

Medellín: de la socialidad mancomunada a la dimensión pastoral del Pueblo de Dios

Medellín: from the joint sociability to the pastoral dimension of the People of God

Rafael Luciani

Universidad Católica Andrés Bello (Venezuela); Boston College (Estados Unidos)

Resumen

Una lectura fragmentada del Documento Conclusivo de Medellín no permite captar la lógica transversal que lo dota de unidad y sentido. La novedad del texto se puede apreciar en el uso de categorías como liberación y procesos de personalización entendidas como inherentes a la propia acción evangelizadora de la Iglesia: así se ve en la historia de la salvación en tanto obra de liberación de toda servidumbre (*Introducción 4*), la liberación como anticipo de la redención de Cristo (*Educación 9*), la Iglesia como signo de liberación y evangelización a través de la promoción humana (*Pobreza de la Iglesia 11*). Se establece una unión connatural entre la identidad y la misión eclesial como Pueblo de Dios, su acción y presencia pastoral en medio del mundo, y la vivencia de una soteriología histórica y relacional que inaugura un nuevo modo de ser Iglesia. Es así como se propone una visión de Iglesia que ha de integrar a los distintos actores sociales y religiosos en un esfuerzo mancomunado capaz de impulsar procesos de socialidad que colaboren con la reconstitución de los tejidos socioculturales de los pueblos.

Abstract

A fragmented reading of the Conclusive Document of Medellín does not allow us to grasp the transversal logic that gives it unity and meaning. The novelty of the text can be seen in the use of categories as liberation and personalization processes understood as inherent in the Church's own evangelizing action: this is seen in the history of salvation as a work of liberation from all servitude (*Introduction 4*), liberation as an advance of the redemption of Christ (*Education 9*), the Church as a sign of liberation and evangelization through human promotion (*Church Poverty 11*). It establishes a natural union between the identity and ecclesial mission as People of God, its action and pastoral presence in the middle of the world, and the experience of a historical and relational soteriology that inaugurates a new way of being Church. This is how a vision of the Church is proposed, which will integrate the different social and religious actors in a joint effort capable of promoting processes of sociality that contribute to the reconstitution of the sociocultural fabrics of the peoples.

Palabras clave

CELAM.
Comunidades de base.
Liberación.
Pastoral de conjunto.
Personalización.

Keywords

CELAM.
Grassroots communities.
Liberation.
Group pastoral.
Personalization.

Un discurso con sujeto social y adultez cristiana

En 1967, un año antes de la celebración de *Medellín*, el padre Arnaldo Spadaccino señalaba como característica propia de la época la toma de conciencia que percibía frente a la necesidad de “un pleno desarrollo del hombre en todos los aspectos de la vida y a través de todas las riquezas de la tierra”¹. Se trataba de un sentimiento y un clamor en toda América Latina. A su juicio, esa concienciación era el fruto de sentir que se realizaba el Reino de Dios “al tomar su sitio en la construcción del mundo. Por eso toda la Iglesia especialmente por el compromiso en lo temporal, por el valor del mundo llamado a la comunión con Dios, quiere ser más sensible a la angustia de todos, a los problemas de cada uno, hombres y pueblos”².

En una conferencia que ofreció en París el 25 de abril de 1968, monseñor Dom Hélder Cãmara había advertido que el cambio no podía consistir en una simple revisión o reforma del sistema: “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”³. El requisito de una transformación en los sistemas y las estructuras ocurriría, expresó, mediante el compromiso de todos por el desarrollo integral de cada sujeto humano, es decir, con la creación de condiciones para su realización plena. Al poner distancia con la teoría de la dependencia de la época, su análisis no se limitó a entresacar las causas externas que producían y sostenían el subdesarrollo, sino también a notar las internas, las que existían y eran creadas dentro de cada nación. Describía la situación gráficamente:

“¿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? Aún es un régimen semifeudal: apariencia de vida patriarcal, pero en realidad ausencia de los derechos de la persona, situación infrahumana y verdadera esclavitud”⁴.

La existencia de tal desequilibrio se debía a una “violencia instalada” en la sociedad a través de estructuras que hacían imposible los cambios necesarios para

¹ SPADACCINO A., “De la *Mater et Magistra* a la *Populorum Progressio*” en *Cristianismo y Revolución* 5 (1967) 12.

² SPADACCINO A., “De la *Mater et Magistra* a la *Populorum Progressio*” en *Cristianismo y Revolución* 5 (1967) 13.

³ CÂMARA D. H., “La violencia, ¿opción única?” en *Revista SIC* 307 (1968) 304.

⁴ CÂMARA D. H., “La violencia, ¿opción única?” en *Revista SIC* 307 (1968) 305.

superar la pobreza y la miseria de las mayorías⁵, señaló. *Medellín* parte del reconocimiento de esta intuición y reafirma que “la violencia constituye uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina” (Paz 15). Y es que entiende la dificultad, a veces la imposibilidad, de lograr que “las transformaciones necesarias se realicen desde dentro, es decir, mediante una conveniente toma de conciencia, una adecuada preparación y esa efectiva participación de todos, porque la ignorancia y las condiciones de vida, a veces infrahumanas, impiden hoy que sea asegurada” (Paz 15). Es por eso que en la Conferencia se habla de una institucionalización de la violencia referida no a actos puntuales de fuerza o agresión, sino a un sistema que impide el desarrollo que todos merecemos en razón de la dignidad humana.

“(Es) una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, ‘poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política’, violándose así derechos fundamentales” (Paz 16).

Frente a este panorama, el obispo Samuel Ruiz, de Chiapas, en su relación “La evangelización en América Latina”, trazó con resuelta claridad el camino a seguir dado lo que estaba en juego: “Debe cambiar nuestra concepción y actitud de una Iglesia que se coloca fuera del mundo, frente y contra el mundo. La Iglesia es el Pueblo de Dios comprometido en la historia; la Iglesia está en el mundo”⁶. Agregó que ese “Pueblo de Dios en América Latina, siguiendo el ejemplo de Cristo, deberá hacer frente con audacia y valentía al egoísmo, a la injusticia personal y colectiva” (Paz 14).

Medellín supuso el paso de una Iglesia reflejo a una Iglesia adulta, hoy convertida en *Iglesia fuente*⁷, que supo discernir el talante de la época al asumir que el sujeto humano “queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia” (*Gaudium et Spes* 55). En las palabras de clausura de monseñor Juan Landazuri Ricketts se aprecia esta opción con nitidez profética:

“Hay algo muy característico en los planteamientos que nos hemos hecho durante estos días y que deseo subrayar. Es esto: nosotros enfrentamos nuestros problemas. Hay una servidumbre que no

⁵ CÁMARA D. H., “La violencia, ¿opción única?” en *Revista SIC* 307 (1968) 306.

⁶ RUIZ G. S., “La evangelización en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 167.

⁷ Cf. DE LIMA VAZ H. C., “Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte” en *Cadernos Brasileiros* 46 (1968) 17-22.

es comunión. Hay una dependencia, psicológica y sociológica, que no responde a la íntima trabazón del Cuerpo del Señor. Encarar nuestros problemas exige madurez. Al hacerlo encontramos la dimensión propia de nuestro episcopado ya que cada uno de nosotros somos guías de una determinada y concreta Iglesia local y, todos juntos, de este irreversible momento histórico nuestro latinoamericano”⁸.

Este modo de posicionarse en el mundo representó un salto cualitativo que superaba el modelo eclesial de la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* celebrada en Río en 1955, que de cara al ámbito intraeclesial y autorreferencial, admitió como el gran problema de la época la insuficiencia de clero⁹. También comportó un avance metodológico respecto del Concilio, pues no solo asumió el método ver, juzgar y actuar proveniente de la Juventud Obrera Católica de Joseph Cardijn, inspirado en la teología de los signos de los tiempos de *Gaudium et Spes*, sino que se preocupó, concretamente, por “proponer líneas de acción pastoral, con el fin de transformar, en la dirección del Reino de Dios y la liberación de los pobres, las realidades traspasadas por estructuras de pecado, y por el clamor y la esperanza de los pequeños”¹⁰.

En su propia hora, *Medellín* instala un discurso con sujeto social y adultez cristiana que llevará a los obispos a comprometerse a producir los cambios que demandaba la sociedad. No en vano en la Conferencia se insistirá en que “no basta reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar (...). Esta asamblea fue invitada a ‘tomar decisiones y a establecer proyectos, solamente si estábamos dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal nuestro, aun a costa de sacrificio’” (*Introducción* 3).

La necesidad de reformar las estructuras y convertir las mentalidades

Con la decisión de partir del análisis social y el compromiso por su transformación, los participantes en *Medellín* no se limitaron a describir lo que sucedía en el continente, sino que comenzaron por escrutar las causas que producían el subdesarrollo y la inequidad en la región. Y al hacerlo, se colocaron del lado de

⁸ LANDAZURI RICKETTS J., “Discurso de clausura de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Comisión Episcopal de Acción Social, Lima 1969, 250.

⁹ En su carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, Pío XII propone el tema como el marco de discernimiento de la Conferencia al indicar que es “el más grave y peligroso, y que aún no ha recibido cumplida solución: la insuficiencia de clero”.

¹⁰ BEOZZO J. O., “Medellín: Inspiração e raízes” en *Revista Eclesiástica Brasileira* 232 (1998) 828. Fronteiras, Recife, v. 1, n. 2, p. 353-376, jul./dez., 2018

las víctimas, de los que han sido dejados fuera de toda posibilidad de gozar de los beneficios sociales más integrales, y obraron como ciudadanos cristianos llamados a “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos” (*Paz* 22). Se abrió así también un nuevo horizonte desde el cual definir la identidad y la misión de la Iglesia. No era cuestión de determinar un nuevo lugar de acción pastoral o pensar en la sobrevivencia de la estructura eclesial, sino de aceptar el surgimiento de una novedad absoluta que afectaría al modo de ser de la institución al encarar, proféticamente, que “la identidad eclesial pasa hoy por la solidaridad con los pobres e insignificantes, en ellos entramos al Señor que nos señala el camino hacia el Padre”¹¹. Para Gustavo Gutiérrez, en el ambiente resonaba la pregunta de fondo:

“[...] ¿qué exigencias presenta a la Iglesia ser sacramento universal de salvación en un mundo marcado por la pobreza y la injusticia? (...) Esto supone andar por el camino de la pobreza (*Ad Gentes* 5). Eso es lo que *Medellín* llama una Iglesia pobre, una Iglesia que para ser sacramento de salvación debe comprometerse con los pobres y con la pobreza”¹².

Puede afirmarse sin temor a equívoco que el Documento Conclusivo de Medellín expresa un auténtico discernimiento cristiano de la realidad (*Formación del clero* 10) al impulsar una nueva conciencia eclesial y modo innovador de ser Iglesia al “comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra” (*Introducción* 1).

El movimiento que ocurrió no fue leve. Supuso pasar de una Iglesia que se limitaba a atender asistencialmente a los pobres (*Pastoral de las élites* 5) a otra que se comprometía a capacitarlos y promoverlos como sujetos y agentes de su propia vida en la sociedad y en el ámbito cristiano (*Paz* 14); una Iglesia que no podía seguir definiéndose a partir de relaciones honoríficas y jerárquicas (*Pobreza de la Iglesia* 12), muchas veces distantes de la realidad que vive la gente (*Justicia* 18), y que en adelante debía presentarse como servidora (*Pobreza de la Iglesia* 18) a la luz de la vivencia comunitaria y el trato fraterno del Pueblo de Dios (*Pastoral de conjunto* 10); una Iglesia que estaba llamada a poner de lado los elementos del clericalismo que solo excluyen y separan (*Sacerdotes* 4) para abrir camino a modos de proceder sinodales que fomentan la escucha y el diálogo entre todos (*Sacerdotes* 16); una Iglesia debía alejarse de actitudes moralizantes (*Pastoral de las élites* 17) y

¹¹ GUTIÉRREZ G., *Densidad del presente*, CEP, Lima 1996, 109.

¹² GUTIÉRREZ G., *Densidad del presente*, CEP, Lima 1996, 150-151.

conquistar consensos y convergencias comunes (*Sacerdotes* 15-16).

Superación de la pastoral de conservación

En *Medellín* la Iglesia se compromete a superar el modelo de “una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización con poco énfasis en una previa evangelización” (*Pastoral popular* 1)¹³, para asumir una forma de proceder encaminada a ser “auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres” (*Juventud* 15). Era una transformación que implicaba una auténtica conversión de la institución eclesial para procurar “constantemente una re-conversión y una educación de nuestro pueblo en la fe a niveles cada vez más profundos y maduros, siguiendo el criterio de una pastoral dinámica, que en consonancia con la naturaleza de la fe, impulse al pueblo creyente hacia la doble dimensión personalizante y comunitaria” (*Pastoral popular* 7).

A la base de este discernimiento eclesial se encuentra una opción teológica. La Iglesia se revisa desde la lógica de la encarnación solidaria: “Cristo pobre se hace cotidianamente presente en los necesitados” (*Sacerdotes* 27) y esa humanidad, encarnada en medio de los pobres y excluidos del mundo nos revela “la meta que el designio de Dios establece al desarrollo del hombre”, a saber, que “alcancemos todos la estatura del hombre perfecto” (*Educación* 9). La imagen de una humanidad perfecta ha de traducirse en una acción eclesial que posibilite “para cada uno y para todos el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (*Introducción* 6), con lo cual la Iglesia se convierte en “signo de liberación, de humanización y de desarrollo” (*Movimientos de laicos* 9), no solo individual, sino también social (*Movimientos de laicos* 13) y continental (*Religiosos* 10), al clamar por “justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo” (*Pobreza de la Iglesia* 7).

Esta visión no se alcanzó mediante el estudio y el análisis de un escrito teórico

¹³ Aún está vigente el análisis que hizo Ronaldo Muñoz sobre la Iglesia clerical y la Iglesia que debe reformarse desde la comunidad humana. Cf. MUÑOZ R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 343-376.

previo enviado desde Roma para ser luego discutido y votado en las reuniones plenarias, como se solía hacer en los encuentros eclesiales de este tipo. El CELAM, con participación de obispos y expertos latinoamericanos, había redactado dos importantes textos: el Documento Básico Preliminar, surgido de una reunión en enero de 1968, y el Documento de Trabajo elaborado en junio del mismo año, apenas dos meses antes de que la cita de *Medellín* comenzara. Pero, aun así, “en opinión de algunos peritos y jerarcas, el Documento Básico resultó innecesario. A medida que se desarrollaban los trabajos, ciertos temas iban perfilándose cada vez más, si no en el sentido de su mayor importancia intrínseca, por lo menos, en cuanto dominaban el ambiente general de la Conferencia”¹⁴.

La asamblea practicó un auténtico acto de discernimiento cristiano *in situ* y en conjunto al partir de un estudio sociográfico de la realidad continental. José Camps lo describió con las siguientes palabras:

“A diferencia del Concilio, y superando su método, la asamblea de *Medellín* no quiso deliberar desde un principio sobre esquemas ya hechos. Para tomar como punta de partida un conocimiento lo más exacto posible de los problemas del continente, la Conferencia inició sus trabajos oyendo una impresionante ‘Visión sociográfica de América Latina’, del sociólogo brasileño Alfonso Gregory, secretario para América Latina de la Federación de Centros de Estudios Sociorreligiosos. Del conjunto abrumador de datos y cifras sobre la situación demográfica, económica, social y religiosa de América Latina, el mismo P. Gregory dedujo las conclusiones que habían de marcar profundamente los trabajos de la asamblea: la marginalidad de la mayoría de la población con respecto a las minorías privilegiadas, y sobre todo la marginalidad del continente en el contexto mundial, es cada vez mayor, lo cual configura una situación de violencia instalada, que no puede dejar de provocar una contraviolencia por reacción”¹⁵.

El compromiso por el desarrollo humano integral

El discernimiento que se requería debía trazar la vía o el modo de proceder para efectuar las transformaciones necesarias, tanto en lo social como en lo institucional eclesial. ¿Se trataba de cambios en las estructuras solamente o también de las mentalidades de las personas? ¿Podía hablarse de un cambio que no considerara la prosecución del bienestar de los más pobres para garantizar la estabilidad socioeconómica y política en la región? Monseñor Manuel Larraín y Pablo VI insistían en que la “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

¹⁴ PARADA H., *Crónica de Medellín*, Indo-American Press, Bogotá 1975, 217.

¹⁵ CAMPS J., “Prólogo” en *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Editorial Nova Terra, Barcelona 1969, 21-22.

infiltración de ideologías alienadoras y negativas”¹⁶.

La ponencia de Marcos McGrath presentada a la asamblea enarbolaba el cambio como el principal signo de los tiempos de la época latinoamericana, siguiendo el llamado de la *Gaudium et Spes* a encauzar la desilusión a raíz del fracaso de la modernidad, que no había logrado dotar de bienestar y desarrollo a todos los hombres¹⁷. McGrath llamaba a la no violencia, por lo que proponía el camino de la promoción humana para generar transformaciones de las estructuras desde dentro¹⁸. Creía que había que “capacitar a las nuevas generaciones para el cambio permanente y orgánico que implica el desarrollo” (*Educación* 8).

Monseñor Cámara contaba con una larga práctica de la no violencia y se alejaba de interpretaciones que justificaban un posible uso del arrebató ideológico como generador de cambios. En un discurso que ofreció en el *VI Congreso Mundial del Secretariado Internacional de Juristas Pax Romana*, realizado en Dakar, Senegal, del 5 al 10 de diciembre de 1968, dijo que la no violencia se realiza al ejercer “una presión moral liberadora” en pos de una verdadera transformación de las estructuras mentales: “Esta es la conversión de que nos habla el evangelio”¹⁹, afirmó. *Medellín* se refiere a esta vía al señalar que “la justicia y, consiguientemente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y de organización de los sectores populares, capaz de urgir a los poderes públicos, muchas veces impotentes en sus proyectos sociales sin el apoyo popular” (*Paz* 18). Es claro que la invitación es a realizar una acción mancomunada, con la participación de todos en la sociedad, a partir de una declarada obra organizativa de la gente más pobre. De este modo, se conciliaba la conversión personal con la intención de una transformación estructural:

[...] la originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la

¹⁶ CÁMARA D. H., “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Comisión Episcopal de Acción Social, Lima 1969, 66.

¹⁷ MCGRATH M., “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 81.

¹⁸ “En América Latina, estas actitudes se definen principalmente en torno al problema social –llámese ‘promoción humana’, ‘desarrollo’, ‘revolución’, etc. Evidentemente, para nosotros, se plantea toda la urgente tarea del cambio de estructuras injustas a que se refieren los documentos conciliares, las encíclicas y muchas cartas pastorales. Esto se verá concretamente cuando, en estos días, se abarca el campo de la promoción humana”. MCGRATH M., “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 82.

¹⁹ Véase la ponencia completa en CÁMARA D. H., “Un programa de acción para el subdesarrollo” en *Selecciones de Teología* 31 (1969) 249-252.

necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que exige luego este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras; sobre todo, no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables” (*Justicia* 3).

Medellín entendió la noción del cambio en tres dimensiones: “cambio de estructuras, transformación de actitudes y conversión de corazones” (*Paz* 14). Y advirtió que el cambio de mentalidad de las élites era fundamental en todo este proceso al expresar que “conviene examinar en primer término sus actitudes, mentalidades y nucleaciones en función del cambio social” (*Pastoral de élites* 3). Ellas, junto a todo el Pueblo de Dios, debían asumir su responsabilidad histórica mediante acciones y discursos dirigidos a los más necesitados y marginados (*Educación* 1).

El lenguaje de *Medellín* no era narrativo o declarativo, sino performativo, relacional: invitaba a hacer lo que se decía, a poner en práctica lo que se pedía a los demás en el marco de un proyecto holístico de liberación y desarrollo integral de todos los seres humanos. Todo ello a partir de una colaboración mancomunada de individuos, asociaciones intermedias y miembros de los sectores eclesiales²⁰, políticos y económicos. Este esfuerzo conjunto caracterizará el modo de proceder de los obispos en la Conferencia en la asunción de que su compromiso con la transformación del continente derivaba de su condición de cristianos y era su respuesta al llamado de Dios a rechazar la situación de pecado²¹ causada por la injusticia y la inequidad existentes en el continente.

Un esfuerzo mancomunado desde abajo y desde dentro

Es significativo que *Medellín* defina el proceso de cambio en proporción al desarrollo humano integral y lo denomine socialización, es decir, una acción mancomunada entre distintos actores a lo largo de todo un proceso de transformación y reconstitución del tejido social. Se evita, de este modo, que solo

²⁰ “Debemos compenetrarnos vivamente del mensaje de Cristo para comprender que el Reino de Dios no habrá alcanzado su madurez allí donde no haya desarrollo integral. Por tanto, en nuestro servicio pastoral buscaremos las formas de encarnar hoy en la Iglesia el amor del Señor”. LANDAZURI RICKETTS J., “Discurso inaugural” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 19.

²¹ “Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado; esto no significa desconocer que, a veces, la miseria en nuestros países puede tener causas naturales difíciles de superar” (*Paz* 1).

las élites se constituyan en los agentes del cambio y que las bases actúen roles pasivos de mera receptividad:

“La socialización, entendida como proceso sociocultural de personalización y solidaridad crecientes, nos induce a pensar que todos los sectores de la sociedad, pero en este caso, principalmente el sector económico (y) social, deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental” (*Justicia* 13).

La reconstitución del tejido sociocultural latinoamericano debía ponerse en marcha desde una Iglesia que acompañara acciones en pro de una sociedad participativa, integrada por sujetos personalizados y solidarios que pusieran en práctica “la exigencia que plantea la fe de comprometerse con las realidades humanas” (*Liturgia* 5. También en *Movimientos de laicos* 10). Es preciso percatarse bien de esta relación entre fe y vida porque es esencial para comprender la identidad y misión eclesial en *Medellín*. Son términos en los que la institución está llamada a “inspirar, alentar y urgir un nuevo orden de justicia que incorpore a todos los hombres en la gestión de las propias comunidades” (*Justicia* 16).

Se habla de una acción que debe comenzar desde la base y supone la colaboración pastoral en “la creación de mecanismos de participación y legítima representación de la población, o si fuera necesario, la creación de nuevas formas” a nivel de “la organización municipal y comunal” (*Justicia* 16). Este modo de proceder eclesial se caracteriza por partir desde abajo y “desde dentro” (*Paz* 15), y no desde arriba o desde afuera, por imposición ideológica. Por ello, los obispos pueden afirmar que “ningún sector debe reservarse en forma exclusiva la conducción política, cultural, económica y espiritual. Los que poseen el poder de decisión han de ejercerlo en comunión con los anhelos y opciones de la comunidad” (*Mensaje a los pueblos de América Latina*).

Un modelo organizativo tal es expresión de una recepción situada y continental de la Iglesia Pueblo de Dios (*Lumen Gentium* 13) y no responde a ideologías o teorías económico-políticas que dan “primacía al capital” o favorecen la “concentración totalitaria del poder del Estado”. Así, pues, será necesario que cualquier proceso de socialización tome distancia y distinga tanto el “sistema liberal capitalista” como el “socialismo marxista” porque

“[...] ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien el hombre colectivo, y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado” (*Justicia* 10).

La propuesta de *Medellín* es alternativa porque no es ideológica. Se inspira, antes bien, en el principio de encarnación solidaria vivido por el mismo Jesús, mediante el cual se considera a la realidad histórica como “lugar teológico e interpelación de Dios” (*Pastoral de las élites* 13). Desde la encarnación solidaria de la Iglesia, la comunidad eclesial puede discernir su misión “a la luz del Evangelio” (*Justicia* 3), a saber, descubrir el paso salvífico de Dios por nuestra historia y con ello “su presencia que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo” (*Introducción* 5). Antropología, cristología y soteriología quedan así unidas en una vivificante teología de lo histórico y lo temporal, o como dirá McGrath, en “la relación entre la teología de la creación y la teología del desarrollo, y la relación de ambas a la teología de la redención”²². En razón de esta “unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre” (*Catequesis* 4), es posible afirmar que también existe una unidad indisoluble “entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre” (*Catequesis* 4).

La serie de correlaciones presentada en el documento *Catequesis* ayuda a entender la naturaleza de la Iglesia en su raíz histórica, pues como institución, no es eterna ni absoluta. Solo desde esta dimensión ella puede ofrecer una salvación auténtica a través de procesos solidarios de personalización mediante un ejercicio de socialización mancomunada. La clave teológica está en la correlación que se establece “entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre” (*Catequesis* 4), es decir, en la “capacidad para escuchar fielmente la Palabra de Dios” (*Formación del clero* 9) por medio del lenguaje y los hechos humanos (*Dei Verbum* 2) en los que Dios se autocomunica verdaderamente.

Se escucha la Palabra de Dios de forma situada, es decir, en un contexto sociocultural específico que pasa a ser el lugar teológico de su recepción y actualización, para que se transmita de un modo nuevo, capaz de penetrar tanto las mentalidades de los individuos como las estructuras sociales. El cardenal Landazuri Ricketts lo explica con propiedad no exenta de belleza:

²² MCGRATH M., “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 90.

“Saber escuchar, también, la voz del mundo. Pues estamos tal vez acostumbrados a una visión ‘clerical’ del mundo. A veces se produce en nosotros casi espontáneamente, recelo, desconfianza, temor, ante lo que es llamado, no sé si muy exactamente, ‘lo profano’ y, sin embargo, la Palabra de Dios se hizo hombre y habita entre nosotros dando sentido a todo cuanto de humano existe y se realiza. Por ello, siempre que escuchamos al hombre escuchamos a Cristo; siempre que nos preocupamos del hombre, nos preocupamos de Cristo. Y en la medida en que nos encontramos con los hombres, aprendiendo y sabiendo ir hacia ellos, nos encontramos con el mismo Señor”²³.

Se escucha y se discierne la presencia real de Dios en medio de nosotros. Él mismo se autocomunica, por lo que no solo se revela como realidad anticipadora de nuestra condición futura sino, ante todo, como inicio, aquí y ahora, de esa promesa que se va haciendo posible, tangible, a través de las acciones humanas²⁴. Esta disposición a escuchar a Dios y a discernir su presencia real en el mundo es la base del principio de reformabilidad de la Iglesia, como algo intrínseco a su quehacer que brota de su encarnación solidaria, de su pastoralidad o acción evangelizadora.

Reformabilidad de la Iglesia al servicio del cambio social

Medellín fue muy claro al reconocer que “toda revisión de las estructuras eclesiales en lo que tienen de reformable, debe hacerse para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas, pero también con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia” (*Pastoral de conjunto* 5). Es una reforma o adecuación de las estructuras cuyo fin es que la acción pastoral y la formación ciudadana, la fe y la vida vayan juntas (*Pastoral de las élites* 21) con la gran finalidad de constituir a las personas en sujetos, capacitarlas integralmente para que se conviertan en “agentes de su desarrollo integral” (*Educación* 3; 16), y escapen así de ser objetos de ideologías externas y colonizadoras, tanto en lo social, como en lo eclesial. En consecuencia, cualquier proceso de personalización que se genere debe partir de una auténtica cohesión fraterna (*Introducción* 4), sin coacción alguna. Es preciso recordar que toda reforma revisa “en primer término, actitudes, mentalidades y nucleaciones en función del cambio social, para considerar posteriormente las manifestaciones de su fe” (*Pastoral de las élites* 3).

²³ LANDAZURI RICKETTS J., “Discurso inaugural” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 47.

²⁴ “Cristo, activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no solo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor” (*Introducción* 5).

Las palabras de Avelar Brandão Vilela, presidente del CELAM, y de monseñor Eduardo F. Pironio, secretario general, en la presentación de las ponencias, acentúan la necesidad de entender que no hay un antes y un después entre las acciones en pro de un cambio social y las manifestaciones de la fe, porque la fe no es un *a priori* a la acción humana. La salvación opera en la historia como liberación de la ignorancia, de la opresión, la miseria, el hambre y la muerte, es decir, como primicia de lo que será la vida en el Reino:

“[...] la idea de una salvación integral que abarca la totalidad del hombre (alma y cuerpo, individuo y sociedad, tiempo y eternidad), la totalidad del mundo y sus cosas. Esta salvación -que la Iglesia ofrece como signo e instrumento- exige la liberación total del hombre de la servidumbre del pecado y sus consecuencias (ignorancia, opresión, miseria, hambre y muerte) y la incorporación de la vida nueva por la gracia, principio y germen de eternidad. El Reino de Dios ya está presente entre nosotros y marcha, íntimamente compenetrado con el progreso humano; hacia la plenitud consumada de la escatología”²⁵.

En esta misma línea habló el cardenal Pironio en su ponencia “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”. Allí expuso que la salvación es el desarrollo pleno de los valores del hombre, lo cual supone “liberación completa, superación de toda desgracia, redención del pecado y sus consecuencias (hambre y miseria, enfermedad, ignorancia, etc.)”²⁶. Siguiendo a Pablo VI, Pironio recuerda que “el hombre está llamado a ser él mismo, a ‘hacer conocer y tener más para ser más’ (*Populorum Progressio* 6). Artífice de su propio destino, tiene una misión concreta en el tiempo y le corresponde un llamado divino. ‘En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso’ (*Populorum Progressio* 15)”²⁷. Todas esas condiciones que deshumanizan y no permiten un desarrollo pleno son fruto de situaciones de pecado que hay que superar porque obstaculizan la presencia salvífica de Dios entre nosotros.

El valor y también el reto de adoptar la vía del esfuerzo mancomunado comporta entender que el crecimiento y el beneficio, tanto personal como de todo el cuerpo social, ocurre en proporcionalidad a la participación solidaria de cada uno,

²⁵ BRANDÃO VILELA D. A. - PIRONIO E. F., “Palabras de presentación” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 10-11.

²⁶ PIRONIO E. F., “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 115.

²⁷ PIRONIO E. F., “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 110.

desde su lugar y capacitación. Es así como se puede establecer una justa correlación entre los medios practicados para generar los cambios y los fines que se pretenden alcanzar. De otra manera se caería en prácticas totalitarias violentas. Es una lógica que responde al modo en que recibimos la salvación en tanto don divino gratuito, incondicional, compartido y comunicado como tarea humana que se construye en libertad fraterna.

En este sentido, monseñor Eugenio de Araujo Sales en su texto “Iglesia en América Latina y la promoción humana” fue riguroso al asegurar que “una comunidad humana, en la que todos no proporcionan el armonioso crecimiento de todos, es cruelmente injusta”²⁸. El discernimiento hacia el verdadero significado de lo que implica el esfuerzo mancomunado debe encaminarse, ante todo, a dar cabida y capacitar a los pobres como autores de su propio devenir y nunca cual destinatarios pasivos. Con ello, *Medellín* plantea una novedosa teología de la creación histórica que descubre en el ser humano al “co-creador y gestor con Dios de su destino” (*Pastoral popular* 12).

Sobre la base de esta correlación entre medios y fines se establece el auténtico sentido de la reformabilidad de la Iglesia: “La revisión que debe llevarse a cabo hoy en nuestra situación continental, ha de estar inspirada y orientada por dos ideas directrices muy subrayadas en el Concilio: la de comunión y la de catolicidad (*Lumen Gentium* 13)” (*Pastoral de conjunto* 5), lo que consistía en pasar de una imagen de Iglesia identificada con la institución eclesial a otra que recibiera la eclesiología del Pueblo de Dios conciliar. Y además poner en práctica el sentido profundo del modelo de Iglesia comunión al comprometer, en la gestación del cambio, a todos y todas en razón de la misma dignidad de ser hijos e hijas de Dios, hermanos y hermanas entre sí. En síntesis, el esfuerzo por lograr una socialidad mancomunada en comunión con una reforma eclesial tiene su impulso en la necesidad de “participar fraternalmente de la común dignidad de hijos de Dios y todos, también, compartir la responsabilidad y el trabajo para realizar la común misión de dar testimonio del Dios que los salvó y los hizo hermanos en Cristo” (*Pastoral de conjunto* 6). He allí esbozado el principio y fin de la obra.

²⁸ DE ARAUJO SALES E., “La Iglesia en América Latina y la promoción humana” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 130.

Articulación de la socialidad y la acción pastoral

La vía del testimonio en comunidad

Pironio recuerda que la socialidad mancomunada constituye a la Iglesia en signo del “Reino de justicia” y no de sí misma. Ella es la “servidora de Yahveh” llamada a denunciar la inequidad del mundo para su salvación²⁹. Al actuar en conjunto, mediante acciones mancomunadas, la institución eclesial no solo contribuye con la transformación del mundo, sino que ella misma realiza su catolicidad y comunión a través de una radiante unidad (en la diversidad), libertad y caridad:

“(Con su actuación mancomunada) se convierte en señal de la fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero. Lo cual requiere, en primer lugar, que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, respeto y concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios, tanto los pastores como los demás fieles. Los lazos de unión de los fieles son mucho más fuertes que los motivos de división entre ellos. Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo” (*Medios de comunicación social* 22).

Habría que subrayar que *Medellín* no entiende los cambios sociales o eclesiales como fruto de una suma de acciones individuales, sino por la vinculación solidaria y la cohesión fraterna que se gestan a lo largo de procesos mancomunados –en lo social– y en conjunto –en lo pastoral– y que nos habilitan como sujetos y nos constituyen en comunidad. Un auténtico proceso de *socialidad*. En esta perspectiva el Documento Conclusivo enfatiza que la superación de las mentalidades individualistas o colectivistas es fundamental. En el fondo encontramos una preciosa soteriología: “Según la voluntad de Dios, los hombres deben santificarse y salvarse no individualmente, sino constituidos en comunidad” (*Pastoral popular* 7). La comprensión de la existencia humana y la salvación cristiana en su carácter comunitario son criterios que permean a todo el texto final de manera más ambiental y cultural que tematizada. Jorge Mejía, a pocos días de la clausura de la Conferencia, escribe:

[...] el tema de las comunidades atraviesa, por consiguiente, todo el documento bajo una u otra forma. El hecho es tanto más notable cuanto que, como es sabido, cada parte fue redactada por una comisión diferente con sus preocupaciones y su óptica propia, y sin mayor comunicación con las demás. Por otra parte, no tengo conciencia de que las instrucciones para el trabajo en comisión mencionaran el tema de las comunidades. Se comprueba así que surge de una percepción profunda,

²⁹ PIRONIO E. F., “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 112-113.

ni siquiera refleja, pero indiscutiblemente empapada en múltiples experiencias de estudio y trabajo pastoral. Se podría decir también, a riesgo de supernaturalizar demasiado, que el Espíritu del Señor demuestra aquí la seguridad de su guía”³⁰.

Tres ejes en los que *Medellín* concede primacía a ese carácter comunitario o naturaleza convivial del quehacer social y eclesial son: la recepción y profundización del modelo de Iglesia Pueblo de Dios del Concilio (*Movimientos de laicos 7*), la realización de la misión evangelizadora eclesial a través de su dimensión pastoral y obra liberadora (*Justicia 6; Educación 9*), y la puesta en práctica de una soteriología histórica y relacional (*Justicia 4*). Y avanza más al afirmar que “para los cristianos tiene una importancia particular la forma comunitaria de vida, como testimonio de amor y de unidad” (*Catequesis 10*). Al considerar la estatura comunitaria como una realidad inherente a la identidad de la misma Iglesia, la noción de credibilidad se vincula a la figura del testigo en la sociedad³¹.

La eclesiología del testimonio comunitario emerge de una práctica continua de relaciones horizontales basadas en la dignidad de todos como hijos e hijas de Dios (*Pastoral de conjunto 6*), de la comunión que existe entre los bautizados (*Pastoral de conjunto 7*), de la participación en el sacerdocio común de los fieles (*Sacerdotes 16*) y de la cooperación de todos en la obra común (*Movimientos de laicos 7*). De esta deseada igualdad se desprende una plena diversidad de carismas, servicios y funciones, pues se reconoce así que “en el seno del Pueblo de Dios, que es la Iglesia, hay unidad de misión y diversidad de carismas, servicios y funciones” (*Movimientos de laicos 7*). Es un ámbito donde los presbíteros y el obispo ejercen el “ministerio de la comunidad” (*Sacerdotes 16*) para “que se viva en la Iglesia, en todos los niveles, un sentido de la autoridad, con carácter de servicio, exento de autoritarismo” (*Juventud 15*). Todas las comunidades facilitan relaciones personales y fraternas, y permiten la vinculación de la fe con la promoción humana y el desarrollo.

³⁰ MEJÍA J., “Crónica de la vida de la Iglesia. Medellín y las comunidades de base” en *Criterio* 1558 (1968) 805.

³¹ Queda clara la superación de la eclesiología del Concilio Vaticano I que ponía el énfasis en una comprensión de la Iglesia en tanto sacramento visible (*sacramentum tantum*), antes que en el Misterio significado por ella (*res significata*). Este era el planteamiento de la *via empirica* que valoraba a la institución en sí misma como signo y motivo de credibilidad. Cfr. “*Motivum credibilitatis*” (DH 3013) (Const. Dogm. *Dei Filius*). También se habla de la Iglesia como “*signum levatum in nationes*” (DH 3014).

Pastoralidad y lógica comunitaria

Los miembros de la institución eclesial tendrán una mayor credibilidad no solo a través del testimonio de su propia fe en medio del mundo, sino con la demostración de una vida comunitaria transparente capaz de dar cabida e impulsar procesos de socialidad. Es así como la pastoralidad pasa a ser la forma de proceder y estar de una Iglesia que se coloca al servicio de la formación de pequeñas comunidades que serán el signo concreto que anuncia la anticipación de la redención (*Educación* 9) en sus variadas y múltiples formas:

- a) “pequeñas comunidades sociológicas de base” para evitar la hegemonía de los grupos dominantes de poder (*Justicia* 20);
- b) “organizaciones de base” que propenden a la reivindicación de los derechos (*Paz* 27);
- c) familias en tanto “comunidades de fe” (*Familia y demografía* 19);
- d) “comunidades educativas” para la concientización y liberación (*Educación* 15; 19);
- e) “comunidades juveniles” decisivas en la organización de la pastoral de los jóvenes (*Juventud* 6);
- f) “comunidades eclesiales” que velan por la estructuración de las parroquias (*Pastoral popular* 13);
- g) realización del trabajo en “equipos o comunidades de fe” (*Movimientos de laicos* 12),
- h) y “la comunidad cristiana de base como el primer y fundamental núcleo eclesial” (*Pastoral de conjunto* 10).

Para *Medellín*, la necesidad de que la Iglesia inspire confianza es, a la vez, un problema de credibilidad en el estilo de vida de sus miembros y en la forma en que la institución responde a los signos de los tiempos³². La vía del testimonio se expresa en esos dos sentidos en los siguientes textos:

“[...] esta evangelización se debe realizar a través del testimonio personal y comunitario que se expresará, de manera especial, en el contexto del mismo compromiso temporal. La evangelización de que venimos hablando debe explicar los valores de justicia y fraternidad, contenidos en las aspiraciones de nuestros pueblos, en una perspectiva escatológica. La evangelización necesita,

³² “Es una cuestión en que van implicadas a la vez su propio ser y su credibilidad; en esa implicación es donde el planteamiento cobra su perfil genuino”. ELLACURÍA I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 221.

como soporte, de una Iglesia-signo” (*Pastoral de las élites* 13).

“Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación. Pedimos a sacerdotes y fieles que nos den un tratamiento que convenga a nuestra misión de padres y pastores, pues deseamos renunciar a títulos honoríficos propios de otra época” (*Pobreza de la Iglesia*, 12).

“Alentamos a los que se sienten llamados a compartir la suerte de los pobres, viviendo con ellos y aun trabajando con sus manos” (*Pobreza de la Iglesia*, 15).

En esas líneas se aprecia cómo la Iglesia media con su testimonio histórico la salvación³³ significándola y comunicándola en esta misma historia, y no fuera de ella, mediante su esfuerzo por construir una socialidad liberada de estructuras y relaciones deshumanizadas. Es, por tanto, la lucha por la dignidad de los pobres lo que cualifica dicha socialidad. En cuanto institución, no es ni puede ser sujeto de fe (*credere in ecclesiam*), sino objeto de fe (*credere ecclesiam*). Su edificio es *sacramentum* en cuanto signo que no se significa a sí mismo, sino al Misterio (*res significata*) que lo fundamenta y posibilita salvíficamente ante sí y por medio de sí, como explica Karl Rahner:

“El recíproco y personal confiarse, que mienta el *credere in Deum* no puede referirse a la Iglesia. Por mucho que pueda y deba esta ser personificada, por mucho que pueda ser más que la suma meramente numérica de todos los cristianos, por mucho que sea una realidad, que no solo es jurídica ni tampoco ficción, hechura ideológica, unidad moral, no es, sin embargo, persona, y en cuanto tal, esto es en cuanto que hay que distinguirla de cada una de las personas reales, no puede estar cabe sí, responder de sí, decidirse; no es eterna”³⁴.

La misión de la Iglesia a través de su presencia pastoral solo se puede entender en su encarnación (*Catequesis* 6) en una variedad de contextos socioculturales y mentalidades diferentes (*Catequesis* 8) en la firme resolución de construir un mundo más humano (*Pobreza de la Iglesia* 18). Es una perspectiva que permitió ahondar en el principio conciliar de la pastoralidad de la doctrina que suscitaba “formas nuevas de fe” y ayudaba a “descubrir una nueva manera de estar presente en las formas contemporáneas de expresión y comunicación en una sociedad que se seculariza” (*Catequesis* 3).

Hay que insistir en que no es posible separar a la pastoralidad de los procesos de socialidad. Un ejemplo sale a nuestro encuentro cuando se habla del núcleo del

³³ “De algún modo, la historia de la salvación tiene que ver con la salvación en la historia; pero, por otro lado, implica que la salvación anunciada por la Iglesia en la historia debe anunciarla desde la historia misma de la salvación y no desde otras instancias ajenas a ella”. ELLACURÍA I., *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1984, 220.

³⁴ RAHNER K., “Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial” en *Escritos de Teología V*, Cristiandad, Madrid 2003, 351.

hogar. Se afirma que es “necesario tener en cuenta la doctrina de la Iglesia para fijar una acción pastoral que lleve a la familia latinoamericana a conservar o adquirir los valores fundamentales que la capacitan para cumplir su misión. Entre estos, queremos señalar tres especialmente: la familia formadora de personas, educadora en la fe, promotora del desarrollo” (*Familia* 4). Doctrina y pastoral aparecen, pues, en relación recíproca, en continua retroalimentación, al servicio de la misión evangelizadora de la Iglesia con la finalidad de generar procesos de personalización (*Justicia* 13) y de constitución de sujetos libres (*Educación* 8) en la sociedad. De otro modo estaríamos ante un adoctrinamiento religioso o un academicismo teológico intrascendente.

La aplicación del principio de la pastoralidad de la doctrina permite que la propuesta de *Medellín* no responda a la puesta en práctica de un mero programa social alternativo. Su novedad se manifiesta en una sociedad que es fruto del discernimiento y del sosegado ejercicio de una “dimensión sobrenatural que se inscribe en el mismo desarrollo, el cual condiciona la plenitud de la vida cristiana” (*Educación* 7). Por ello puede distinguirse que la “misión pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social” (*Justicia* 3). Es un servicio enraizado en la centralidad de la Palabra³⁵ que abarca tanto su poder de convocatoria como su capacidad para congregarse a pequeñas comunidades de vida cristiana en lugares idóneos para la integración de la socialidad y la eclesialidad (*Pastoral popular* 7).

De ahí que lo comunitario constituye el núcleo de atención primaria de toda pastoralidad en la Iglesia. De otro modo la doctrina se convertiría en mera ideología intrascendente, sin arraigo en la historia y sin relación a la vida concreta de las personas; en fin, estaríamos ante un cristianismo sin encarnación en la concretes social de los pueblos y sus culturas.

³⁵ “En nuestra misión pastoral confiaremos ante todo en la fuerza de la Palabra de Dios” (*Pobreza de la Iglesia*, 14).

Eclesiógénesis: irradiación del espíritu fraterno desde las bases mismas

La manera en que se planteó en *Medellín* la vía del testimonio, como acabamos de estudiar, supuso una inversión eclesiológica que expresa con toda claridad la unidad inseparable entre pastoralidad y socialidad, esto es, entre la misión de la Iglesia y el desarrollo humano. De ahí que se necesite partir de “la comunidad cristiana de base como la célula inicial de estructuración eclesial y foco de evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (*Pastoral de conjunto* 10). Se propone con ello una auténtica eclesiógénesis:

“La Iglesia del Continente se quiere construir a partir de pequeñas comunidades, siendo las llamadas comunidades eclesiales de base su expresión privilegiada. Estas comunidades emergen en *Medellín* no como una mera metodología pastoral, sino como la Iglesia misma en marcha”³⁶.

El testimonio de Cecilio de Lora es valioso al recordar que “esta intuición profética va a generar una manera nueva de ser Iglesia, que no una nueva Iglesia”³⁷. Las comunidades no representan una discontinuidad con el modelo eclesial anterior a *Medellín*, sino que “establecen una nueva síntesis y subrayan aspectos esenciales que antes no se explicitaban o no se vivían suficientemente o aún estaban diluidos en la experiencia eclesial. Ellas aparecen no por exclusión recíproca sino por intensificación³⁸” al hacer tangible la relación fe y vida. Como aclaran José Marins *et al* con gran precisión:

“La CEB (comunidad eclesial de base) es comunidad en sentido teológico y no meramente sociológico, y es eclesial porque vive todos los elementos básicos de la comunidad-Iglesia: fe-profecía, culto-esperanza, amor-liberación, sucesión apostólica. Ella es, pues, una comunidad singular-única: socialización del misterio de Dios y realización del hombre; conectada vitalmente con los demás niveles eclesiales (diocesano y universal)”³⁹.

Medellín reconoce la “inadecuación de la estructura tradicional en muchas parroquias para proporcionar una vivencia comunitaria” (*Pastoral de conjunto* 4), ya que a diferencia de la parroquia tradicional, las comunidades son “estructuras pastorales más flexibles, más adaptadas a los ambientes reales que, a menudo –por

³⁶ CADAVID DUQUE A., “Actualidad de Medellín para la Iglesia latinoamericana y del Caribe” en *Medellín* 135 (2008) 510.

³⁷ DE LORA C., “Del Concilio a Medellín hoy” en *Horizonte* 24 (2011) 1239.

³⁸ MARINS J. - TREVISAN T. M. - CHANONA C., *Comunidades eclesiales de base. Origen, contenido, perspectivas*, Paulinas, Bogotá 1977, 30.

³⁹ MARINS J. - TREVISAN T. M. - CHANONA C., *Comunidades eclesiales de base. Origen, contenido, perspectivas*, Paulinas, Bogotá 1977, 43.

lo menos en las ciudades— son más funcionales que territoriales”⁴⁰. Sin embargo, al hacer una propuesta que parte de la base hacia arriba se capta la novedad del cristianismo, que no puede definirse como una religión en sentido clásico: templo, sacerdote y sacrificio. Es en la base donde acontece la religación fraterna de los (las) unos(as) con los (las) otros(as). Es ahí donde se revela la verdadera fuerza y el talante profético del mensaje evangélico. Sin embargo, al haber concedido primacía al individuo y a su religión privada como fruto de una reducción de lo religioso a la ritualidad sacramental, se ha relativizado el hecho fundante de la comunidad, quedando desplazadas las relaciones constituyentes de identidad y pertenencia que son propias de los procesos de socialidad. En su ponencia sobre la Iglesia en América Latina, monseñor Eugenio de Araujo Sales lo señala sabiamente:

“Daremos fuerte impulso a la transformación del continente cuando las parroquias se conviertan en irradiadores de la formación auténtica de comunidades humano-cristianas. No solamente administrando los sacramentos o preparando las verdades del Evangelio; no ya reduciendo el Kerygma al anuncio de verdades tradicionales aceptadas como sobrenaturales, sino también despertando en estos hombres el sentido de su dignidad, la fuerza reivindicativa de sus derechos, dándoles conciencia de su valor, estimulándolos a exigir de los políticos, de los técnicos, de los hombres de empresa, de todos los que ocupan puestos-claves el respeto a la persona humana y a sus inalienables prerrogativas. Ahí estará una revolución del continente y genuina vivencia de la ‘Declaración Universal de los Derechos del Hombre’, cuyo segundo aniversario conmemoramos. No por la violencia de las pasiones, sino con la fuerza actuante de la justicia. Las parroquias no serán solo foco de vida espiritual, sino centros de una integral formación del hombre”⁴¹.

Es un cambio de mentalidad que exige una renovación teológica-pastoral y pedagógica “proveniente de un continuo diálogo apoyado [...] en una revisión sobre la acción mediante tipos de pastoral, tendiente a crear un auténtico sentido comunitario” (*Pastoral de conjunto* 35). Sin embargo, la debilidad estructural para lograr la dimensión comunitaria se encuentra en aquellos clérigos que solo establecen relaciones unilaterales y evitan una auténtica integración sinodal con los fieles y con el obispo. La dimensión comunitaria no es algo agregado u opcional a la experiencia cristiana, sino su talante más constituyente y constitutivo en tanto acontecimiento histórico. Por tanto, su recuperación es indispensable para que el cristianismo vuelva a ser atrayente hoy en día. Por ello,

“[...] se pide al sacerdote de hoy saber interpretar habitualmente, a la luz de la fe, las situaciones

⁴⁰ Ronaldo Muñoz observa “la necesidad de pasar de la actual estructuración en parroquias a redes de comunidades de base, con ministros itinerantes trabajando dentro de una planificación pastoral”. MUÑOZ R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 368.

⁴¹ DE ARAUJO SALES E., “La Iglesia en América Latina y la promoción humana” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 135.

y exigencias de la comunidad. Dicha tarea profética exige, por una parte, la capacidad de comprender, con la ayuda del laicado, la realidad humana y, por otra, como carisma específico del sacerdote en unión con el obispo, saber juzgar aquellas realidades en relación con el plan de salvación. (...). Parece necesario desarrollar una fuerte pasión por la verdad y una disposición habitual para defenderse de la unilateralidad por medio de una búsqueda y verificación comunitaria” (*Formación del clero* 10).

Breve nota conclusiva

Los participantes en *Medellín* logran practicar un auténtico discernimiento en conjunto, más ambiental que tematizado, del espíritu conciliar, al realizar una genuina recepción de *Gaudium et Spes* (destinatarios y mediaciones), *Unitatis Redintegratio* (reformas estructurales), *Ad Gentes* (dimensión misionera y perspectiva universal), *Lumen Gentium* (Iglesia Pueblo de Dios, signo de comunión y catolicidad) y *Dei Verbum* (autocomunicación de Dios en el mundo actual). Aún hoy es un reto la actualización de este espíritu conciliar. De ahí que el camino que la Conferencia propone al ámbito eclesial y a la sociedad es en la actualidad fuente de inspiración que invita a pensar “primero que nada en la vida misma de la Iglesia como comunidad entre los hombres; que piensen primero en el espíritu, las opciones y los canales estructurales de las relaciones humanas que han de tejer la vida interna de la Iglesia y sus solidaridades con la sociedad”⁴².

El espíritu de *Medellín* sigue vivo al recordar que todo proceso auténtico y duradero de reforma eclesial y conversión personal comienza desde la base y desde dentro. Entonces es posible hablar de una auténtica eclesiogénesis que, Ronaldo Muñoz –tal vez en la mejor recepción eclesiológica hecha de la Conferencia– expresa en unos términos que consignamos para la reflexión:

“[...] la Iglesia como cuerpo institucional no podrá aportar a la historia ese polo dialéctico de unidad, si no vive permanentemente congregando esa unidad e irradiando espíritu fraterno en las bases mismas de la sociedad, si no vive fundándose y aconteciendo siempre de nuevo en el complejo y cambiante tejido de relaciones humanas que constituye nuestra sociedad en crisis. Bajo esta luz entendemos la importancia creciente que toman en la renovación de la Iglesia latinoamericana el florecimiento y la multiplicación de las comunidades cristianas de base, en todos los ambientes, y especialmente en los medios populares y entre la juventud”⁴³.

⁴² MUÑOZ R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 362.

⁴³ MUÑOZ R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974, 366.

Bibliografía

- BEOZZO J. O., “Medellín: Inspiração e raízes” en *Revista Eclesiástica Brasileira* 232 (1998) 828.
- BRANDÃO VILELA D. A. - PIRONIO E. F., “Palabras de presentación” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 10-11.
- DE ARAUJO SALES E., “La Iglesia en América Latina y la promoción humana” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 130.
- DE ARAUJO SALES E., “La Iglesia en América Latina y la promoción humana” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 135.
- DE LIMA VAZ H. C., “Igreja-reflexo vs. Igreja-fonte” en *Cadernos Brasileiros* 46 (1968) 17-22.
- DE LORA C., “Del Concilio a Medellín hoy” en *Horizonte* 24 (2011) 1239.
- CÂMARA D. H., “La violencia, ¿opción única?” en *Revista SIC* 307 (1968), p. 304.
- CÂMARA D. H., “La Iglesia ante el mundo moderno en América Latina” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Comisión Episcopal de Acción Social, Lima 1969, 66.
- CADAVID DUQUE A., “Actualidad de Medellín para la Iglesia latinoamericana y del Caribe” en *Medellín* 135 (2008) 510.
- CADAVID DUQUE A., “Actualidad de Medellín para la Iglesia latinoamericana y del Caribe” en *Medellín* 135 (2008) 510.
- CAMPS J., “Prólogo” en *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Editorial Nova Terra, Barcelona 1969, 21-22.
- GUTIÉRREZ G., *Densidad del presente*, CEP, Lima 1996..
- LANDAZURI RICKETTS J., “Discurso de clausura de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano” en *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Comisión Episcopal de Acción Social, Lima 1969, 250.
- LANDAZURI RICKETTS J., “Discurso inaugural” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 47.
- MARINS J. - TREVISAN T. M. - CHANONA C., *Comunidades eclesiales de base. Origen, contenido, perspectivas*, Paulinas, Bogotá 1977, 30.
- MUÑOZ R., *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1974.
- MCGRATH M., “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 81.
- MCGRATH M., “Los signos de los tiempos en América Latina hoy” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 90.
- MEJÍA J., “Crónica de la vida de la Iglesia. Medellín y las comunidades de base” en *Criterio* 1558 (1968) 805.
- PARADA H., *Crónica de Medellín*, Indo-American Press, Bogotá 1975.
- PIRONIO E. F., “Interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 115.

RAHNER K., “Advertencias dogmáticas marginales sobre la piedad eclesial” en *Escritos de Teología* V, Cristiandad, Madrid 2003, 351.

RUIZ G. S., “La evangelización en América Latina” en *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Celam (ed. por), Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá 1968, 167.

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

Trabalho submetido em 25/06/2018.

Aceito em 13/07/2018.

Rafael Luciani

Laico venezolano. Doctor en Teología por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, donde también cursó la licenciatura en Teología Dogmática. Es licenciado en Educación, mención Filosofía, por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) de Caracas, y tiene estudios en Filosofía por la Università Pontificia Salesiana de Roma. Realizó actividades postdoctorales en la Julius Maximilians Universität de la ciudad de Würzburg, Alemania. Ha sido director de los Estudios de Teología de la UCAB. Es Profesor Titular de la UCAB y Profesor Extraordinarius en la Facultad Eclesiástica de la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Es miembro del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM.