entre las que se cuentan Viamao (1965) como primer encuentro internacional de sacerdotes; Baños (1966) que trató sobre educación, apostolado de los laicos y acción social; Buga (1967) sobre la misión de las universidades católicas; Melgar (1968) sobre pastoral misionera e Itapoan (1968) que abordó el tema de pastoral social. En éstas y otras ocasiones, fueron surgiendo nombres de referencia y aportes teológicos relevantes: Manuel Larraín, Helder Câmara, Eduardo Pironio, Cándido Padín, Marcos McGrath, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Lucio Gera, José Marins, Raimundo Camuru, Cecilio de Lora y Renato Poblete.¹⁷

A poco más de un mes de comenzar la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, el 18 de julio de 1968, se firmó en Caracas la “Carta abierta de trabajadores latinoamericanos al Papa Pablo VI”, que circuló antes de su arribo en Bogotá y era un alegato a la revolución.¹⁸ La llegada de Pablo VI a Colombia y el contenido de sus discursos representaron un punto de inflexión decisivo y un catalizador en la elaboración de los documentos finales. En ellos se planteó críticamente el tema de la violencia -con registro en los medios de comunicación-, una realidad acuciante que debía ser afrontada sin perder la brújula doctrinal en un contexto difícil. La Conferencia de Medellín se realizó del 26 de agosto al 6 de septiembre y tuvo una cobertura extraordinaria de la prensa. 200 periodistas de América Latina, Estados Unidos y Europa siguieron la Conferencia paso a paso.

El corpus textual de Medellín surgió a partir de la llamada “mecánica de trabajo” de la Segunda Conferencia, que estuvo organizada en tres fases:¹⁹ en la *primera fase*,

tuvieron lugar los discursos de los tres presidentes del Celam, las ponencias de los siete obispos designados y los seminarios de reflexión sobre los temas a tratar -con los ponentes y algunos peritos-. Como introducción a las ponencias, se incluyó la presentación de una “radiografía social” del continente por Alfonso Gregory del CERIS que describió los principales aspectos de la realidad latinoamericana.²⁰ De las ponencias, resalta el aporte sobre los signos de los tiempos presentado por M. McGrath y Eduardo Pironio;²¹ en el caso de McGrath, no se puede obviar su aporte teológico en la elaboración de *Gaudium et spes*, que en este nuevo contexto enriqueció la visión de Medellín.²² Según Víctor Codina, en el tema de los pobres se destacó la ponencia de L. Proaño desde una perspectiva pastoral.²³ La *segunda fase* estuvo concentrada en el trabajo en comisiones, ordenado a elaborar los proyectos de los documentos. Por falta de tiempo no se llegaron a fundir los aportes de las comisiones en un nuevo texto, sino que se tomaron directamente como documentos finales temáticos. Finalmente, en la *tercera fase*, tuvo lugar la votación del conjunto del documento; el último día de la Conferencia se realizó la revisión final de los textos y el voto a favor de la mayoría fue aplastante. Dando una clara señal de confianza, Pablo VI permitió la publicación inmediata de los documentos antes del examen romano previsto por el reglamento y por la costumbre; esta decisión tuvo muy buena acogida, aunque en la práctica condujo a la coexistencia de diversas ediciones de las Conclusiones Finales.²⁴

1.2. Panorama sobre los Documentos Finales

Sin una pretensión exhaustiva, presento un panorama de algunos contenidos que resultaron claves en el proceso de formulación definitiva de los Documentos Finales. La opción pastoral de Medellín condujo a una lectura creyente de la realidad latinoamericana: “estamos en una nueva era histórica (que) exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar” (...) hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los «signos de nuestros tiempos»” (MM 3). *Populorum Progressio* fue señalada como el horizonte temático general y la pregunta que exigía un discernimiento fue *cómo* lograr el desarrollo integral.²⁵ En este marco surgieron los grandes temas, los debates y los textos: la pobreza, el desarrollo y la justicia, la paz y la no-violencia, la educación y la liberación.

¹³ Cf. G. Farrell, *Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1983, 131, nota 6.

¹⁴ Cf. J. Landázuri Ricketts, “Discurso Inaugural en Bogotá”, en: Medellín – Conclusiones I, 15-21, 18.

¹⁵ Una obra de referencia en este tema es S. Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, ver en especial 293-427.

¹⁶ Cf. A. Brandao Vilela, “Discurso Inaugural”, en: Medellín – Conclusiones I, 61-70, 68-69.

¹⁷ J. C. Scannone destaca cuatro de ellos como pioneros de la teología de la liberación: Gutiérrez, Segundo, Gera y Comblin en “La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, en: *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1987, 23.

¹⁸ Cf. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín”, 130ss.

¹⁹ Cf. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 48ss.

²⁰ Scatena, *In populo pauperum*, 450.

²¹ Recientemente, han sido editadas las siete ponencias que ofrecieron un panorama social y pastoral de América Latina para la Conferencia. Cf. Sección Ponencias, *Medellín XLIV*, 171 (2018) 49-246.

²² Cf. S. Arenas, “La irradiación teológica. Agenda latinoamericana de Marcos McGrath desde el Chile de los 60”, *Teología LV*, 126 (2018) 81-102, 89-100.

²³ Cf. V. Codina, “Las ponencias de Medellín”, *Medellín XLIV*, 171 (2018) 25-47. En su artículo, el autor comenta especialmente los aportes de Marcos McGrath, Leónidas Proaño y Luis Eduardo Henríquez.

²⁴ Cf. Scatena, “De Medellín a Aparecida: la «lección» de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”, 278.

²⁵ Cf. D. Hélder Câmara, “Acción no-violenta en América Latina”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 579-583, 580; G. Gutiérrez, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, en: R. Ferrara; C. M. Galli (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 445-458, 453.

• *El Documento Pobreza de la Iglesia y la realidad teológica de los pobres*. El 23 de Agosto de 1968, día del desarrollo, Pablo VI pronunció el “Discurso a los campesinos” en Bogotá, asumiendo el compromiso por defender su causa y denunciar las injustas desigualdades, afirmaba la *eminente dignidad de los pobres* y los reconocía como “sacramento de Cristo”, en referencia a un sermón de Bossuet del siglo XVII.²⁶ De este modo, asumía la perspectiva teológica presentada por el Concilio Vaticano II en *Lumen Gentium* 8c y su modo peculiar de hablar de los pobres en relación con el misterio de Cristo; al mismo tiempo, anunciaba la recepción “creativa y crítica” de Medellín al asumir las perspectivas del Grupo Iglesia de los pobres en el Documento XIV dedicado a la Pobreza de la Iglesia.²⁷ La influencia espiritual y profética del movimiento de renovación conciliar que asumía el lugar de los pobres en el misterio de Cristo y la Iglesia resulta evidente y a la vez emerge con claridad la fuerza eclesiológica de este documento, que contó con Gustavo Gutiérrez en su redacción.

• *El Documento Paz y el desarrollo como nuevo nombre de la paz* (PP 87). El Documento Paz se abre con esta cita clave de *Populorum Progressio*: “si el desarrollo es el nuevo nombre de la paz, el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La situación de injusticia representa una amenaza contra la paz, en las diversas formas de marginalidad, desigualdad, frustración y presión, tanto en el ámbito del colonialismo interno como externo y entre los países de la región (II, 2-13). La injusticia significa la negación de la paz (II, 14) y exige afrontar la violencia que genera: “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (II, 15). La paz, para no ser ilusoria, requiere “crear un orden social justo” y “es una tarea eminentemente cristiana” (II, 20); la paz significa una respuesta a la “tentación de la violencia” (PP 30; MD II, 16) y un compromiso activo de construcción de la justicia, lo que muestra la inseparabilidad de este documento con el primero dedicado a Justicia: *la miseria que margina a grandes grupos humanos es una injusticia que clama al cielo* (cf. DM I, 1). El punto dilemático, en la Segunda Conferencia, fue el relativo a la “insurrección revolucionaria” (PP 31), que Pablo VI omitió en sus discursos al mismo tiempo que condenó la violencia y la revolución sin distinguirlas. Por su parte, el Documento Paz diferenció entre la “violencia institucionalizada” y la reacción ante ella como “tentación de la violencia” comprometiéndose con la paz (DM II, 16).²⁸

• *Del desarrollo de los pueblos a su liberación*. En América Latina, se empezó a utilizar la noción de “liberación” desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político.²⁹ Cuando el “Mensaje de los obispos del Tercer Mundo” (1966) y los Documentos Finales de Medellín (1968) usaron el concepto en sentido político –liberación de la estructura del

dominio neocolonial–, la cuestión quedó definitivamente planteada.³⁰ El paso de una teología *del desarrollo* a una teología *de la liberación*, en la fase preparatoria, debe referirse a la XI Asamblea del CELAM en Lima (1967) y muy probablemente a la presencia de Gustavo Gutiérrez en esa reunión.³¹ El fervor revolucionario en América Latina era innegable y el lenguaje no estaba del todo clarificado; sólo lentamente y sobre todo a partir de los acontecimientos de Bogotá y Medellín, entre fines de agosto y principios de septiembre de 1968, se fue encontrando la expresión adecuada y la claridad doctrinal para ese momento histórico.³² La Conferencia de Medellín asumió el tema y el lenguaje liberacionista, aunque estos coexistieron con las ideas del desarrollo (cf. DM I, 4; X, 2; XIV, 2). Se podría decir que más allá del lenguaje que fue necesariamente de transición, la Segunda Conferencia asumió e impulsó “una liberación integral de los pueblos más pobres”.³³

Antes de concluir esta panorámica de los Documentos Finales de la Segunda Conferencia, resulta oportuno señalar algunas lagunas o vacíos en la recepción realizada, que por ser “selectiva” es también inacabada.³⁴ No se encuentra en Medellín un documento correlativo a la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, aunque los textos finales incorporan algunos elementos de fundamentación bíblica de los temas. También faltan los correspondientes correlatos de los decretos *Christus Dominus* sobre el oficio pastoral de los obispos, *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia y *Unitatis redintegratio* sobre los principios católicos acerca del ecumenismo. Como observa J. O. Beozzo, estas ausencias no deben conducir al juicio apresurado acerca de su olvido, ya que ellos están presentes en el espíritu del acontecimiento y en algunas de sus orientaciones. De hecho, la presencia de un grupo de cristianos de otras denominaciones como *observadores* de la Conferencia expresó –por ejemplo– una apertura muy novedosa desde el punto de vista ecuménico.³⁵

2. Significado teológico permanente de Medellín

Con un título semejante al de esta sección, Karl Rahner se refirió a la actualidad del Concilio Vaticano II resumiéndolo en sus líneas fundamentales.³⁶ La temática de Medellín, sobre todo en algunos de sus documentos como Justicia, Paz y Pobreza, marcó sin

²⁶ La fórmula utilizada por Pablo VI expresa relación con el misterio eucarístico; resulta notable el enfoque teológico de su discurso en un contexto social. Cf. Scatena, *In populo pauperum*, 431; V. R. Azcuy, “La eminente dignidad de los pobres. Actualidad de lo antiguo”, *Nuevo Mundo* 51 (1996) 3-12.

²⁷ Cf. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 7.

²⁸ Cf. P. Bigo, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio” - Bogotá- Medellín)”, *Mensaje XVII*, 174 (1968) 574-578, 577.

²⁹ Paulo Freire lo utiliza como fundamento del método: concientización es correlativa a liberación.

³⁰ Cf. E. Dussel, “Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina”, *Nuevo Mundo* 2 (1971) 187-204, 198.

³¹ Gustavo Gutiérrez recién explicitó el sentido político de la liberación en un trabajo titulado “Hacia una teología de la liberación” aparecido en el Servicio de Documentación de la JESI (Montevideo 1969).

³² Cf. L. Gera, “Evangelización y promoción humana”, en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007, 297-364.

³³ Cf. Galli, “La actualidad del «pequeño concilio» de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana”, 13. Sobre este punto, ver también R. Luciani, “Medellín 50 años después. Del desarrollo a la liberación (I-II)”, *Teología* 125 (2018) 121-138 y 43-62.

³⁴ Cf. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, 9-10.

³⁵ Cf. Schickendantz, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 47.

³⁶ Cf. K. Rahner, “Significado permanente del Vaticano II”, *Selecciones de Teología* 31 (1992) 31-39.

duda el rumbo e incluso la identidad de la Iglesia católica en América Latina y el Caribe. En este sentido, las causas de justicia, promoción humana y liberación se encuentran germinalmente en los textos y el espíritu del “pequeño concilio de Medellín”. Pero es justo también reconocer que el valor teológico de esta Conferencia puede comprenderse en relación con el método inductivo que ella propone, siguiendo los pasos de *Gaudium et spes*.³⁷

2.1. Novedad en el método teológico

La historia del debate en torno a la constitución pastoral *Gaudium et spes* muestra la dificultad real de reconocer un método histórico nuevo en teología, como lo muestran las dudas sobre la viabilidad de este documento hasta las semanas finales del Concilio.³⁸ Ya desde su nombre, la *constitutio pastoralis* indicaba la pretensión de una nueva forma de hacer teología, la audacia de un salto cualitativo en la manera de proceder para comunicar la novedad evangélica y los principios doctrinales. La novedad de esta propuesta teológica encuentra un punto de concentración particular en la “teología de los signos de los tiempos”, cuya fórmula expresiva *signa temporum* sólo logra entrar una vez en todo el texto de la constitución en GS 4, si bien su alusión está presente en GS 11 y 44. La teología de los signos de los tiempos se entiende como una teología de la historia y a su vez la historia deja de ser meramente un *locus theologicus alienii* para pasar a ser un lugar propio y ámbito imprescindible dentro del cual los otros lugares teológicos pueden ser comprendidos.³⁹

Para la opción por esta perspectiva metódica en Medellín, sin duda fueron decisivas las orientaciones aportadas en la reunión que elaboró el Documento de Base (DB) para esta conferencia. El antecedente fue el Documento de Base Preliminar (DBp) del CELAM, de Enero 1968, en el cual obispos y expertos se reunieron para retomar la reunión de Lima y elaboraron un documento con tres partes correspondientes a la Realidad latinoamericana (primera parte), Reflexión teológica (segunda parte) y Prioridades pastorales (tercera parte).⁴⁰ El DBp fue enviado a los diversos episcopados como consulta a la espera de recibir aportes y con él se adjuntaron cinco anexos para facilitar su estudio. El Documento de Base (DB), de Junio 1968, se redactó con la intención de recoger las observaciones que enviaron las Conferencias Episcopales. No presentó grandes diferencias con respecto al documento anterior, pero sí logró una mayor cualidad teológica. Mantuvo la estructura de tres partes y definió cuatro orientaciones que fueron asumidas en la Conferencia de Medellín:⁴¹

1) adopción del método pastoral sugerido en *Gaudium et Spes* 4;

- 2) incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia” en el análisis de la realidad;
- 3) apreciación de la situación de injusticia como indignante ética y teológicamente;
- 4) fuerte preocupación por una pastoral que respondiera a los “signos de los tiempos”.

Siguiendo las perspectivas pastorales del Vaticano II, Medellín optó por el método pastoral de lectura de los signos de los tiempos para orientar la tarea de la Iglesia en América Latina; en este sentido, Silvia Scatena habla de la “consagración de un método” y Carlos Schickendantz lo explicita como “un enfoque empírico-teológico”.⁴² En los Documentos Finales, se afirma que la “evangelización debe estar en relación con los «signos de los tiempos», no puede ser atemporal ni histórica” (DM VII, 13); se habla de “una pedagogía basada en el discernimiento de los signos de los tiempos en la trama de los acontecimientos” (DM X, 13). En los textos, las categorías teológicas “aspiraciones” (humanas) y “tarea” (eclesial), “parecen *dependen* de la expresión «signos de los tiempos», *condensarse* en la de «liberación» y *multiplicarse* en otras tantas que, abarcando los campos de la antropología, la cristología y la moral, dan relieve a los nuevos aspectos en que el hombre latinoamericano debe hoy pensar y vivir su existencia cristiana”.⁴³ Como señaló Eduardo Pironio, los signos de los tiempos en América Latina deben interpretarse en un horizonte salvífico, en la doble perspectiva de una esperanza fundamental a ser reafirmada y una real situación de pecado a ser vencida.⁴⁴ Desde la perspectiva metódica, Marcos McGrath comprende la propuesta de Medellín en el camino nuevo abierto por *Gaudium et spes*; se trata de la aplicación y fundamentación de *un modo de proceder* -vinculado al método ver-juzgar-obrar- que ha sido clave en los procesos eclesiales del continente.⁴⁵

2.2. Una puesta en práctica: el discernimiento de la violencia y la paz

¿Cómo se planteó el discernimiento de los signos de los tiempos en la Segunda Conferencia? Para Pablo VI, el mayor signo que interpelaba a la Iglesia del Concilio era la transformación del mundo contemporáneo, con sus notas de transición, perplejidad, contradicción y angustia. Bajo su orientación, la Conferencia de Medellín, se propuso en 1968 el tema de *la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II*: “América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo” (MI 4). McGrath señaló en su ponencia: “cualquiera diría, a primera vista, que el gran signo de los tiempos en nuestro continente es la preocupación por el desarrollo; y tendría razón. Pero este es un signo compuesto, resultado de los otros que hemos señalado

³⁷ Cf. Beozzo, “Medellín: inspiração e raízes”, *RELat* 202, 3-4.

³⁸ Cf. C. Schickendantz, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en: Azcuy; Schickendantz; Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 53-87, 54ss.

³⁹ Cf. Schickendantz, “Una elipse con dos focos”, 73. El autor cita a Marie-Dominique Chenu.

⁴⁰ El CELAM publicó una síntesis del DBp a modo de ayuda para quienes ya poseían el Documento y como información genérica para el público, mientras se daba tiempo a la divulgación del documento definitivo.

⁴¹ Según Scatena, el trabajo de esta reunión del CELAM fue coordinado por Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo, cf. *In populo pauperum*, 400.

⁴² Scatena, *In populo pauperum*, 476ss; C. Schickendantz, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58/4 (2017) 421-445. El autor referencia a J. O. Beozzo.

⁴³ E. Brianesco, “Medellín: Un caso de teología y pastoral”, *Teología* 15-16 (1969) 189-227, 200.

⁴⁴ Cf. E. Pironio, “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos en América Latina”, *Teología* 13 (1968) 135-152, 138.

⁴⁵ Cf. M. McGrath, “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, *Criterio* 1543 (1968) 134-137; Schickendantz, “Un enfoque empírico-teológico”, 422ss.

[el cambio, la valorización de lo personal y lo temporal y el enfoque mundial] y solo comprensible a la luz de ellos”.⁴⁶ Medellín afirmó el orden social como lugar donde se expresan los signos de los tiempos y la necesidad de reflexión continua sobre la realidad para poder leerlos (cf. DM VII, 13; XI, 26).

La presencia de Pablo VI en Bogotá para la Conferencia de Medellín representó un firme llamado a rechazar la tentación de la violencia como respuesta a la injusticia: en sus cuatro alusiones sobre el tema, pidió a los sacerdotes transformar las angustias del pueblo en energía pacífica, exhortó a los campesinos a no poner la confianza en la violencia ni en la revolución, declaró que la violencia “no es evangélica ni cristiana” y afirmó de forma programática que “ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad”.⁴⁷ En su Discurso Inaugural a Medellín, Mons. Brandao, Presidente del CELAM, amplió el análisis al afirmar que no se debía aceptar ni la violencia armada ni la “violencia pasiva” sufrida por las víctimas.⁴⁸ En los discursos que abrieron la Conferencia, de este modo, se manifestó con claridad que el tema de fondo era la preocupación por la violencia.⁴⁹ El Documento Paz afirmó que “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” y exhortó “a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina” (DM II, 15). Los obispos denunciaron que la injusticia conspira contra la paz y hace nacer la “tentación de la violencia” y exhortaron a todos los miembros del pueblo cristiano a asumir la “promoción de la paz” (DM II, 1.16). En la fase preparatoria de Medellín, se hablaba de dos violencias: una radical, interpretada como injusticia y otra derivada, entendida como resistencia frente a la violencia que se opone a la dignidad humana.⁵⁰ Ya en su encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI había tratado sobre esta segunda forma de la violencia en relación explícita con la enseñanza tradicional admitiendo la *insurrección revolucionaria*, que literalmente significa levantamientos y sediciones, solo en circunstancias excepcionales de tiranía evidente o prolongada. La violencia fuera de estas condiciones estrictas y de forma permanente constituye una tentación y es siempre un mal. En el contexto latinoamericano, Dom Hélder Câmara promovió la “acción no-violenta” para alcanzar la justicia, propuso arrancar de la violencia a las personas cuya paciencia encuentra un límite; presionar de forma legítima y democrática; proceder a la acción no-violenta para no quedar en la vaguedad.⁵¹ Respondiendo al *cómo*, Dom Hélder afirmó que “para liberarnos de la violencia instalada, sin recurso de violencia armada, sólo basta la acción positiva, audaz,

⁴⁶ M. McGrath, “Los signos de los tiempos en América Latina hoy”, en: Medellín – Conclusiones I, 73-100, 97.

⁴⁷ Cf. Pablo VI, *Discursos y Alocuciones en el Congreso Eucarístico*, Bogotá, Paulinas, 1968, 20-26.

⁴⁸ Brandao Vilela, “Discurso Inaugural en Medellín”, 64.

⁴⁹ Cf. Scatena, *In populo pauperum*, 374ss; H. Parada C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, Santiago, Secretaría de Estudios de I.S.A.L., 1973, 51ss; Mejía, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, 652.

⁵⁰ Cf. I. Ellacuría, “Violencia y cruz”, en: IV Semana de Teología- Universidad de Deusto, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Buenos Aires/Bilbao, Guadalupe/ Mensajero, 1969, 259-307, 263s.

⁵¹ Cf. D. Hélder Câmara, “Injusticia a escala mundial” [conferencia en Montreal (Canadá), del 26-29 de mayo de 1968], en: *Para llegar a tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1971, 13-23, 17.

dinámica y eficaz de la no-violencia”.⁵²

Los teólogos afirmaron que, entre los Documentos Finales, el Documento Paz fue “el más contundente de todos”, porque en él “se hace un diagnóstico extremadamente osado de la situación social del continente”.⁵³ Es el documento “que revela un análisis más global y al mismo tiempo más estructural de la realidad” y “que ofrece la fundamentación teológica más seria”;⁵⁴ cabe recordar que Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo acompañaron como peritos la redacción de este documento. En consonancia con *Populorum Progressio*, el Documento Paz asocia la paz al desarrollo de los pueblos y agrega que “el subdesarrollo, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (MD II, 1). La lectura de los tiempos suponía denunciar la injusticia, que era una amenaza contra la paz y afrontar esta violencia haciendo un llamamiento a los responsables (cf. II, 2-13.17).⁵⁵ La paz, para no ser ilusoria, exigía “crear un orden social justo” (II, 20), porque la paz es “obra de la justicia” (GS 77).

3. La tarea de recuperar y proseguir el legado de Medellín

¿Cuáles son los retos actuales a partir del legado de Medellín?, ¿qué signos de los tiempos se hace prioritario interpretar en fidelidad al método pastoral asumido en la Segunda Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe? Después de 50 años, se plantea la tarea de retomar y actualizar el camino abierto por este *pequeño concilio* que contribuyó especialmente a dar un rostro y una fisonomía propia a la Iglesia de la región. ¿Cómo delimitar un tema semejante, todavía no del todo discernido? Sin pretensión de agotar el interrogante sino más bien de introducirlo, me propongo señalar cuatro núcleos que podrían expresar -al menos en parte- el valor de Medellín para nuestro tiempo. Los dos primeros señalan sobre todo la continuidad con sus *raíces e inspiraciones*, mientras que los otros dos representan más bien la novedad de los nuevos desafíos emergentes.

3.1. La lectura teocéntrica y etnográfica de los pobres y la pobreza

Desde el Documento XIV de Medellín consagrado a la Pobreza de la Iglesia y bajo la inspiración del Pacto de las Caracumbas al finalizar el Concilio Vaticano II, se fue marcando y consolidando una llamada al seguimiento de Cristo pobre y crucificado a través de su compromiso con los más necesitados de esta historia.⁵⁶ Diversos teólogos latinoamericanos han visto en esta “Iglesia de los pobres” una señal de la recepción fiel del

⁵² Hélder Câmara, “Acción no-violenta en América Latina”, 580-581.

⁵³ C. Boff, “La originalidad histórica de Medellín”, 8-9. Disponible en línea: <http://servicioskoinonia.org/re101/203.htm> [consulta: 02.11.18].

⁵⁴ R. Antoncich, “El Tema de la liberación en Medellín y el Sínodo de 1974”, *Medellín* II, 1 (1976) 6-35, 26.

⁵⁵ Cf. L. Gera, “Teología de los procesos históricos y de la vida de las personas”, en: en: V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología UCA, 2007, 869-890, 888s.

⁵⁶ Cf. Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos”, 100-106.

Vaticano II; el magisterio pontificio actual confirma esta orientación, como puede verse en el capítulo IV de la exhortación pastoral *Evangelii gaudium*, dedicado a la dimensión social del evangelio.

Mirando hacia el futuro, se podrían mencionar dos perspectivas para seguir andando: primero, la reafirmación de una comprensión teológica y teocéntrica de la opción preferencial por los pobres, porque ella siempre requiere de una fundamentación y exposición renovada, destacando el parentesco misterioso entre Cristo y los pobres; segundo, una lectura teológica e interdisciplinaria de los pobres y la pobreza, con los aportes del método cualitativo, ya que las experiencias de las personas pobres y los relatos de vida en situaciones de pobreza piden ser escuchados con atención por los cristianos para comprender mejor el evangelio.⁵⁷

Una mirada teológica y teocéntrica de la opción preferencial por los pobres no es un tema nuevo, sino que fue recibiendo distintos ensayos de formulación y explicación por parte de teólogos y teólogas, pastores y laicos, consagrados y consagradas a lo largo de más de cinco décadas. El magisterio de Francisco, sobre todo en *Evangelii gaudium*, continúa esta tarea manifestando un nuevo énfasis en su preocupación pastoral por las periferias.

La lectura teológica etnográfica de los pobres y la pobreza, si bien existen diversos intentos particulares en esta dirección,⁵⁸ siempre merece ser impulsada, continuada y profundizada por cuanto la escucha de quienes sufren no representa una tarea ocasional y suplementaria sino un camino preferente y permanente de santificación y evangelización del pueblo fiel de Dios. El método cualitativo o etnográfico propio de las ciencias sociales, asumido en las prácticas teológicas, puede representar un valioso aporte para la vida eclesial y académica por recuperar el testimonio de quienes viven en condiciones de pobreza y exclusión.

3.2. La perspectiva de religiosidad/espiritualidad popular como lugar teológico

El Documento VI de Medellín, dedicado a Pastoral Popular, fue una semilla que todavía hoy sigue dando fruto, en especial en el actual proceso de crisis y recomposición religiosa. En él se visibilizan los primeros frutos reflexivos de la Comisión Episcopal para la Pastoral (COEPAL) por medio de Eduardo Pironio y de Lucio Gera, siendo este perito en la Conferencia y luego reconocido como principal exponente de la teología argentina del pueblo.⁵⁹ Gracias a estos aportes, con el tiempo se llega a valorar y afirmar la *religión popular* entre los medios de la evangelización. En Medellín, la Iglesia se planteaba el reto de llegar ser realmente universal o convertirse en una secta, conforme aceptara o no el desafío de asumir la evangelización de la “religiosidad popular”. Por su parte, el episcopado

⁵⁷ Cf. V. R. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 2014, en especial 35-71, 73-115; *Teología urbana. Prácticas de espiritualidad popular*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2018, 12.

⁵⁸ Cf. A. L. Suárez (dir.), *Creer en las Villas. Devociones y prácticas religiosas en los Barrios Precarios de la ciudad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2015.

⁵⁹ Cf. V. R. Azcuy, “Lucio Gera, un teólogo de Medellín”, *Teología LV*, 126 (2018) 103-131.

argentino realizó una recepción original y única de Medellín, sobre todo en su propuesta de pastoral popular en el Documento de San Miguel: la pastoral de la Iglesia no sólo debe dirigirse al pueblo sino hacerse *desde* el pueblo, vale decir, asumiendo el aporte que su religiosidad puede darle, ya que en su religión los pueblos han conservado su fe.⁶⁰ Este tema siguió evolucionando gracias al impulso de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* sobre la “piedad popular”, al desarrollo teológico-magisterial del Documento de Puebla y recientemente con la exhortación pastoral *Evangelii gaudium* (III). En *Evangelii nuntiandi* se propuso que “cuando [la religiosidad popular] está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe” (EN 48). En este contexto, el texto de Gera “Pueblo, religión del pueblo y cultura” (1977) podría considerarse un escrito emblemático en esta perspectiva.⁶¹

La inquietud por estos temas vuelve en la V Conferencia de Aparecida, esta vez probablemente más vinculada a los aportes de Rafael Tello, Víctor Fernández y Jorge Seibold, otros referentes de la teología de la pastoral popular. La mayor novedad está en reconocer que la religión popular es expresión de una *espiritualidad popular*, por su contenido teologal; incluso en uno de sus párrafos, el documento final de Aparecida la llama “mística popular”. Con anterioridad, Jorge Seibold había escrito uno de sus primeros trabajos sobre “la mística de los humildes”, en el cual postulaba la religiosidad popular como “espiritualidad devocional” y admitía en ella la presencia del elemento “místico”.⁶²

Francisco realiza una nueva contribución en *Evangelii gaudium* al proponer la piedad popular como “un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126). Esta indicación ha de entenderse en el horizonte de un vínculo estrecho entre liberación y cultura, como lo ha recordado Omar Albado.⁶³

3.3. El reto de una explicitación: la perspectiva de las mujeres/de género

Medellín no tuvo en cuenta esta temática de manera propia o específica, aunque hubo alguna que otra referencia breve en los Documentos Conclusivos como la que aparece en el Documento Justicia: “la mujer, su igualdad de derecho y de hecho con el hombre” (MD I, 1). Sin embargo, no debe pasarse por alto la presencia de algunas mujeres entre los peritos de la Conferencia: así, por ejemplo entre los laicos, la argentina Margarita Moyano,

⁶⁰ Cf. G. Farrell; J. Gentico; L. Gera y otros, *Comentario a la exhortación apostólica de su santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, Patria Grande, 1978, 109.

⁶¹ Cf. L. Gera, *Teología argentina del pueblo*. Introducción y notas de V. R. Azcuy, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, 271-316.

⁶² Cf. J. Seibold, “La mística de los humildes”, en: Grupo Gerardo Farrell, *Crisis y reconstrucción. Aportes desde el pensamiento social de la iglesia. Dimensión social y ético-cultural*, Buenos Aires, San Pablo, 2003, 115-157.

⁶³ Cf. O. Albado, “Liberación y cultura. El impulso de Medellín y la recepción de la teología argentina”, *Teología* 126 (2018) 133-143, 136ss.

secretaria de la Federación mundial de la Juventud Femenina Católica, en la comisión Paz y sobre todo Marina Bandeira, quien trabajó en la comisión sobre educación.⁶⁴ De todos modos, esta novedad pasó prácticamente inadvertida, aunque llegó a ser suficiente como para impulsar el planteo de algunas relaciones entre el tema de la liberación –emergente en los Documentos Finales– y la situación de las mujeres. El magisterio episcopal latinoamericano se fue haciendo eco –muy lentamente– de algunos avances; una expresión del costo implicado en la apertura de nuevos caminos se manifiesta en la única nota al pie que aparece en todo el documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla, para aclarar con respecto a la opción preferencial por los pobres que *la mujer pobre es doblemente oprimida*. La entrada del tema se hace más patente y explícita en las IV y V Conferencias de Santo Domingo y Aparecida. Se puede observar una creciente transversalización de las cuestiones relacionadas con las mujeres y la perspectiva de género en el magisterio, aunque la avanzada se da más claramente en el ámbito académico.⁶⁵

En la producción teológica, se fue visibilizando un desarrollo creciente de teologías hechas por mujeres en América Latina y el Caribe.⁶⁶ La relectura hecha por María Pilar Aquino sobre Medellín como cauce de liberación que alcanza la realidad de las mujeres muestra cómo se fue entendiendo esta prioridad en la conciencia de esta Iglesia continental.⁶⁷ La autora entiende que existe *un legado de Medellín en el proceso teológico feminista*, tal como otros autores y autoras han sabido descubrir el talante salvífico liberador del feminismo teológico. Con la irrupción de esta nueva perspectiva, la epistemología feminista y los estudios de género en el ámbito de las ciencias, se fue planteando un reto a la teología en relación con la dignidad humana de las mujeres. La irrupción de estas en el ámbito teológico en las últimas décadas dio lugar a un florecimiento de nuevos temas, interrogantes, críticas y propuestas.⁶⁸ Las experiencias de vida y las perspectivas de las mujeres han operado, de hecho, como un *nuevo lugar hermenéutico* para la teología y la vida práctica de las iglesias cristianas. Con el avance de los mencionados estudios, la teología contemporánea en sus diversas corrientes ha encontrado un conjunto de cuerpos teóricos que dinamizaron su reflexión y posibilitaron importantes replanteos. Este progreso conceptual, discursivo y metodológico, que podría entenderse como parte de un *feminismo inclusivo*, constituye una buena noticia porque se orienta a promover una vida digna para las mujeres y para toda criatura. Su propuesta consiste en un camino de transformación humana que incluye a mujeres y varones, una teología responsable de impulsar un conjunto coordinado

⁶⁴ Cf. Scatena, *In populo pauperum*, 465-466.

⁶⁵ Este artículo de O. C. Vélez Caro puede ilustrar la consolidación de la temática y su vínculo con temas de justicia y pobreza: "Las periferias geográficas y existenciales: desafíos para la teología", en: L. Aranguren Gonzalo, F. Palazzi (eds.), *Desafíos de una Teología iberoamericana inculturada en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*, Boston, Massachusetts, Convivium Press, 2017, 318-331.

⁶⁶ Cf. V. R. Azcuy; C. Lértora Mendoza; M. García Bachmann (coord.), *Estudios de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires 2009; N. Bedford; M. Strizzi (eds.), *El mundo palpita*, Buenos Aires 2006.

⁶⁷ Cf. M. P. Aquino, "La visión liberadora de Medellín en la teología feminista", *Alternativos* 16/17 (2000) 141-172; el artículo aplica el tema de liberación a la situación de las mujeres.

⁶⁸ Cf. V. R. Azcuy; N. Bedford; M. García Bachmann, *Teología feminista a tres voces*, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, 2016.

de ideas y un plan práctico de acción, a partir de una conciencia crítica de las mujeres en un sistema sociocultural androcéntrico que oprime a mujeres y deshumaniza a los varones.

Una mirada retrospectiva permite decir que la teología feminista en nuestro contexto se ha nutrido de una doble fuente: las teologías de la liberación –nacidas en los años del acontecimiento de Medellín– y el impacto de los escritos y las voces de otras teólogas, sobre todo norteamericanas y europeas. En el marco del movimiento global de la liberación, las voces de las mujeres han ayudado a despertar en la conciencia de las iglesias cristianas una "irrupción dentro de la irrupción":⁶⁹ si en una primera etapa tuvo lugar la irrupción de los pobres en la conciencia eclesial, luego comenzó a darse la irrupción de las mujeres en la Iglesia y en la teología como un eco de su despertar social. En el contexto teológico latinoamericano, las olas globales se entrecruzan: el feminismo y la liberación a mediados de la década del ochenta y más tarde, en menor medida, la ecología y los derechos humanos. Una memoria profética de Medellín no puede eludir la central cuestión de las mujeres en la Iglesia y la sociedad, por ser este un "signo permanente de los tiempos".⁷⁰

3.4. Otra perspectiva amplificadora: el cuidado de la casa común

Otro gran reto emergente es la crisis del cambio climático, que plantea enormes desafíos para asegurar la vida humana en nuestro planeta en las próximas décadas y siglos. En nuestro tiempo, existe una nueva conciencia ecológica y la gravedad de la crisis medioambiental difícilmente se podría discutir.⁷¹ Una reflexión ética ayuda a mostrar la relación entre el problema ecológico y la justicia social; la pregunta que se plantea es cómo respetar el derecho a la vida de todo individuo sin cuidar el entorno humano que lo hace posible. Se trata, en última instancia del derecho a la vida de las generaciones futuras, de la solidaridad intergeneracional, porque este derecho se extiende a aquellos que vivirán en el futuro.⁷²

Además de las soluciones técnicas y la voluntad política necesaria –sobre todo en vistas de los acuerdos mundiales–, se observa la prioridad de un cambio cultural, de mentalidad y estilo de vida. En este sentido, se parte de dos supuestos: que la solución del problema ecológico vendrá de unir la justicia y la ecología y que una cultura ecológica requiere de valores profundamente humanos para su creación. Cabe destacarse la necesidad de una conciencia de la *interdependencia*, promotora de una ética de la compasión universal que impulse que todos los seres vivos puedan vivir con dignidad. El Informe del PNUD 2007-2008 señala el rol positivo de las tradiciones religiosas puesto que ellas

⁶⁹ M. A. Oduyoye, "Reflections from a Third World Woman's Perspective: Women's Experience and Liberation Theologies", en: U. King (ed.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, Maryknoll, New York 1994, 23-34, 24.

⁷⁰ M. Eckholt, "La cuestión de las mujeres como signo permanente de los tiempos. Legado y misión del Concilio Vaticano II", *Proyecto* 63-64 (2013) 11-28.

⁷¹ Cf. J. Carrera, *El problema ecológico: una cuestión de justicia*. Colección Cuadernos Cristianismo i Justicia N.º 161, Junio 2009.

⁷² Cf. Carrera, *El problema ecológico: una cuestión de justicia*, 19ss.

“comparten valores como la justicia intergeneracional, la responsabilidad compartida por el medio ambiente y la preocupación por los más vulnerables”,⁷³ lo cual las hace capaces de actuar como agentes de cambio.

La reciente encíclica de Francisco *Laudato si'* retoma precisamente la cuestión ecológica y lo hace vinculándola a la cuestión social: “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza” (LS 139). Surge así el concepto de “ecología integral” como expresión de una integración entre los derechos sociales con los derechos del medioambiente y los derechos de las minorías culturales. La noción de la *ecología integral* asume la pobreza y el cuidado de la naturaleza e incluye la ecología humana que es inseparable de la noción clásica de “bien común”, “principio que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS 156).⁷⁴ En este horizonte, también surgen nuevas búsquedas en la espiritualidad: “una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política” que enlaza lo social y lo ecológico⁷⁵ y “la espiritualidad profética de la resistencia y la no-violencia”, que articula la dimensión de los pueblos originarios, la ecológica y de género: “esa dimensión ecológica de la paz que parte de la conciencia de sacralidad de la madre tierra y del destino común de los bienes de la creación es la que asumen las mujeres”.⁷⁶

4. Reflexiones finales

Al cumplirse 50 años desde Medellín y hacer memoria del acontecimiento y sus textos, se replantea aquella pregunta fundamental del Vaticano II: Iglesia de América Latina y del Caribe ¿qué dices de ti misma? Medio siglo de recepción y caminar eclesial continental bien merece un balance detenido, en todas las formas posibles, como se ha intentado a lo largo de este año conmemorativo a través de diversos congresos, jornadas y actividades. La reflexión debe continuar y enriquecerse por medio de diversas prácticas sinodales, integrándose con mayor decisión la participación de laicos y laicas en los debates eclesiales.⁷⁷

Medellín representa un punto de partida ineludible para la profundizar la identidad de la Iglesia latinoamericana y caribeña. La fuerza de sus *raíces e inspiraciones* sigue

⁷³ Carrera, *El problema ecológico: una cuestión de justicia*, 23-24.

⁷⁴ Cf. J. Carrera i Carrera; Lorenc Puig, *Hacia una ecología integral*. Colección Cuadernos Cristianisme i Justícia N.º 202, enero 2017, 22ss.

⁷⁵ Cf. G. Rosolino, “Una mística de ojos abiertos como espiritualidad ecológico-política”, en: Sociedad argentina de Teología (ed.), *¿Dónde estás? Ser humanos en este mundo*. Teología, humanidad y cosmos, Buenos Aires, Ágape Libros, 2018, 427-438, 436ss.

⁷⁶ Cf. G. Céspedes, “Espiritualidad profética de la resistencia y la no-violencia en las luchas de las mujeres de Guatemala”, en: V. R. Azcuy; M. Eckholt; M. M. Mazzini (eds.), *Espacios de Paz. Lectura intercultural de un signo de estos tiempos*, Buenos Aires, Ágape Libros, 2018, 201-213, 205.

⁷⁷ Cf. Scatena, “De Medellín a Aparecida: la «lección» de una experiencia regional para una búsqueda de formas y estilos de colegialidad efectiva”, 290-293.

movilizando iniciativas de seguimiento, servicio y martirio en estas nuestras iglesias. Está pendiente una elucidación en profundidad de la espiritualidad que animó el acontecimiento; el Pacto de las Catacumbas con su germinal opción por los pobres señala hacia esa fuente. El testimonio de coraje y generosidad manifestado en los mártires de Latinoamérica puede servir de brújula al momento de preguntarnos cómo se ha puesto en práctica la lectura de los signos de los tiempos y el compromiso teologal en la vida histórica concreta. La eficacia del método pastoral que vertebró a Medellín se ha de considerar necesariamente en la acción.

50 años después, las preguntas que se imponen son *qué queda y qué sigue*. Se trata de repensar las demarcaciones fundamentales recibidas de Medellín para ponerlas en valor. Sin duda, la opción preferencial por los pobres, en una región anti-ejemplar a causa de la desigualdad. Así también el compromiso en la construcción de la paz, la no-violencia y la pacificación, ya que la violencia directa, estructural y cultural, sigue atravesando el presente.⁷⁸ Y ¿qué viene ahora? Todo parece indicar que se está dando una ampliación del marco de referencia para discernir los signos de los tiempos, un llamado a integrar la cuestión de género y la problemática medioambiental entre los nuevos desafíos actuales.

Fecha de recepción: 15 de mayo 2018

Fecha de aceptación: 2 de julio 2018

⁷⁸ Cf. V. R. Azcuy, “Perspectivas sobre la paz y la pacificación. Apuntes para discernir un signo de estos tiempos”, en: Azcuy; Eckholt; Mazzini (eds.), *Espacios de Paz*, 35-47, 40ss.