
El Vaticano II en América Latina Veinte años de posconcilio

Examinamos en estas páginas ciertos aspectos del desarrollo y la consolidación del Vaticano II en relación con América Latina con el fin de caracterizar el futuro de algunas posturas del concilio en Latinoamérica, recalcando su repercusión eclesial gracias a factores socio-teológicos vividos en el propio continente. No dejamos de observar, sin embargo, que lo enriquecedor y nuevo para la Iglesia latinoamericana fue el «acontecimiento» Medellín (1968) y no ignoramos que la fuerza que éste adquirió se debió en cierto modo a las conclusiones generales establecidas por los padres conciliares en el Vaticano II, no sin serios debates entre distintas posturas pastorales, teológicas, episcopales y políticas presentadas a lo largo de la asamblea conciliar (1962-65).

Las vicisitudes eclesiales vividas en Latinoamérica durante las últimas décadas dejan en cierta penumbra la riqueza histórica que tuvo (y tiene) el Vaticano II. El agotamiento actual en la conflictiva América Latina de aquellas inquietudes y preocupaciones que permitieron el debate conciliar (y, en consecuencia, reafirmar sus conclusiones) han impedido precisar y producir estudios teológicos latinoamericanos sobre asuntos propios del Vaticano II, aunque no hay que olvidar que las candentes cuestiones discutidas hoy en la Iglesia de América del Sur, Centroamérica y el Caribe (comunidades de base, Iglesia de los pobres, teología de la liberación) brotan precisamente del horizonte religioso y eclesial que ofrece en su momento el concilio, nutridos con fuerza por el clima cristiano latinoamericano. Especialmente relevante entre el post-Medellín y la conferencia episcopal de Puebla (1979), y entre ésta y la visita de Juan Pablo II a Nicaragua en 1982. Esto precisamente es lo que nos obliga aquí a diseñar de una forma amplia el mosaico histórico, eclesial, cultural y religioso de la fe cristiana en América Latina a partir del concilio, haciéndonos eco desde ya de distintas voces continentales que señalan la gran contribución del Vaticano II en la renovación de la vida de la Iglesia iberoamericana.

I

Hoy es algo reconocido y divulgado que las conclusiones logradas en el concilio Vaticano II constituyen un hito importante en la historia de la Iglesia, especialmente interesantes para el mundo moderno al que se abre el catolicismo, superadas definitivamente sus posturas postridentinas. Los documentos *Lumen Gentium*, *Populorum Progressio*, *Gaudium et Spes*, entre otros, son muy significativos para valorar la apertura al mundo de la Iglesia católica. Contribuyen para percibir las preocupaciones que interpelan al pensamiento cristiano y la labor eclesial a partir de la década de los 60. El «acon-

tecimiento conciliar» resulta de gran importancia en ambientes laicos y seculares de Europa quienes observan con interés la orientación teológico-pastoral que comienza a adquirir el catolicismo. Las incidencias prácticas de esta orientación repercuten en medios religiosos, universitarios, estudiantiles, populares y seculares demandantes en cierto modo de una política institucional vaticana distinta respecto a la sociedad a partir de Juan XXIII.

El concilio Vaticano II aporta renovaciones en el terreno de la pastoral y la teología promoviendo un interesante pluralismo eclesial, difícilmente establecido a la luz de anteriores concilios o reuniones sinodales. Una vez introducido este aliento renovador en el pensamiento del Magisterio, la Iglesia respira aires más democráticos, articulando una relación Iglesia-sociedad más coherente con el mundo secular, intentando a la vez consolidar un clima de tolerancia y convivencia que se supone posible establecer entre evangelio y sociedad, realidad sagrada y profana, fe y realidades terrestres, laico y religioso.

Abandonadas en cierto modo las posturas eclesiocentristas, el Vaticano II reconoce la «autonomía de lo temporal» como una característica propia de la mundanidad —aspecto muy interesante para percibir la comprensión por parte de las jerarquías del problema relativo al compromiso social y a la militancia política— considerando la teología con ello que «progreso temporal» no se identifica con «reino de Dios» (GS 39-43), formulación que advierte toda posible concreción escatológica en la sociedad (pero inteligentemente criticada, por ejemplo, por G. Gutiérrez y J. L. Segundo)¹.

Aunque esta dimensión teórica constituye una gran novedad en la reflexión cristiana, en ambientes latinoamericanos las características de este proceso teológico-conciliar no responden del todo a las expectativas que despierta el trabajo pastoral vivido en el continente. Samuel Silva Gotay nos dice:

Ya bien entrada la década, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et Spes*, del Vaticano II articula alguna de las ideas más avanzadas de la doctrina social cristiana fundamentadas en el personalismo y en los teólogos desarrollistas. Su influencia, al igual que la de Medellín en el 1968, serán tardías y más bien representan lo que unas décadas antes había constituido pensamiento de vanguardia. El documento mantendrá el dualismo entre vida religiosa y secular y la distinción entre los dos planos de actividad, el de la Iglesia y el de los laicos. Pero en un serio intento de salvaguardar la autonomía de lo secular, afirmará la importancia de la historia como lugar donde comienza a construirse el reino de Dios, donde se espera que Dios habrá de establecer una “nueva tierra donde habite la justicia” y donde “el reino está ya misteriosamente presente... y consumará su perfección”. El dualismo tierra-cielo entra en crisis.²

Intentando la Iglesia desprenderse de su poder religioso para acreditar una labor pública en la sociedad, y desacreditar de este modo sospechas de «cristiandad», el Va-

¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1977, 226-41. Cf. J. L. SEGUNDO, «Capitalismo-socialismo. Crux Teológica», en AA. VV., *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, 1977, 223-39.

² SAMUEL SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, 1982, 43-44.

ticano II comienza a formular un discurso «humanista» una vez asumido el sentido teológico de textos como *Gaudium et Spes*. Sociedad y construcción del mundo se perciben desde la óptica del «desarrollo» y del «progreso», fruto del clima ideológico que respiran los países opulentos de Centroeuropa, permitiendo articular una teología del desarrollo concretada por formulaciones de L. J. Leuret y F. Perroux. Si bien el humanismo cristiano que brota alrededor del concilio tiene antecedentes próximos en J. Maritain, E. Mounier y M. Blondel, es necesario observar que la política neocristiana derivada de esta filosofía —como es puesta en práctica después del concilio por las democracias cristianas— intenta ser evitada por la Iglesia por las contradicciones entre ideología y religión que se introducen en ella al prestar su apoyo confesional a partidos políticos en Europa y América del Sur.

Las encíclicas *Pacem in Terris* y *Mater et Magistra* de Juan XXIII son importantes documentos donde es puesta de relieve la toma de conciencia de los valores de los derechos del hombre contemporáneo cuyas perspectivas eclesiales empalman con la declaración de los derechos humanos en la ONU (1948), conquistados por la razón laica después de la guerra. En este sentido expresa Silva Gotay:

A pesar de que la nueva teología tardará en penetrar el magisterio oficial de la Iglesia —todavía en *Mater et Magistra* se piensa con las viejas categorías— en la encíclica *Pacem in Terris* de 1963, Juan XXIII abre un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia católica al reconocer como derechos las libertades que la Iglesia había negado antes, restaurar el derecho a la revolución y dar permiso para contactos de orden práctico entre cristianos y marxistas. Esta encíclica, tendrá un enorme impacto sobre la situación latinoamericana. Aún cuando en ella se piensa todavía en términos de la categoría del “orden establecido por Dios”, este orden se define ahora en términos de estructuras de explotación.

Coloca como primero el derecho a la “existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso y a la atención médica, a los servicios sociales necesarios”. Esto implica que ya los obreros no tienen que contentarse con la condición en que se encuentran y que no es por designio de la providencia el que estén en esas condiciones. De aquí en adelante el pensamiento de la Iglesia luchará con la problemática de incorporar el “cambio” en su esquema de “orden.”³

El carácter político que adquiere este reconocimiento eclesial de los derechos —fruto de una posible comprensión pública de la fe— supone un avance interesante en el pensamiento eclesiológico, especialmente católico, pues comienzan a ser reconocidos los contenidos de la fe, perfilados de un modo singular en *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*, anticipados en *Mater et Magistra*. La ideología emanada del lenguaje eclesiástico de encíclicas preconciiliares, emparentadas con políticas de cristiandad, negadoras de la democracia y defensoras de la fe [*Syllabus* (1864), de Pío IX; *Quod Apostolici Muneris* (1878), de León XIII; *Rerum Novarum* (1891), de León XIII; *Quadragesimo Anno*

³ SILVA GOTAY, *op. cit.*, 45.

(1931), de Pío XI, especialmente críticas con el socialismo] contrasta con el discurso social actual formulado por la Iglesia.

Si bien los interlocutores europeos de esta novedosa cuestión planteada por el concilio consolidan estudios relativos a una «teología política» formulando críticas a una «religión burguesa», las consecuencias de este problema adquieren otros contenidos en América Latina en la década de los 60 por el modo de afrontar el proceso de la modernidad.

Fallecido Juan XXIII (3-6-1963) Pablo VI continúa en el concilio la labor iniciada por su antecesor, preocupándose positivamente de aquellos intentos de reforma, renovación y «aggiornamento» de la Iglesia, es decir de la necesidad de identificación y «ajuste» que debe mantener la Iglesia con el espíritu cultural, ideológico y moral que vive la realidad dinámica de la sociedad. Especialmente a través del apostolado seglar y por un trabajo pastoral concreto, sin descuidar la genuina verdad del evangelio dentro del espacio público donde es transmitido.

Aunque las encíclicas *Mense Maio* (1965), *Mysterium Fidei* (1965), *Christi Matri Rosarii* (1966), *Humanae Vitae* (1968) o *Ecclesiam Suam* (1964), la primera del pontificado de Pablo VI, tocan escasamente aspectos relativos a un «diálogo», los textos *Populorum Progressio* y *Gaudium et Spes* consagran al papado de Pablo VI como un papado que abre iniciativas interesantes para comprender el ecumenismo, la libertad religiosa, la secularidad, la relación de la Iglesia con la política, etc., influyendo en cierto modo la labor teológica de K. Rahner, E. Schillebeeck, Y. Congar, J. Daniélou, entre otros, gracias a planteamientos centroeuropeos que respiran el espíritu de la «nouvelle théologie».

El interés que despierta en ciertos ambientes teológicos de Europa y Norteamérica las consecuencias prácticas de formulaciones relativas con una «teología de lo secular» (D. Bonhoeffer, G. Thils, H. Cox) y de una «teología política» (J. B. Metz) —que no abandonan intentos teóricos de unificar modernidad y fe— también inciden en formulaciones conciliares una vez constatada la autonomía que adquiere la secularidad en un mundo profano (GS 43). No sin cierto optimismo el teólogo C. Ducoq considera que gracias a GS

La modernidad ya no es aquí objeto de sospecha. Ningún texto la condena. Y lo que en el siglo pasado se consideró como un delirio de conciencia, la libertad religiosa, fue objeto de una declaración reconociéndola, no ya como un mal menor necesitado por la fatalidad de los tiempos, sino como un valor que hay que promover. El catolicismo entra entonces oficialmente en los ideales modernos, y lo que es más, los “bautiza” reconociendo en ellos tardíamente un fruto de su predicación evangélica. Las luchas por la independencia, la liberación de la mujer, el movimiento obrero se convierten en signos de los tiempos: son reveladores de la voluntad de Dios. Se abre la puerta no sólo a una reconciliación con la modernidad, sino que incluso se sugiere que ya no es posible hacer inteligible la misión de la Iglesia sin una reflexión sobre el devenir real de la sociedad. ⁴.

El entusiasmo de la teología centroeuropea por consolidar un diálogo con el hombre moderno a partir del Vaticano II se plasma en diversos documentos y obras teológicas redactados bajo el espíritu de *Gaudium et Spes* y *Populorum Progressio*.

⁴ CH. DUQUOC, *Ambigüedad de las teologías de la secularización*, Bilbao, 1974, 12-13.

II

Los problemas sociopolíticos comienzan a ser enfocados en América Latina desde una plataforma distinta una vez concluido el Vaticano II y las posturas posconciliares del catolicismo muestran una preocupación más atenta por los ámbitos públicos de la sociedad, tradicionalmente observados por la Iglesia de un modo conservador propio de visiones de cristiandad. Si bien la participación posconciliar de cristianos en política se produce gracias a inspiraciones demócratacristianas derivadas de un social-cristianismo vinculante con la Acción Católica, cuyos antecedentes papales se encuentran en encíclicas sociales de León XIII, es evidente que la actualidad de las democracias cristianas reposa también en otros aspectos.

Ajenas hoy en su gran mayoría a posturas propiamente confesionales, las DC encuentran su fuente de inspiración en aquellas características doctrinales que ofrece la doctrina social de la Iglesia (DSI) respecto a los derechos de la persona, al mundo del trabajo, la familia, la propiedad, y reciben un importante apoyo teórico con las conclusiones del Vaticano II. Especialmente por el auge de estos partidos, denominados políticamente «reformistas», en Alemania, Italia, Bélgica, Holanda, durante los años 50-60 en Europa, y en Chile (E. Frei) y Venezuela (R. Caldera) en América del Sur.

A partir de mediados de los años 60 la política que brota de estas posturas ideológicas, en cuanto proyectos «neocristianos», hacen cierta crisis en Latinoamérica. Sobre todo por la incapacidad de aplicar con frutos la DSI a la realidad que vive el continente, vinculada a la vez con el paulatino fracaso de los «desarrollismos». Si bien existen interesantes intentos por resolver estas deficiencias social-cristianas gracias a estudios socioeconómicos, ajenos a las teorías «dependentistas», promovidos por instituciones de Iglesia (CIAS, Economía y Humanismo, Centro Bellarmino, Desal, Cedral), algunos terminan por entrar en conflicto con los planteamientos de la teología de la liberación agotando la «neutralidad» de la Iglesia.

Una vez agotado el lenguaje del «desarrollo» y del «progreso» se comienza a hablar en términos de liberación, especialmente a raíz de la conferencia de Medellín. Así irrumpen en la realidad eclesial del continente posturas comprometidas que conducen al nacimiento de movimientos sacerdotales de izquierda, críticos a la beneficencia asistencialista derivada de la política eclesiástica desprendida del «desarrollo de los pueblos» enunciado por el concilio. En este sentido explica Gustavo Gutiérrez:

Son muchos los sacerdotes, por otra parte, que consideran un deber tomar posiciones personales y comprometidas en el campo político. Algunos participan activamente en él, con frecuencia en relación con grupos revolucionarios. En realidad el asunto, en cuanto a lo esencial, no es nuevo. De muchas maneras el clero ha tenido y tiene en América Latina una participación directa en la vida política (apenas disimulada en ciertos casos, con pretextos de tipo religioso). Lo nuevo está en que no pocos afirman desembozadamente la necesidad y obligatoriedad de ese compromiso, y sobre todo en que las opciones, que de una manera u otra se van tomando, se sitúan en una línea subversiva respecto al orden social reinante.

Hay también quienes añaden a esto los efectos de un cierto cansancio por la densidad de resistencias que hay que vencer al interior de la Iglesia y al desencanto por la inoperancia de un trabajo que estiman puramente «religioso» con escaso contacto

con la realidad y las urgencias sociales del continente. Se está pues ante una "crisis de identidad" y ante un replanteamiento del estilo actual de vida sacerdotal e incluso para algunos del sentido mismo del sacerdocio. Pero son cada vez más numerosos los que, inversamente, han encontrado un renovado sentido a su vida religiosa en el compromiso con los sectores oprimidos y con su lucha por la liberación. ⁵

En Europa, por otra parte, intelectuales católicos practicando el pluralismo teológico y el diálogo con las ideologías, según plantea el concilio, y revisando del pensamiento marxista su crítica a la religión, ven posible compaginar marxismo y cristianismo gracias a los encuentros de Lyon (1964), Colonia (1964) y Salzburgo (1965) con importantes contribuciones de R. Garaudy, González Ruiz, E. Bloch, Lombardo Radice, A. Schaff y otros. Los logros alcanzados por estos diálogos son importantes a juicio de Silva Gotay:

De estos diálogos entre prominentes teóricos marxistas europeos y teólogos cristianos resulta lo siguiente: el reconocimiento del carácter humanista del socialismo marxista, y el reconocimiento de la nueva posición teórica de un cristianismo que ha desechado el idealismo esencialista y que comienza a expresarse en un lenguaje historizado; el acuerdo de que en realidad no existe ningún impedimento teológico o doctrinal inherente a la fe cristiana que lo ponga en contradicción con el socialismo como tal excepto la posición política de los mismos cristianos...; el redescubrimiento de la contribución que los cristianos pueden hacer a la formación del hombre nuevo con su concepción del valor de cada ser humano...; finalmente una reconsideración de la concepción marxista de la religión como opio de las masas. ⁶

Sin embargo, en lugar de encuentros académicos, el diálogo cristiano-marxista en América Latina en esas fechas adquiere importancia en el terreno de la praxis, especialmente por el proceso que inicia el cristianismo comprometido en el continente. Paradigmáticas resultan en este sentido las muertes del sacerdote Camilo Torres en 1966 y la de Ernesto «Che» Guevara en 1967, las que clausuran perspectivas foquistas en la lucha revolucionaria y, de algún modo, plantean de una manera nueva la cuestión fe/compromiso político.

La novedad de la convergencia cristiano-marxista, una vez abandonada en gran medida la polémica teísmo-atéismo, descansa en términos actuales en cuestiones relativas al carácter humanista-antihumanista que adquieren las posturas políticas, humanas, existenciales de cristianos, ateos, agnósticos, marxistas ante situaciones de pobreza y opresión vividas en Latinoamérica. En este sentido resultan ilustrativos los planteamientos del Centro de Capacitación Social de Panamá a raíz de «reflexiones y problemas de una Iglesia que nace del pueblo» discutidos en 1978:

Porque éste nos parece ser un hecho nuevo en América Latina: hombres y mujeres no identificados necesariamente con la fe cristiana ni tampoco con los partidos marxistas tradicionales, cooperan con hombres y mujeres identificados con la fe cris-

⁵ G. GUTIÉRREZ, *ob. cit.*, 143-44.

⁶ SILVA GOTAY, *ob. cit.*, 48-49.

tiana y capaces de poner la justicia y el derecho de los pobres por encima del predominio cultural de una Iglesia, concebida más como institución que se casa con el Estado, que como una serie de comunidades, fermento de masa. Su cooperación nace de una percepción de que lo urgente hoy en América Latina no es el refinamiento de la libertad de unos pocos, sino la satisfacción de las necesidades vitales de la mayoría de los seres humanos que se mueren de hambre. Su cooperación consiste en la búsqueda o en el discernimiento de proyectos socialistas con esperanza política de mayor justicia, de participación popular más consciente, de convivencia más humana y de libertad más verdadera para los pueblos de América Latina. Esta esperanza política está parcial y significativamente conectada para los cristianos con la “esperanza” del reino. Es este un hecho nuevo, repetimos. No lleva en sí mismo ni desprecio por la lucha de décadas (heroica y martirial muchas veces) de los viejos militantes marxistas, ni tampoco hostilidad por los miembros de la Iglesia (jerarcas o no), que han dado de sí para América Latina, en bastantes casos lo mejor que sabían y tenían. En lugar de sucumbir al impulso fácil del ataque o del anatema, creemos que es crucial saber abordar con frescura y generosidad, con lucidez y responsabilidad, con libertad y pasión por la justicia, este hecho nuevo.⁷

III

El problema de la carencia de sacerdotes y la búsqueda de un enfoque adecuado en la labor educacional emprendida por la Iglesia son dos aspectos que preocupan al mundo eclesiástico latinoamericano cuyas consecuencias en cierto modo permiten la fundación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), con el apoyo de Pío XII, a raíz de la primera conferencia general en Río de Janeiro en 1955⁸. Gracias a este organismo se intentan resolver en parte los problemas de índole eclesial que aquejan al continente, coordinando de una forma más coherente la acción de instituciones vinculantes con la «cuestión religiosa» en América Latina:

Roma consideraba la cuestión religiosa bajo el doble aspecto de la defensa y la conquista apostólica, teniendo como problema central la escasez de sacerdotes. Eran los tiempos de una “defensa de la fe” obsesionada y agresiva; de una denuncia de los enemigos de la Iglesia; de las cruzadas de oración. Roma intentaba hacer frente al “peligro protestante”, agravado ahora porque las sociedades misioneras —tras la pérdida de su campo de misión en China (1949)— se dedicaban más a América Latina.⁹

Las tentativas «restauradoras» existentes durante estos años en el seno del catolicismo latinoamericano a raíz de la creación del CELAM consolidan con entusiasmo una

⁷ Centro de Capacitación Social, *Reflexiones y problemas de una Iglesia que nace del pueblo*, Panamá, 1978, 27.

⁸ Hay también otras interpretaciones acerca de la fundación del CELAM: «Muchos misioneros católicos expulsados de China al adueñarse del poder los comunistas, emigraron a América Latina. Aterrados por la debilidad de la Iglesia y la fuerza evidente de sus adversarios, muchos de ellos predijeron que el continente latinoamericano seguiría pronto los pasos de China si no se actuaba con rapidez. Estas advertencias hicieron que Roma reaccionara creando una Comisión Pontificia para América Latina. Esta Comisión, deseosa de formar un frente católico cerrado, intervino en la convocación del Congreso Eucarístico Internacional en 1955. A la clausura de este congreso celebrado en Río de Janeiro, se tuvo una reunión general del episcopado; de ella surgió el proyecto de crear el CELAM.» AA. VV., *Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en el mundo moderno*, tomo V, Madrid, 1977, 361.

⁹ H. JURGEN PRIEN, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, 1984, 856.

serie de reuniones y encuentros eclesiológicos inaugurando Pío XII, en 1958, la Comisión Pontificia de América Latina con sede en Bogotá. El fin de esta comisión es articular una serie de iniciativas clericales relativas a problemas con la enseñanza, la educación, las misiones, la familia, los jóvenes, tratados en diversas conferencias (Bogotá en 1956; Roma en 1958; Buenos Aires en 1960; México en 1961) detallando ellas a la vez las funciones y características propias del CELAM. Esto fortalece institucionalmente al CELAM, con mayor peso aún después del Concilio Vaticano II, gracias al apoyo que este Consejo encuentra en las conferencias episcopales nacionales que intentan consolidar en el propio terreno latinoamericano este nuevo organismo, buscando ante la Santa Sede el reconocimiento de sus estatutos. La aprobación de estos estatutos se produce en forma escalonada: los de la conferencia episcopal de México se aprueban en 1955, los de la de Bolivia en 1954, los de la de Perú en 1957, los de la de Colombia en 1957, los de la de Chile en 1957, los de la de Paraguay en 1958, etc.

Esto supone para la Iglesia de América Latina impregnar con cierto espíritu «latinoamericanista» los problemas debatidos por la jerarquía —preocupada de asuntos propios del continente— frecuentemente enfocados hasta la década de los 60 en perspectivas «romanas». Especialmente con la fundación de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) en 1958 que promueve la convergencia de intereses latinoamericanos en el mundo sacerdotal, con una reunión de teólogos de América del Sur en 1964 en Brasil, y con un encuentro de pastoralistas en Chile en 1966, entre otros.

Con un afán episcopal que intenta subrayar orgánicamente la colegialidad en América Latina, el CELAM es una iniciativa aprobada por Roma, como hemos dicho, presentando las asambleas anuales de este Consejo aquellos intereses teológico-pastorales discutidos por obispos y delegados regionales, eligiéndose cada dos años un presidente. Se diseñan así líneas en el trabajo religioso propuestas por los conferenciantes episcopales, tratando de precisar las jerarquías las tareas catequéticas, litúrgicas y socio-teológicas en diversos departamentos e institutos de trabajo que acompañan (corrigen, animan, advierten) el «proceso cristiano» vivido en el continente. Integrados en una actividad no sin burocracia, los obispos en el CELAM, cuyo secretariado general está en Bogotá, establecen una coordinación de servicio en «comunidad y responsabilidad» con las iglesias particulares de América Latina, empalmando con las necesidades laicales y del clero iberoamericano, promoviendo iniciativas como la convocación de las conferencias de Medellín y Puebla y otros encuentros de sacerdotes, religiosos y teólogos.

El mundo eclesial vivido durante el concilio puede considerarse, en síntesis, como heterogéneo y complicado, precisamente por la pluralidad de aspectos socio-religiosos en el continente y por las características que adquiere la pastoral de la Iglesia ahí una vez comprometida con estados oligárquicos. Según un informe de la FERES (Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Sociorreligiosas), esta situación en los años 60 puede precisarse por los siguientes aspectos que, como hemos anotado arriba, preocupan al CELAM: escasez de sacerdotes, insuficiencia en la práctica de los sacramentos, escasez de parroquias, abundancia de sectas, etc. Las perspectivas futuras que observa la Iglesia ante este complejo panorama preconciiliar no dejan de adquirir matices «desarrollistas», propias del momento que viven la FERES y otras instituciones afines:

Sobre la acción social y cultural la Iglesia puede y debe tomar en Latinoamérica un verdadero liderazgo social. Ello constituirá el signo de su presencia en un mundo en desarrollo. Tal empresa presenta aspectos muy particulares dada la rapidez de los cambios y las deficiencias de la evolución social. Pero no se ha de dudar en asumirla. El peligro más grande consistirá en darle una forma renovada de clericalismo, lo que sería peor que todas las formas conocidas hasta ahora. Si los obispos y los sacerdotes han de desempeñar un papel directo en ciertas cuestiones temporales, que sea con la preocupación y el deseo de formar, lo más rápidamente posible laicos que puedan sustituirlos en esas tareas.¹⁰

Las diversas formas de pastoral llevadas a cabo por la Iglesia en América Latina contribuyen para comprender, de un modo heterogéneo, el complejo escenario de la realidad eclesial del continente. Las líneas pastorales existentes ahí durante los años 60-70 se entrelazan y confunden en el terreno sociorreligioso latinoamericano sin poder precisarse a fondo las características de la pastoral hegemónica en ese período aunque puede observarse en aquel lapso conciliar-premedellín la fuerza de una pastoral desarrollista, propia de afanes «neocristianos». Esto resulta ilustrativo para percibir el carácter y la función de la Iglesia en su proceso de inserción en la sociedad latinoamericana, especialmente si tenemos en cuenta el predominio que hoy conserva esta pastoral en el continente gracias al apoyo que encuentra en órganos eclesiásticos del CELAM y también en las democracias cristianas.

Las características formales que adquiere la pastoral de «nueva cristiandad», en relación con la pastoral de «cristiandad», con la pastoral de «la madurez en la fe», y con la pastoral «profética» explicadas por G. Gutiérrez¹¹, guardan relación con la reacción de la Iglesia ante los valores del mundo moderno occidental implantados en Latinoamérica, intentando asimilar los elementos positivos y sanos que ellos contienen para el proceso de evangelización. Fruto de las crisis de políticas pastorales propias de «cristiandad» relativas al sacramentalismo, eclesiocentrismo, dualismo, en un mundo en cambios, brota esta pastoral de «nueva cristiandad» que, meditando sobre la naturaleza de la Iglesia en su función con la salvación del hombre, ofrece a todos los hombres (creyentes o no) un mensaje de liberación considerando posible esta misión gracias a su incorporación en la cultura profana. Rota en cierto modo la dualidad Iglesia/mundo por los fenómenos del ateísmo y la secularización, la reflexión teológica posconciliar se preocupa de la acción de creyentes y no creyentes en la acción temporal (asunto mucho más subrayado en la pastoral «profética»), de la función del laico en la construcción de la sociedad, y de la experiencia del sacerdote en tareas mundanas destinadas al crecimiento del reino:

Al sacerdote se le asigna en primer lugar una función espiritual: predicar la palabra de Dios y dar los sacramentos. Mientras en la pastoral de cristiandad el sacerdote y la jerarquía en general intervienen de una manera o de otra en lo temporal, en la pastoral de nueva cristiandad se dice que la Iglesia como jerarquía no tiene una

¹⁰ F. HOUTART, *La Iglesia latinoamericana en la hora del concilio*, Suiza-Colombia, 1963, 62.

¹¹ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales en la Iglesia de América Latina*, Lima, 1970.

función directa sobre lo temporal, pero el simple sacerdote sí intervendrá en lo temporal en algunas cosas... La intención de esta entrada del sacerdote en lo temporal es la de manifestar una preocupación de la Iglesia por la construcción del mundo y por la justicia. Así el sacerdote tiene una doble función: en la Iglesia y en el mundo.¹²

La dificultad en distinguir la frontera entre «Iglesia» y «mundo» por el compromiso del sacerdote en tareas temporales cada vez más urgentes en América Latina condicionan un panorama que amenaza la distinción de planos y que, indirectamente, facilita la secularización. La participación del sacerdote en actividades políticas y la novedad de su militancia en movimientos de izquierda, fruto de una «fe que busca eficacia», es resultado no tanto de especulaciones sobre el modo de evangelizar en un mundo profano y ateo, como de un compromiso frente a situaciones de dependencia y opresión observadas por el clero. La desproporción existente en los enfoques prácticos de las tareas pastorales establecidas entre Latinoamérica y Europa por el rápido proceso de secularización advertido por el Vaticano II, permite a bases de la Iglesia de América Latina encontrarse y consolidar las comunidades eclesiales de base, gran novedad en el cristianismo contemporáneo, cuya función comunitaria no privilegia la «verdad» de la fe en un ambiente de increencia (como podría postularse en sociedades opulentas) sino que, gracias a esa fe existente en una situación de pobreza, se intentan transformar los obstáculos que impiden la «creencia» en la dignidad y la liberación de los pobres. El papel de la Iglesia adquiere así caracteres menos «verticales» y jerárquicos —no sin reproches por parte de la ortodoxia— gracias a una visión más interdisciplinar de su labor en la sociedad que contribuye para dejar atrás posiciones y perspectivas conservadoras ante el cambio social, naciendo posturas teológicas específicamente latinoamericanas.

IV

Si bien la participación de Latinoamérica en el concilio Vaticano II fue muy superior a la asistencia lograda en el Vaticano I (y nula en Trento) los planteamientos en la asamblea conciliar por las iglesias jóvenes de América del Sur, Centroamérica y el Caribe resulta difícil que consigan eco en el concilio. La gran relevancia dada a intereses eclesiásticos y a problemas religiosos de las iglesias europeas dejan en penumbra aquellas inquietudes traídas por los padres conciliares de la «periferia» —salvo posturas individuales de alguno de ellos— apenas tocadas en las sesiones, en el período preparatorio del Vaticano II y en las conclusiones finales. En este sentido caben aquí dos opiniones de historiadores latinoamericanos. El uruguayo A. Methol Ferré considera que

es verdad que las iglesias de América Latina no tuvieron papel relevante en el concilio, que fue más bien preparado y realizado por las iglesias franco-alemanas. Nosotros éramos casi exclusivamente receptivos de las inquietudes de las iglesias europeas.

¹² G. GUTIÉRREZ, *Líneas pastorales...*, 46-47.

Desde el fin de la guerra en América Latina se habían recibido paulatinamente las distintas ondas de renovación: en la liturgia, en la catequesis, los estudios bíblicos, la sociología religiosa, etc.¹³.

El argentino E. Dussel sostiene por su parte que América Latina en el concilio

estuvo representado por 601 prelados, es decir, un 22 por 100 de los padres conciliares, aunque vivían en América Latina el 38 por 100 de todos los católicos nominales del mundo. Todavía fue menor su participación en las comisiones de estudio importantes, en las que sólo había 50 peritos procedentes de América Latina, frente a 219 de las iglesias europeas y a 318 de la curia. Con todo, el papel de los padres conciliares latinoamericanos del Vaticano II todavía se puede comparar favorablemente al de sus 65 antecesores en el Vaticano I, absolutamente desconocedores de lo que se trataba “y lo que hicieron fue simplemente aprobar lo que Roma proponía”. De ahí el enojo tremendo de los alemanes y sobre todo de los “viejos católicos” que van a exclamar: «Estas iglesias nuevas no entienden la cuestión».¹⁴

En este sentido, el proceso histórico vivido en Latinoamérica durante los años que van desde el inicio del concilio (1962) hasta Medellín (1968) suman un panorama complejo en relación con los planteamientos pastorales de la Iglesia en Latinoamérica. Los cambios existentes en el continente entre la revolución cubana y la muerte de C. Torres, el golpe militar de Brasil y el éxito democrático de Frei en Chile, el proceso nacionalista en Perú con Velasco y el populismo argentino, la consolidación del movimiento protestante y los compromisos sacerdotales de avanzada, son procesos percibidos por los episcopados latinoamericanos de un modo nuevo y preocupante. Por la transformación que experimenta la Iglesia con la renovación que se está produciendo en el concilio, y porque las iglesias latinoamericanas comienzan a ocupar un espacio político más relevante en el área continental gracias, en cierto modo, a los frutos del catolicismo social. La educación, la reforma agraria, el analfabetismo, la cesantía, son aspectos propios de la vida social latinoamericana que, a través de encuentros y reuniones eclesiales, interpelan las prácticas asistencialistas de la doctrina social de la Iglesia ofrecida por el catolicismo:

En la V reunión de Buenos Aires (noviembre 1960) Monseñor Manuel Larraín, entonces presidente del CELAM, esboza ya una nueva línea pastoral para un continente en cambio estructural vertiginoso. Se plantea una pregunta fundamental: ¿Hasta qué punto puede la Iglesia proporcionar respuestas cristianas a los problemas del desarrollo? Se requiere elaborar “una respuesta basada en un estudio del pasado histórico de nuestra Iglesia, un diagnóstico de la acción presente y una planificación de la acción futura en los distintos niveles de la pastoral”. Estos son signos claros de que hay conciencia acerca de que la realidad histórica concreta y dinámica condiciona cualquier plan de pastoral.¹⁵

¹³ A. MEHOL FERRÉ, *La Iglesia hoy* (dirigido por A. Flichte, V. Martín, I complemento), Valencia, 1981, 712.

¹⁴ E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, 1972, citado por H. JURGEN PRIEN, *La historia del cristianismo en América Latina*, 859, nota 33.

¹⁵ G. ARROYO, «La Iglesia en la década del setenta», en AA. VV. *América 70. ¿Servidumbre o independencia en la presente década?*, Santiago, 1970, 229-30.

Si bien los contenidos socio-teológicos desprendidos de la nueva postura de la Iglesia a raíz de los planteamientos conciliares (complementación entre acción temporal y evangelización, superación del dualismo Iglesia/mundo, reconocimiento de la autonomía de lo secular) se encuentran con una problemática distinta en América Latina, es indudable que la teología posconciliar comienza a tocar aspectos que alteran la clásica visión de la DSI producida por el Magisterio (quizá en primer lugar intentando modificar el nombre de «doctrina» social de la Iglesia, por «enseñanza» social de la Iglesia). Sobre todo cuando sectores episcopales latinoamericanos —una vez despedidos los proyectos conservadores antiliberales pero observando la amenaza de la secularización de la sociedad— se encuentran ante un panorama liberal-desarrollista que toca críticamente aspectos relativos a dicha doctrina, indirectamente puestos de relieve a raíz de la X reunión extraordinaria del CELAM en Mar del Plata en 1966, dos años antes de la conferencia de Medellín. Aunque en el vocabulario eclesiástico de esta asamblea se observan fórmulas social-cristianas adheridas a la Iglesia, se expresan también puntos de vista liberadores gracias al importante documento de H. Cámara, arzobispo de Olin-da-Recife, titulado «La Iglesia en el desarrollo de América Latina», incidiendo en cierto modo en aquellas posturas más progresistas de GS. Dice H. Cámara:

Si Marx hubiese visto en torno suyo una Iglesia encarnada, continuadora de la encarnación de Cristo; si hubiese convivido con cristianos que amase, con hechos y en verdad a los hombres, como expresión del amor de Dios, si hubiese vivido en los días del Vaticano II que asumió lo que de mejor dice y enseña la teología de las realidades terrenas, no habría presentado a la religión como opio del pueblo y a la Iglesia como alienada y alienante...

Por su parte, las reformas bien entendidas y ejecutadas son un camino pacífico para la concienciación y debilitarán la lucha de clases al eliminar las distancias irritantes y por la participación de todos en la vida del país. Concienciación y reforma no son términos antagónicos: son medidas que se atraen y se complementan.¹⁶

Si bien esta postura no es la única en la reunión, de alguna forma contrasta con el carácter marcadamente «desarrollista» que adquiere el lenguaje predominante en la asamblea, según hace notar H. J. Prien:

El tema general de Mar del Plata fue «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina». Con los conceptos claves de “desarrollo” e “integración”, la conferencia utilizó la lengua aséptica de los tecnócratas. Los obispos vieron su tarea en transmitir a la Iglesia de América Latina la conciencia de su misión histórica y en darle una estructura de acción adecuada. Pero al creer que la Iglesia podía cooperar en la construcción de una sociedad humana e integrada, orientada por las encíclicas sociales pontificias, ignoraban la realidad latinoamericana determinada por los duros intereses políticos, sociales y económicos, con su dependencia estructural como parte integrante del tercer mundo. En ello se ponía de manifiesto que con una trasfencia de América Latina del Vaticano II (fuertemente condicionado por las categorías y problemas europeos) todavía no se lograba nada deci-

¹⁶ HELDER CÁMARA, *La Iglesia en el desarrollo de América Latina*, Madrid, 1969, 7, 8 y 18.

sivo. Por supuesto, el concilio había reconocido apremiantes problemas de los países en desarrollo pero desde la perspectiva científico-técnica de Europa, los consideraba como compañeros de caminos retrasados que no habían podido aguantar el ritmo.¹⁷

Aunque las perspectivas teóricas que ofrece la teología de la liberación a partir de Medellín intentan resolver la contradicción establecida entre «desarrollo» y «revolución» una vez que la Iglesia es interpelada por esta problemática¹⁸, algunos sectores eclesiales alrededor de Medellín anticipan con cierta claridad el agotamiento y las insuficiencias del «desarrollismo». No sólo por aquellos planteamientos socio-teológicos de movimientos sacerdotales como ONIS en Perú, «Sacerdotes para el tercer mundo» en Argentina, Movimiento Golconda en Colombia, Cristianos por el Socialismo en Chile; ni por las formulaciones teóricas desprendidas de estudios «dependentistas» (Faletto, Gunder Frank, H. Cardoso, P. Sweezy y otros) críticos a las posturas «cepalianas»; ni tampoco por los problemas ideológicos que presenta el programa de la Alianza para el Progreso de J. Kennedy. El reproche a los países opulentos y la conciencia solidaria que brota de las bases de la Iglesia por el colonialismo y la condición de subdesarrollo vivida en el tercer mundo¹⁹ nace indirectamente por los ecos en Latinoamérica de un conjunto de encuentros y reuniones de comisiones de países «periféricos» que debaten temas como: los derechos de los pueblos, la paz, la neutralidad, el racismo, el no-alineamiento (Conferencia de Bandung en 1955; Conferencia de Belgrado en 1961), causando incluso posturas críticas en ambientes cristianos de Iberoamérica el «reformismo conformista» de órganos jerárquicos de la Iglesia, impidiendo cambios favorables para las grandes mayorías. Sobre todo cuando el lenguaje eclesástico hace visible sus criterios anti-socialistas existentes en la DSI ante el auge del movimiento obrero en la década de los 60 (Uruguay, Brasil, Chile); frente a la crisis de los populismos (Brasil, Argentina) y ante el marxismo que interpela positivamente al clero durante los años setenta²⁰.

¹⁷ H. JURGEN PRIEN, *ob. cit.*, 860.

¹⁸ M. BOERO, «La teología de la liberación», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 420, 1985, 45-90.

¹⁹ «La expresión "Tercer Mundo" ha tenido una gran divulgación y ha sido traducida en un gran número de lenguas. Esta expresión tiene su historia. Al principio fue una fórmula periodística, sin pretensiones, aplicada en 1952 por Alfred Sauvy en un artículo de un semanario para evocar los problemas de los países pobres comparándolos a las reivindicaciones que formulaba el tercer estado en Francia en vísperas de la revolución de 1789. La idea del Tercer Mundo, manipulada por la prensa, ha recibido acepciones y connotaciones muy diversas: en primer lugar fue asimilada a la de naciones "proletarias" (idea del célebre historiador Toynbee, después de haber sido la de Mussolini antes de la guerra y vuelta a tomar por P. Moussa, y más tarde por algunos marxistas). Algunos, olvidando la alusión al tercer Estado francés, han pretendido emplear esta idea para denominar a un grupo de países "neutrales", un tercer grupo opuesto, tanto al bloque de los países capitalistas ricos como al bloque de todos los países socialistas. Dentro de esta perspectiva China no formaría parte del tercer mundo. Algunos autores marxistas sólo han querido ver en esta expresión al grupo de países denominados y explotados por el imperialismo, excluyendo los países socialistas de Asia, África y América Latina. En la actualidad, sin embargo, los dirigentes cubanos, chinos y vietnamitas reivindican la pertenencia de su país al tercer mundo, y poco a poco la expresión "tercer mundo" se ha ido convirtiendo en sinónimo de grupo de países considerados como "subdesarrollado", ya dependiente del régimen capitalista o del régimen socialista.» Y. LACOSTE, *Geografía del subdesarrollo*, Barcelona, 1980, 38-39.

²⁰ Sobre el pensamiento social de la Iglesia en relación con América Latina, una visión más o menos amplia en: Departamento de Acción Social-CELAM, *Fe cristiana y compromiso social* (redactores P. Bigó y F.

Aunque existe cierta preocupación (asistencialista) por el tercer mundo en la Iglesia instalada en la «metrópoli» antes del Vaticano II, esta inquietud adquiere importancia en ambientes eclesiales a partir de la repercusión de aquellos cuestionamientos socioteológicos derivados de Medellín, recogiendo los aspectos más progresistas de la constitución *Populorum Progressio* que, en relación con *Gaudium et Spes*, formula con cierta precisión las causas de miseria, explotación e injusticia de los pueblos pobres. La conflictividad política y las contradicciones sociales existentes en un mundo dividido no impiden que la PP haga un serio llamado a los cristianos para conseguir una labor comprometida con los postergados con el fin de buscar «el desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad» (PP 5).

Esta es una preocupación que aparece con énfasis en documentos episcopales latinoamericanos después del concilio y es formulada —con otros matices— por diversos colectivos cristianos durante Medellín, ofreciendo el soporte teórico necesario para articular un lenguaje acerca de la «liberación». Término éste incomprendido en ciertos ambientes eclesiásticos que no logran observar en él el término genuino y fidedigno del «desarrollo» de los hombres. Esa perspectiva conciliar en torno al «desarrollo», aunque sin sus ecos reformistas y tranquilizadores existentes en GS que lima los conflictos entre hombres, pueblos y naciones, ofrece distintas posibilidades prácticas en movimientos cristianos latinoamericanos para ejercer el trabajo pastoral orientado al cambio y a la transformación eclesial del continente, sobre todo a partir de encuentros socio-religiosos posteriores a Medellín bañados en el espíritu de la teología de la liberación.

La preocupación por el tercer mundo en el cristianismo comprometido comienza a repercutir en la reflexión eclesiológica católica, plasmada «oficialmente» en la PP y en *Octogesima Adveniens* de Pablo VI (1971) y, de otro modo, en el documento «La justicia en el mundo» del sínodo de obispos de 1971. Pero la «cuestión social» que aqueja al tercer mundo aparece ya de un modo claro cuando la encíclica *Mater et Magistra* se refiere a la división mundial entre países ricos y pobres, y la denuncia al nuevo «colonialismo» existente en el planeta induce a Juan XXIII a destacar de un modo singular la importancia de «los pobres», cuestión de gran actualidad en el debate teológico latinoamericano. Poco antes de la apertura del Vaticano II Juan XXIII expresa:

Frente a los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente, la Iglesia de los pobres.²¹

Bastos), Buenos Aires, 1983. Sorprende en esta obra el exceso de páginas destinadas a explicaciones, críticas y análisis del marxismo en América Latina incluso preocupándose de su ontología y ética, y el escaso material ofrecido sobre el capitalismo, sobre todo cuando es éste el modelo de sociedad predominante en el continente. Creemos que a él debería referirse en extensión este trabajo cuando se inquieta de los peligros que amenazan la fe y la misión de la Iglesia en América Latina, especialmente si la DSI observa en Latinoamérica los frutos económicos, culturales y morales del neocapitalismo después de las «interesantes» experiencias ultraliberales en Chile, Brasil y Argentina. Cf. F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, 1978.

²¹ JUAN XXIII, *Ecclesia Christi. Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid, 1967, 2493.

Todo ello va permitiendo consolidar un peso eclesial modesto pero concreto durante y después del concilio, especialmente por el eco que adquiere en Latinoamérica la «Declaración de los obispos del tercer mundo» (15-8-1967) –recogiendo el talante de la PP de un modo más radical– percibiendo Roma la necesidad de apoyar y promover a las iglesias jóvenes de América Latina, verdadero lugar de interés para el «centro» donde se acredita el futuro del cristianismo. Especialmente después de la contribución teológica, la riqueza eclesial y las transformaciones cristianas de Medellín. J. Comblin, haciendo un balance de diez años de posconcilio dice:

Para las iglesias del tercer mundo, Roma es el punto de apoyo indispensable: en Asia los católicos son minorías tan insignificantes que no pueden subsistir por sí mismas: su dependencia de la Iglesia universal es total y Roma es el puente entre ellas y la Iglesia universal. En África y América Latina, la mayoría de las iglesias están en conflictos dolorosos con el Estado y necesitan permanentemente el apoyo del Papa. Además este pontificado (el de Pablo VI) aparecerá como el primero que habrá sido menos orientado hacia Europa que hacia el tercer mundo. Los diez años de posconcilio manifestaron la aspiración de la Santa Sede a ser en la Iglesia el portavoz de las iglesias del tercer mundo desarrollado y las del mundo subdesarrollado... Proporcionalmente la participación del mundo subdesarrollado en el colegio cardenalicio ha crecido más que la del mundo desarrollado. En 1967 la proporción era: 91 cardenales de países desarrollados-29 de subdesarrollados. En 1969 la proporción fue 99-35 y en 1973 alcanzó 104-40. ²².

Este diagnóstico de Comblin facilita un pronóstico:

Al lado de la iglesia latinoamericana que muestra líneas claras y coherentes, la iglesia de África ofrece la imagen de una gran dispersión. Las iglesias africanas están confrontadas con las cuestiones de la africanización, la autenticidad y la negritud: callejones sin salida por el momento y problemas insolubles para la Iglesia, así como son insolubles para la sociedad. Además en casi todos los casos la Iglesia tiene problemas con los nuevos estados, casi todos muy inestables... En cuanto al continente asiático, las minorías cristianas no pueden asumir ningún papel importante en la sociedad. Durante varios decenios América Latina será el terreno privilegiado del diálogo Iglesia/mundo, del enfrentamiento del evangelio con los problemas del desarrollo. Los cristianos latinoamericanos serán los intérpretes del tercer mundo en el debate con las iglesias del mundo desarrollado. Después de diez años las posiciones han sido definidas. América Latina es el centro de la problemática Iglesia y mundo. ²³.

VI

La denominación conciliar «pueblo de Dios» referida a la Iglesia y la comprensión adquirida por la jerarquía como órgano de servicio y solidaridad, son dos aspectos interesantes que contribuyen en cierto modo a comprender las transformaciones eclesia-

²² J. COMBLIN, *Diez años después del concilio*, Mensaje, 25, 1976, 27-28.

²³ J. COMBLIN, 34.

les de América Latina (y no sólo en el plano del lenguaje). Las características bíblicas, históricas y terrenales de esta denominación de Iglesia como «pueblo de Dios» en lugar de formulaciones abstractas y vagas como «cuerpo místico de Cristo», «templo del Espíritu», o «esposa de Cristo», responden con cierta coherencia a los cambios que vive la Iglesia latinoamericana. También la toma de conciencia por parte de los episcopados de esta nueva comprensión de la Iglesia y de su servicio al mundo facilita percibir el carácter de su quehacer social entre los pobres.

La evocación bíblica de «pueblo de Dios» como un pueblo de hombres que marcha en diáspora en una historia acogida por el Señor, y el carácter solidario propios de la «diakonía» y la «koinonía» (servicio y comunión) evangélicas experimentadas en distintos lugares por la jerarquía eclesial, son dos formulaciones teológicas emanadas del concilio que inciden de un modo notable en el fortalecimiento de la pastoral iberoamericana a partir de 1965. Si bien la novedad de estas fórmulas constituyen un cambio importante en ambientes vaticanos, con mayor razón aún en medios cristianos pobres donde es demandada la necesidad de acreditar de un modo sencillo, directo y popular el carácter de la Iglesia y el sentido de la jerarquía. Pero en estas nuevas formulaciones está involucrada no sólo un modo más de entender la Iglesia. También con ellas se intentan interpelar los contenidos reales de la Iglesia y las características funcionales del poder jerárquico (en vistas a su política papal, a sus recursos económicos, a sus estrategias ideológicas) sobre todo en ambientes comprometidos de Latinoamérica —no desarrollistas— donde es observado con urgencia un cambio en las estructuras clericales.

La relación semántica entre «pueblo» y «pueblo de Dios», y «servicio» en cuanto «solidaridad» ofrece grandes expectativas en el lenguaje eclesiástico para lograr una proximidad más estrecha entre jerarquía y ambientes populares y deshacer desconfianzas históricamente recíprocas entre Iglesia y pueblo. Si bien se cae en el peligro de evacuar los contenidos reales del mundo popular por un abuso de «lo popular» y «lo solidario» divulgado por el vocabulario clerical gracias a políticas «evangelizadoras de la cultura», es evidente que en Latinoamérica la consolidación de la Iglesia junto al mundo popular es algo concreto después del Vaticano II. Incluso en situaciones políticas y de conflicto social, donde en ambientes latinoamericanos es ya clásica la formulación «la opción de la Iglesia por los pobres», un investigador ha observado que ha llegado a ser el pueblo pobre el que ha optado por ella (en el caso concreto del Chile de Pinochet); imagen —discutida— que perfila con fidelidad el sentido recíproco de pueblo-Iglesia²⁴.

Las jerarquías latinoamericanas también han intentado, desde Medellín, y en tareas vinculantes con el CELAM formular un lenguaje, un estilo de vida y una política eclesial que empalme con la realidad que vive el pueblo cristiano en América Latina, incluso a pesar de los impedimentos mencionados por Aloisio Lorscheider, presidente del CELAM en 1977:

La gran dificultad que encuentran los organismos eclesiales de la naturaleza del CELAM es primordialmente la falta de conversión de una mentalidad individualista,

²⁴ Cf. F. MIREs, *Chile: la Iglesia y el pueblo*, II Encuentro de Chantilly, 2-4 septiembre 1983, Chile-ASER.

en la cual nacimos y fuimos formados, a una mentalidad verdaderamente eclesial, católica, abierta a la comunidad que trasciende nuestro pequeño mundo y abarque el universo. Se olvida fácilmente que antes de ser obispo de ésta o aquella iglesia particular, somos, como miembros del Colegio episcopal, responsables de la Iglesia universal. Por la ordenación episcopal nos hemos hecho, jurídicamente, miembros del Colegio episcopal, antes de estar ligado a ésta o aquella Iglesia particular...²⁵.

Los intentos de superación práctica de estos factores caracterizan de un modo particular la realidad eclesial de Latinoamérica, no sin contrastes entre posturas de unos y otros obispos y conferencias episcopales ante problemas de similar naturaleza (no ha sido la misma posición la del episcopado argentino frente a la doctrina de la seguridad nacional que la posición del episcopado brasileño; no ha sido la misma crítica la del episcopado chileno frente al militarismo que la crítica del episcopado uruguayo; no ha sido la misma postura la del episcopado peruano frente a la teología de la liberación que la postura del episcopado venezolano, etc.). En cualquier caso, la recuperación bíblica de «pueblo de Dios» como imagen de Iglesia gracias al concilio introduce en el trabajo evangelizador de Iberoamérica un elemento muy sugerente, didáctico y pedagógico (y teológicamente muy interesante) para perfilar a una Iglesia en proceso histórico y en compromiso con Dios, lo que quiere señalar: más encarnada en el mundo, en la sociedad y en los pobres.

Así como emerge del concilio una concepción de Iglesia más abierta y en comunión con los hombres, menos triunfalista y menos fundada en sus privilegios temporales, también existen otras características eclesiales gracias al Vaticano II que adquieren un relieve singular en el terreno latinoamericano. En este sentido queremos hacer resaltar dos aspectos socio-religiosos importantes dentro del panorama posconciliar de América Latina vinculados precisamente con el «servicio» y el «pueblo de Dios»: el ecumenismo y las comunidades eclesiales de base (CEB), denominadas también, comunidades cristianas, o populares*.

VII

El ecumenismo en Latinoamérica puede ser entendido desde un punto de vista eclesiástico y también desde una perspectiva más amplia que guarde relación teológica con el imperativo ético, humano, histórico, de superar la miseria y el sufrimiento de grandes sectores populares latinoamericanos, cristianos o no, según mencionan documentos evangélicos redactados después de la conferencia de Puebla (1979).

A pesar de la pluralidad de intereses religiosos existentes en los pueblos de América Latina, en cierto modo entre ellos ha terminado por darse un «diálogo», fundamentalmente entre el catolicismo y las iglesias y comunidades salidas de la Reforma, con perspectivas interesantes a partir de la asamblea episcopal de Puebla. Con el otro

²⁵ *Secretariado General del CELAM, Medellín, Reflexiones en el CELAM*, Madrid, 1977.

* Interesantes observaciones sobre las CEB y la teología de la liberación en el reciente libro de H. COX, *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología posmoderna*, Santander, 1985.

campo religioso existente en Latinoamérica, el relativo a las iglesias de Oriente y con los «movimientos religiosos libres», los intentos de unidad por parte de Roma han sido menos fecundos por el carácter minoritario de esas iglesias y por carencias de presupuestos histórico-eclesiales comunes en el continente para tal «encuentro». En todo caso hay que tener en cuenta que gran número de iglesias distintas a la católica resultan en cierto modo «extranjeras» en el terreno cultural latinoamericano. La inserción en el continente de distintas iglesias protestantes, movimientos libres y «sincretismos foráneos», cada día en aumento, adquieren en general ecos diferentes a aquellos que provienen de la instalación histórico-religiosa del catolicismo en América Latina. A partir de aquí todo proceso ecuménico adquiere un sentido que conserva una resonancia cultural, y no puramente intraeclesial o reducida a una cuestión de creencias.

Para observar esa otra dimensión ecuménica, distinta a la oficial, se tiene presente la situación de pobreza que respira el continente intentando comprender a la vez en qué sentido se justifica o no aquel ecumenismo promovido por instancias clericales. El ecumenismo fomentado desde las bases de la Iglesia con el fin de establecer y construir una unidad entre los hermanos, supone observar esa situación de opresión latinoamericana recurriendo a un esfuerzo común para superarla. En esa acción colectiva, en esa solidaridad real, concreta y comprometida de quienes aman y luchan por la justicia, dice el teólogo R. Vidales, hay pasos que aproximan a los hombres al mensaje del evangelio. Desde aquí, ese ecumenismo institucionalizado (diplomático-burocrático) queda fuertemente contrastado con esa práctica popular —que probablemente desconoce en qué sentido es necesario acercar de un modo dogmático la relación catolicismo/protestantismo para consolidar una unidad— pero adquiriendo un carácter político-cultural muy interesante, teológicamente sujeto a reflexiones relativas al «reino de Dios», según estudios de los protestantes J. de Santa Ana y R. Shaull. Importantes en este sentido son las organizaciones evangélicas actuales ISAL, CELADEC y UNELAM²⁶.

Las contradicciones teológicas habidas en ámbitos eclesiásticos del CELAM en torno a cuestiones relacionadas con el ecumenismo no han impedido reales aproximaciones católico-protestantes, identificadas en causas comunes en Latinoamérica, muy distintas a las formales conversaciones de los «aparatos» de las iglesias, preocupados frecuentemente de su relevancia y ecos en el statu quo.

Vinculada al desarrollo de la teología de la liberación, una línea de fuerza que refleja el carácter socio-teológico de la fe en América Latina son las CEB. El peso eclesial de estas organizaciones informales no ha sido observado sólo por la Iglesia jerárquica. Incluso en sociedades centroamericanas y en Brasil tienen suma importancia hoy.

Simultáneamente a las formulaciones teóricas de la teología de la liberación, durante los años setenta comienza a inaugurarse una etapa de renovación en la Iglesia con las «espontáneas» apariciones de las CEB en diversos países latinoamericanos, donde el evangelio comienza a ser comprendido de un modo más «horizontal» y menos

²⁶ Cf. JEAN PIERRE BASTIAN, *Protestantismos latinoamericanos. Entre la resistencia y la sumisión 1961-1983*, Cristianismo y sociedad, 82, 1984. Cf. DAGOBERTO RAMÍREZ, *Teología de la liberación y democracia. Una perspectiva protestante*, Pastoral Popular, 36, 1985, 56-65.

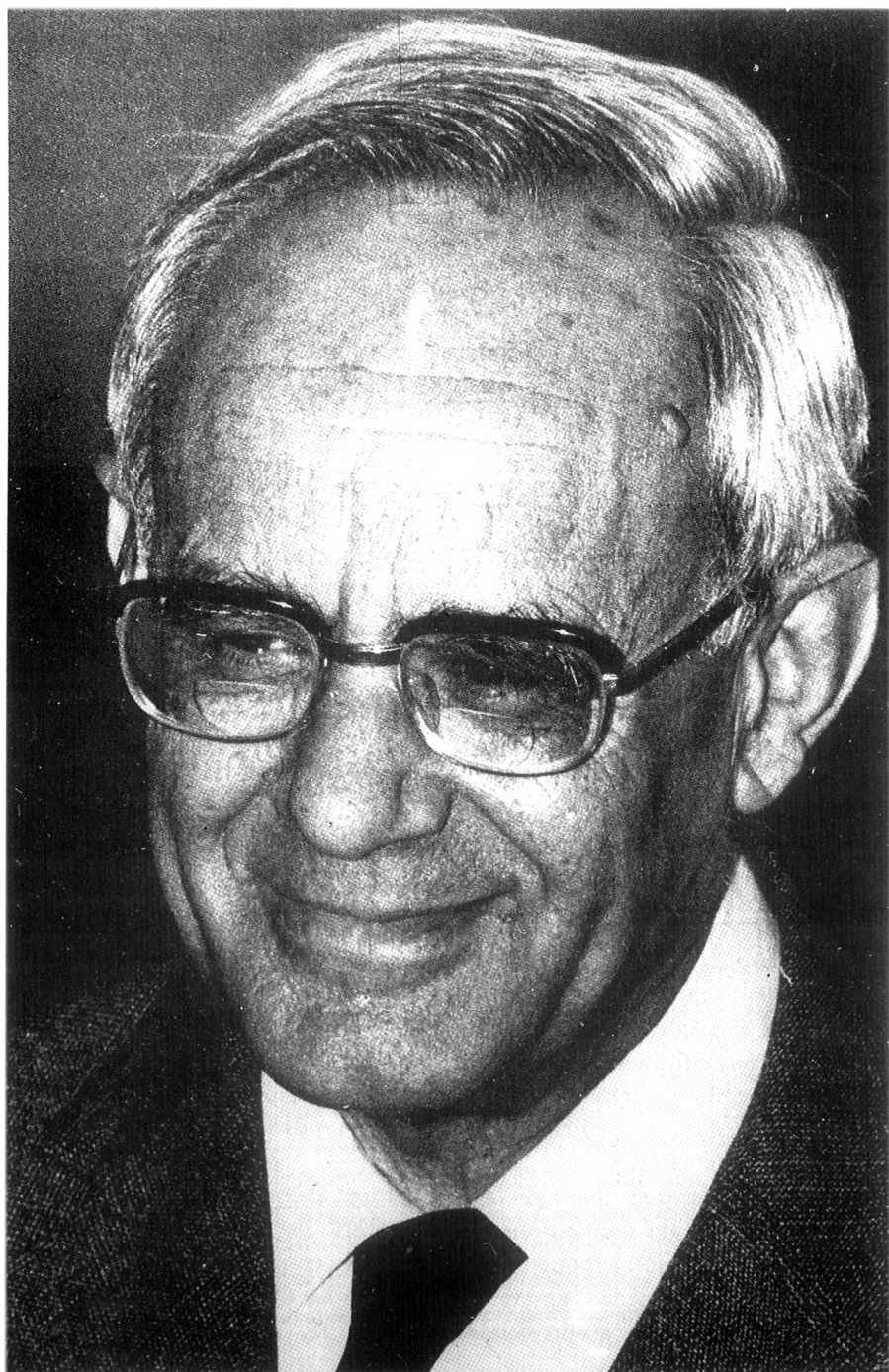
jerárquico por cristianos comprometidos. Amparadas por la necesidad de la Iglesia de incorporarse al mundo, como lo sugiere la constitución *Gaudium et Spes*, estas comunidades recogen tal mensaje del Vaticano II promoviendo la lucha por la justicia social y denunciando situaciones opresoras, a la luz del evangelio, mucho más evidentes en la conflictiva América Latina que en el continente europeo. De aquí la resonancia latinoamericana que ha tenido y tiene el tema de las CEB por los problemas que ha ocasionado al clásico discernimiento teológico «vertical» que la Iglesia oficial ha formulado de sí misma. Las tensiones entre «unidad» y «pluralismo» eclesial se han manifestado notorias a raíz de las consecuencias que han provocado las CEB en contextos sociopolíticos latinoamericanos. Especialmente por el planteamiento teológico-pastoral que han expresado en relación con el terreno eclesiástico, en el cual repercuten, cuestión que hoy es característica en Nicaragua por la significativa militancia en la Iglesia de «cristianos revolucionarios», asunto estudiado con interés en el Centro Ecuménico Antonio Valdivieso de Managua.

Pero estas comunidades no han nacido simplemente por un afán contestatario —nunca todas tienen este carácter ni pueden ser caracterizadas por este motivo—, pues en algunos países del tercer mundo han recibido estímulos de obispos, párrocos y sacerdotes. Incluso en sectores rurales de África y América Latina las CEB han intentado responder a serios problemas eclesiales, como la insuficiencia de sacerdotes. En los países europeos la emergencia de las CEB ha obedecido a iniciativas de los propios seglares con fines más intelectuales y con respuestas de la jerarquía cautelosas o adversas. Así, a pesar de las tensiones que las CEB han ocasionado dentro de la Iglesia oficial, ésta las ha acogido en su seno, indicando diversas declaraciones sobre ellas, desde el Vaticano II hasta la conferencia episcopal de Puebla.

En el concilio se toma conciencia del peso apostólico que tienen los laicos en el interior de la Iglesia. Gracias a documentos conciliares como *Lumen Gentium* y *Ad Gentes* se ve sugerida la necesidad del cristiano de participar en la Iglesia gracias a comunidades de base. Esto anticipa lo que con cierta detención desarrolla Medellín. En diversas conclusiones esta conferencia toca asuntos relacionados con las CEB, promoviendo su desarrollo. En la conferencia de Puebla las CEB confirman el hecho de que ellas están constituyendo un nuevo y naciente «modelo» de Iglesia. Este nivel celular eclesial permite a la Iglesia una mayor compenetración con el pueblo, identificándose en sus luchas y reivindicaciones populares. En general en Puebla las CEB son tratadas de un modo específico y también de una manera más global que en Medellín, insistiendo en gran medida la obediencia que tales comunidades deben mantener hacia el obispo y la jerarquía católica.

El carácter popular que adquieren las CEB otorga al conjunto de la comunidad eclesial un particular sentido político por el compromiso de los cristianos que participan en ellas. Esta participación supone estar abierto a un conjunto de problemas que ofrece la relación Iglesia/sociedad, emergiendo incluso las CEB en ambientes secularizados donde se cuestionan asuntos relativos a la fe, al socialismo, y al vínculo cristiano-marxista.

La interpelación que «la base» ocasiona a la Iglesia jerárquica cuestiona la función de ésta en relación con el «pueblo de Dios». La noción «de base», dice E. Dussel, exige



Karl Rabner

dar más importancia a la función social de la Iglesia, provocando repercusiones conflictivas tanto en la sociedad eclesial como en la civil, asunto típico hoy en la sociedad centroamericana después del asesinato del arzobispo de San Salvador, Oscar Romero, en 1980.

VIII

El activo trabajo ecuménico de las Iglesias, la labor popular de las CEB, el nacimiento de la teología de la liberación, la consolidación de la Iglesia de los pobres, son resultados históricos —no acabados aún— de gran envergadura en el proceso posconciliar latinoamericano, impensables de concebir al comienzo del Vaticano II y particularmente promovidos por la asamblea de Medellín, tocados también en Puebla.

La recepción de los contenidos del concilio a través de Medellín es una gran novedad para el mundo eclesial europeo, inquietante para sectores conservadores, por la concreción en América Latina de esas posibilidades socio-eclesiales —una vez criticadas y corregidas— relacionadas con el cambio, el desarrollo y el progreso demandados por el concilio. Si bien en Medellín se buscan fórmulas adecuadas para recoger y llevar los frutos del concilio a la realidad latinoamericana, los planteamientos de esta conferencia episcopal adquieren en buena medida características propias que —precisamente por esto— diseñan una nueva etapa en la historia del cristianismo de América Latina. Ello permite a iglesias instaladas en otras latitudes geo-culturales conocer más de cerca la realidad latinoamericana. También en esto influye, dentro de la escasa voz del tercer mundo en el Vaticano II, la experiencia acumulada en el CELAM de los padres conciliares latinoamericanos presentes en el concilio:

La realidad del Vaticano II aceleró la historia americana, despertó intereses. La realidad latinoamericana era casi ignorada por los obispos y teólogos europeos. En ese sentido todavía el concilio no podía dar respuesta a los problemas específicos del continente nuevo. Medellín y Puebla serían y son esa solución, esa adecuación, esa puesta al día y en práctica de las directrices conciliares para la realidad latinoamericana.

Al principio entonces el concilio provocó no solamente una aceleración de la historia, sino también, hasta cierto punto, una distorsión al introducir en América Latina conceptos, problemas y respuestas que allí no existían, y al mantener silencio sobre una realidad que en gran parte permanecía oculta aún a los ojos de los mismos pastores. Esto se soluciona con el correr del tiempo: se realizan las adaptaciones respectivas; se adecúa el lenguaje conciliar a nuestra realidad.²⁷

La renovación de la Iglesia latinoamericana por el concilio pone en marcha una serie de preocupaciones eclesiales pendientes en el continente, tanto en el terreno pastoral como en el teológico: seminarios, encuentros de actualidad bíblica, catequética, religiosa, etc., cuyos resultados más originales permiten posteriormente dar cuerpo a reflexiones —y prácticas— genuinamente latinoamericanas. La óptica y el método sobre

²⁷ JUAN DEBESA CASTRO, *La Iglesia latinoamericana en el Vaticano II*, Mensaje Iberoamericano, 231, 1985, 10.

esas cuestiones planteadas por el Vaticano II (evangelización en el mundo actual, desarrollo, sociedad secular, etc.) comienzan a ser revisadas y superadas en Latinoamérica por la emergencia de problemas propios del continente, en los cuales se involucran la fe y la teología de Latinoamérica. Como acertadamente dice Sobrino:

A nivel teológico están ausentes en el concilio temas tan latinoamericanos como la profecía, el Jesús liberador, el Dios de la vida, las comunidades de base, la persecución y el martirio. A pesar de los deseos de Juan XXIII, el cardenal Lercaro y don Helder Câmara, la temática de la iglesia de los pobres fue prácticamente sofocada y eliminada a no ser en unas breves alusiones en la *Lumen Gentium*.²⁸

Comentar el camino que han emprendido estas cuestiones es parte ya de una historia distinta.

Post Scriptum

Finalizamos redactando estas páginas escuchando el eco de amplios grupos cristianos españoles que advierten en la jerarquía vaticana tentativas restauradoras en la Iglesia a raíz del sínodo que se inicia (noviembre 1985). La importancia de esta asamblea sinodal está caracterizada por el tema a tratar: el examen de los frutos del concilio Vaticano II, concluido ahora hace veinte años, parte de cuyos contenidos e interpretaciones han sido seriamente criticados por el cardenal J. Ratzinger y otros, incluso antes del inicio de esta reunión sinodal.

Si bien resulta esquemático distinguir en la Iglesia sólo sectores «progresistas» y «conservadores», por las contradicciones que surgen en análisis pastorales una vez que se ignora el peso de los «moderados», no podemos de dejar de reconocer las contraposiciones reales existentes en este esquema. El predominio hegemónico de una de estas posturas deciden, por lo general, el carácter de la cuestión debatida en asambleas conciliares, sinodales, episcopales y otras, repercutiendo de diversos modos en la Iglesia y en la opinión pública laica. No somos indiferentes ante este esquema para observar los problemas eclesiales, pero no los tocamos en profundidad en estas líneas finales. En primer lugar, porque carecemos de datos de la Iglesia latinoamericana acerca de las preocupaciones que han existido en ella sobre la urgente necesidad de este sínodo (como ha sido planteada por iglesias centroeuropeas); y en segundo lugar, porque lo que aquí hemos presentado ha sido cierto itinerario del cristianismo en América Latina a partir de las posturas del Vaticano II, teniendo en cuenta Medellín y Puebla, sin llegar a entrar en el debate actual, propio de este sínodo extraordinario, interpelado por las consecuencias teológico-eclesísticas del concilio creando, al parecer, un nuevo catecismo que fije las verdades de la Iglesia desde Trento hasta hoy.

De entrada, dos perspectivas pueden observarse en esta asamblea sinodal distintas a las conquistas del Vaticano II: el abandono que se está haciendo en el sínodo de la fórmula eclesial «pueblo de Dios» por fórmulas relativas al «misterio» de la Iglesia en

²⁸ J. SOBRINO, *El Vaticano II desde América Latina*, Vida Nueva, 1501, 1985, 23.

el mundo; y la insistencia en una «pluriformidad» en lugar de una legítima «pluralidad» eclesial, necesaria de comprender y reconocer colegialmente por Roma una vez constatada las distintas preocupaciones de los episcopados en el planeta. Aspectos bien ilustrativos los dos para detectar el avance logrado hasta ahora por los «conservadores» en esta asamblea, subrayando un retorno a una espiritualidad religiosa vaporosa y consoladora ajena a las inquietudes del mundo actual, de las sociedades del tercer mundo y de los pobres de la tierra.

La recuperación de fuentes doctrinales católicas para restaurar con ellas el vasto campo del hecho cristiano en la cultura y en la sociedad no es una postura adecuada por parte de las cúpulas de la Iglesia para promover su propia inserción en el mundo. Al contrario, creemos que causa dos efectos negativos, irreversibles muchas veces, para que la palabra oficial del catolicismo resulte creíble en el «pueblo de Dios»: a) conduce a las jerarquías a distanciarse (en el lenguaje, en la política eclesial y sus intereses) peligrosamente del sentir de las bases del cristianismo creando un caduco clericalismo propio de espíritus de cristiandad; b) obstaculiza la actividad evangelizadora de los «moderados» en la Iglesia, siempre esforzados en contribuir con el evangelio en la construcción temporal nunca acabada de un orden político inspirado por la fe...

Aspectos los dos que probablemente serán debatidos en el próximo sínodo acerca de «la misión de los laicos en la Iglesia» en 1987.

MARIO BOERO

BIBLIOGRAFIA

- J. SOBRINO, *La Iglesia de los pobres. Concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario*, Revista Latinoamericana de Teología, 5, 1985, 115-146.
- F. CASTILLO, *Los cristianos y el marxismo. Un problema con historia*, Mensaje Iberoamericano 233, 1985, 12-17.
- Editorial, *La civiltà cattolica, Il Concilio, causa della crisi nella chiesa?* 3247/136, 1985, 3-14.
- R. VEKEMANS, J. L. SEGUNDO, J. CHONCHOL y otros, *L'Amérique Latine en devenir. Economie-Politique-Religion*, París, 1963.
- VARIOS, *La proyección de la Populorum Progressio en la sociedad contemporánea*, Madrid, 1969.
- L. HORTELANO, *Pastoral de conjunto para Hispanoamérica*, Pentecostés, 6, 1964, 2-29.
- J. LOSADA, *El posconcilio: el problema de la transformación de la Iglesia*, Misión Abierta, 2, 1985, 106-116.
- J. GARCÍA NIETO, *¿Qué queda del Concilio Vaticano II?*, Diálogo. Cristianos por el socialismo, 3, 1985, 23-25.