

"Esto dice el Espíritu a las Iglesias de América Latina": Una lectura teológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, ""Esto dice el Espíritu a las Iglesias de América Latina": Una lectura teológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano." *Vinculum* 272, no. N/A (2018): 27-52.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/s3d>

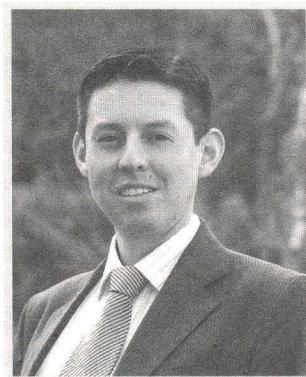


Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

«ESTO DICE EL ESPÍRITU A LAS IGLESIAS DE AMÉRICA LATINA»:

Una lectura teológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹



Juan Alberto CASAS RAMÍREZ

1. Introducción

En su obra *Piezas para un retrato*, que compila diversos testimonios biográficos sobre monseñor Oscar Romero, María López Vigil plasma las palabras del padre Juan Macho sobre Romero antes de su «conversión»:

«Él vivía en pie de sospecha, no arrancaba. Desde un comienzo, cada vez que yo o que cualquiera le mencionaba Medellín, el hombre se ponía nervioso y de qué manera le agarraba un tic. Le empezaba a temblar el labio aquí en la comisura y va de moversele

¹ Artículo de reflexión que desarrolla la ponencia presentada por el autor en el VI Foro interno de profesores de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana el 16 de enero de 2018.

y de moverse y no lo controlaba. Escuchar Medellín y comenzarle aquel *temblido* (sic) era una sola cosa»².

¿Cómo explicar aquella reacción adversa de un obispo ante este evento eclesial en el que él mismo participó en su preparación como secretario -en aquel entonces- de la Conferencia Episcopal del Salvador³? ¿Qué tenía Medellín para suscitar este tipo de oposición o recelo? ¿Acaso Medellín difundía perspectivas alejadas de la tradición eclesial y teológica y por ello levantaba sospechas? No obstante, ¿Qué hizo que después un obispo como aquel se convirtiera más tarde en uno de los mayores defensores de las opciones asumidas en Medellín?

El presente escrito no pretende abordar la trayectoria biográfica del obispo mártir del Salvador, tampoco su giro vital, que bien podría entenderse como una auténtica conversión. Recurre enunciativamente a este testimonio vital sobre su vida como un pretexto para aproximarse a este evento eclesial de Medellín como un suceso histórico que marca, como en Romero, un antes y un después del caminar eclesial latinoamericano. Se busca, así, explicitar el trasfondo teológico de Medellín y su posterior acogida, para plantear los desafíos de una apropiada recepción de este acontecimiento eclesial en cercanía al giro existencial de comprensión que pudo haber seguido Romero.

2. Los antecedentes y el significado de Medellín para la tradición eclesial latinoamericana

Para Rosales,

el Documento de Medellín representa para la Iglesia católica del continente un tremendo logro colectivo en un año preñado de ilusiones como fue 1968 a nivel mundial, pues los obispos elaboraron conjuntamente una suerte de testamento donde entregaron toda su tradición y trayectoria como comunidad de fe a las generaciones futuras con mucha generosidad y lucidez⁴.

Así mismo, autores como Comblin han llegado a afirmar que «La Iglesia latinoamericana nació en Medellín. Pues antes era sólo un apéndice de la Iglesia europea»⁵. Incluso Clódovis Boff ha señalado que,

² María López Vigil, *Monseñor Romero. Piezas para un retrato* (San Salvador: UCA, editores, 2011), 37.

³ Sin ser uno de los obispos asistentes a la Conferencia misma. Al respecto, ver *Ibid.*, 16.

⁴ Raúl Rosales. «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético» *Vínculum* 270 (enero-marzo de 2018): 63-75., 64.

⁵ José Comblin, *La profecía en la Iglesia* (Madrid: PPC, 2012), 187.

El mayor fruto de la Asamblea [sic] de Medellín fue haber dado a luz a la Iglesia latinoamericana en cuanto latinoamericana. Los Documentos de Medellín representan el «acto de fundación» de la Iglesia de América Latina a partir y en función de sus pueblos y de sus culturas (...). Esos textos constituyen la «Carta magna» de la Iglesia del Continente⁶.

Y con Medellín no sólo nació un modo de ser Iglesia, sino también un modo de hacer teología. Al respecto, Scannone señala que «precisamente en el tiempo inmediatamente anterior a Medellín y -al calor de Medellín- sobre todo en el inmediato pos-Medellín, es cuando surge la teología de la liberación»⁷. De acuerdo con Azcuy, «esto llevó a un proceso reflexivo creativo que implicó afrontar la aparición de lo político en la teología y exigió el paso desde una teología del desarrollo, deudora de Lebert, a una nueva orientación teológica, latinoamericana y de la liberación»⁸. Paradójicamente, su carta de presentación a partir de la asamblea episcopal y su fidelidad a las opciones conciliares, permiten anotar, con Lohfink, que «nunca ha existido una orientación teológica que se base tanto en formulaciones de la jerarquía eclesial como la teología de la liberación»⁹, pero que, como ninguna otra perspectiva teológica posconciliar haya sido tan puesta en entredicho por la misma jerarquía eclesial.

Ciertamente, en las coyunturas históricas y sociales, así como en las ciencias naturales, no existe la generación espontánea. Por ello resulta esencial comprender que Medellín es fruto de la confluencia de una serie de factores socio-culturales y eclesiales que terminaron por configurarlo¹⁰. En efecto, a Medellín, no solo la precede el Concilio Plenario Latinoamericano desarrollado en Roma entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899, la 1ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Río de Janeiro entre el 25 de julio y el 4 de agosto de 1955 (que abordó como problema central la escasez de sacerdotes y que pasó a la historia porque en ella se creó el CELAM)¹¹. Además de las reuniones

⁶ Clódovis Boff, «La originalidad histórica de Medellín», *Revista electrónica latinoamericana de teología* 203.

⁷ Juan Carlos Scannone, «La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas», 23. En esta misma línea, Parra sostiene que «La teología latinoamericana ha reconocido siempre que ella nació en Medellín. Tal vez llegó a Medellín la primera corriente propiamente de teología latinoamericana y allí frugó» (Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 68). En efecto, aunque ya existían movimientos y manifestaciones desde las bases que le precedieron, Medellín es la primera y mejor expresión de aquello que Clódovis Boff llamaría el «plano pastoral de elaboración de la teología de la liberación». Al respecto, ver Clódovis Boff, «Epistemología y método de la Teología de la liberación», en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, dirigido por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 92-93.

⁸ Virginia Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», *Revista Teología* 107 (2012): 140.

⁹ Norbert Lohfink, «Biblia y opción por los pobres», *Selecciones de teología* 104 (1987): 1.

¹⁰ En el mismo sentido causal, Codina considera que «las líneas pastorales del papa Francisco no se entienden al margen del proceso iniciado en Medellín. Pero Medellín tampoco se comprende sin el Vaticano II». (Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 1).

¹¹ Carlos Schickendantz, «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II», *Revista Teología* 108 (2012): 31.

preparatorias del Episcopado¹² y de diversos grupos de religiosos y laicos¹³, el evento central que la antecede es precisamente el Concilio Vaticano II. De hecho, los objetivos de Medellín fueron «a) una revisión de las conclusiones de la Conferencia de Río y, b) la actualización de la aplicación a la América Latina de las Constituciones del Vaticano II»¹⁴, lo que se plasmó en el mismo título de la Conferencia: «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio»¹⁵. De esta manera, «se quiso hacer precisamente una *relectura del texto conciliar* en nuestro contexto histórico, no una simple recepción, repetición o aplicación. De modo que el contexto fuese el que indicara las urgencias y las necesidades para releer el texto del Concilio»¹⁶. No es casual, por ello, que el mayor referente conciliar fue aquel en el que el contexto jugaba un papel fundamental, la Constitución *Gaudium et spes*¹⁷.

Durante el Concilio, los obispos latinoamericanos fueron llamados la «iglesia silenciosa», debido a su poca participación en los debates y reducidas intervenciones. En este sentido, Codina indica que,

No estaban al día en las nuevas corrientes teológicas europeas y tampoco eran plenamente conscientes de la situación de pobreza de sus pueblos. Sin embargo, una minoría de ellos, presididos por Hélder Cámara y Manuel Larraín, se reunía para discutir el tema de la pobreza de la Iglesia y de los pobres. Fruto de este trabajo fue el llamado Pacto de las catacumbas de Santa Domitila del 16 de noviembre de 1965¹⁸.

Al impulso generado por el Pacto, en el que los obispos se comprometían a llevar una vida austera y en cercanía a los pobres de sus respectivas diócesis¹⁹, se sumó la promulgación de la encíclica *Populorum progressio* el 26 de marzo de 1967, que abordaba el tema del desarrollo como la superación de la injusticia

¹² Así, a la par del itinerario de preparación en las Asambleas del Celam celebradas en Mar del Plata (1966) y Lima (1967) en que se elaboraron el «Documento de Base preliminar» y el «Documento Base», respectivamente, el Celam patrocinó una serie de consultas y reuniones extraoficiales en que fueron surgiendo nombres de referencia: Manuel Larraín, Helder Cámara, Eduardo Pironio, Cándido Padín, Marcos McGrath, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, José Comblin, Lucio Gera, José Marina, Raymundo Camuru, Cecilio de Lora y Renato Poblete. Al respecto, ver Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 128.

¹³ Sin contar con otros acontecimientos notables en las otras iglesias cristianas, como la Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Upsala (1968), que al igual que Medellín, abordó el tema de la violencia. Al respecto ver Virginia Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 142.

¹⁴ Carlos Schickendantz, «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II», 34.

¹⁵ Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo* (Bogotá: Celam, 2001), 69.

¹⁶ Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», 71.

¹⁷ De hecho, de las 205 citas del Concilio que aparecen en el Documento final, el número más alto (45) se refiere a *Gaudium et Spes*.

¹⁸ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», *Vínculum* 270 (enero-marzo de 2018): 11-21., 17-18.

¹⁹ Como afirma Sobrino, «la idea y el compromiso de dicho pacto fueron recogidos por Medellín». En Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero» En *El Pacto de las catacumbas: La misión de los pobres en la Iglesia*, editado por Xabier Pikaza y José Antunes Da Silva (Navarra: Verbo Divino, 2016), 204.

y la desigualdad entre los pueblos. De hecho, después del Concilio, este es el documento magisterial con mayor número de citas (30 veces).

De este modo, de ser «la Iglesia silenciosa» en el Concilio, el episcopado pasó a encarnar y liderar una «Iglesia profética» en Medellín. Tal «conversión» ha sido leída por autores como Codina como un evento pneumatológico. Al respecto, afirma,

Que un episcopado tímido y callado, de repente se lance proféticamente en la lucha por la justicia y la defensa de los pobres, que América Latina, un continente pobre, haya sido el continente que haya recibido más creativamente el Vaticano II, desborda todas las explicaciones racionales posibles. Hemos de releer el evento de Pentecostés para hallar una explicación²⁰.

En suma, Medellín no sólo constituyó una mera recepción continental del Concilio sino una relectura creativa del mismo en el que amplió y concretizó sus desarrollos doctrinales y sus opciones pastorales. En tal sentido, Marcos McGrath, uno de los gestores de la Conferencia, llegó a declarar:

Con frecuencia nos hemos preguntado qué es lo que América Latina había recibido del Concilio. Creo que también podemos preguntarnos qué es lo que América Latina aportó al Concilio. América Latina hizo un inmenso aporte al Concilio. Aportó el conocimiento de sus problemas; aportó la toma de conciencia de esa parte del mundo subdesarrollado que está en gran medida habitada por católicos; y aportó las experiencias pastorales y sociales de los últimos treinta años hacia una solución de sus problemas siempre más intensos. Todo esto fue de gran valor e hizo progresar al Concilio en el sentido de una profundización teológica²¹.

3. Las apuestas teológicas de Medellín y su trasfondo bíblico-teológico

Por una parte, a 50 «años de distancia se tornan más evidentes algunas de las deficiencias en la formulación de los documentos de Medellín»²², entre las cuales, según Beozzo, sobresalen,

...la ausencia de una perspectiva histórica [en cuanto que retrata la realidad actual, sus causas y efectos, pero sin indagar sobre sus raíces

²⁰ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 20-21.

²¹ Marcos Mc Granth, «Un nuevo método de pastoral de la Iglesia». *Criterio* 15:43 (1968): 134-137., 136. Citado por Virginia Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 140.

²² José Oscar Beozzo, «Medellín: inspiração e raízes». *Revista eletrônica latinoamericana de teologia*, 202.

históricas], el escaso recurso a la Palabra de Dios junto con la falta de un documento específico sobre la Biblia, y la poca atención a la dimensión cultural de la realidad que atraviesa la experiencia humana, de lo más personal a las estructuras económicas, sociales y políticas; estando ausente también una perspectiva de género y el drama ecológico²³; [dichas] lagunas son comprensibles por el contexto social de la época, en que apenas se vislumbraban los primeros estudios, más en el campo de la literatura y la filosofía, que en las ciencias sociales, en la que estas cuestiones no surgían aun como categorías analíticas²⁴.

De otra parte, no se puede olvidar que una de las grandes novedades teológicas, eclesiológicas y pastorales de la Conferencia, que se establecerá como «una clave de lectura importante del Documento final, es su división en tres partes (Promoción humana, Evangelización y crecimiento en la fe e Iglesia visible y sus estructuras). Es interesante advertir que esta organización del material altera el orden más frecuentemente usado en la Iglesia, antes y después de Medellín»²⁵ en que el enunciado doctrinal, ya sea de corte cristológico o eclesiológico (como en el mismo Concilio), es el que da apertura a los demás documentos y sus respectivas reflexiones. En Medellín, la primera piedra es puesta por la realidad del hombre latinoamericano y desde allí se abordarán las demás cuestiones y criterios doctrinales y pastorales. De este modo, el método Ver-Juzgar-Actuar, tomado de la Juventud Obrera Católica francesa y Belga para la «revisión de vida», y que ya estaba siendo usado por varios obispos del continente, en los grupos de Acción Católica especializada, y en las Comunidades Cristianas de Base, adquiere una carta de ciudadanía en la praxis eclesial latinoamericana²⁶.

Sobre la base de esta opción metodológica, a continuación señalaremos cinco notas teológicas características que están a la base del Documento y que serán desarrolladas y potenciadas como y por la Teología de la liberación.

3.1. Una apertura hermenéutica: De la Palabra de Dios escrita a la Palabra de Dios hecha vida y hecha pueblo

El Concilio abordó la Palabra de Dios a través de la *Dei Verbum*. Allí,

...recordó que en el judeocristianismo la Palabra de Dios tiene una importancia decisiva. Esta Palabra, sin embargo, no se identifica lisa y

²³ A este respecto ver Luis Infante de la Mora, «Lo que no estaba en Medellín y está frente a nosotros: El drama ecológico y la ecoteología».

²⁴ José Oscar Beozzo, «Medellín: inspiração e raízes».

²⁵ Carlos Schickendantz, «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II», 51.

²⁶ «La extensión del primer momento, el Ver, revela una preocupación inocultable de la hora: el esfuerzo por comprender de la manera más exacta posible la realidad latinoamericana» (Ibid., 43).

llanamente con las Escrituras. Estas son Palabra de Dios como *norma normans non normata*, criterio último de reconocimiento de la revelación de Dios. Pero ellas no agotan el hablar histórico de Dios. Así, «el ‘texto’ de la Biblia y los demás ‘textos’ (doctrinales, magisteriales o teológicos) que a lo largo de los siglos han procurado interpretarla, fungen de criterio de comprensión del ‘texto’ de nuestra historia contemporánea, la cual también está en proceso de realización»²⁷.

En continuidad con este postulado conciliar, aunque a Medellín se le ha reclamado por la ausencia de una fundamentación bíblica explícita y por el poco número de citas de la Escritura²⁸, es innegable que su referente principal sea la Palabra de Dios, expresada como acción y reclamo de Dios en la historia y leída desde pilares fundamentales de la tradición bíblica tales como la liberación, la justicia y la opción por los pobres. Así, el criterio para identificar el trasfondo bíblico de la Conferencia no es la inclusión o alusión de citas bíblicas sino el reconocimiento de que el proceso de discernimiento está inspirándose y bebiendo de las Escrituras, del evangelio de Jesucristo y del Reino de Dios como marco de referencia para «escuchar» y «leer» la Palabra viva de Dios en el hoy concreto de la historia latinoamericana y desde las luchas colectivas contra la injusticia y la desigualdad. En palabras de Parra, «es una actitud de interpretar teológicamente, no sólo textos, sino vida, historia, la semántica de los acontecimientos (...). Se pasa del puro texto al contexto histórico, como signo revelador de Dios»²⁹; y de acuerdo con Costadoat, «el supuesto fundamental es que Dios no solo ha podido hablar al hombre en la historia, sino que no ha podido hacerlo de otro modo»³⁰. De esta manera, podría afirmarse que «Medellín, en el fondo, plantea la cuestión de la contextualidad antes de que se llegara a formular la teología contextual (...). Con Medellín aprendemos que la contextualidad es un imperativo teológico y pastoral»³¹.

Por otra parte, la promoción que hizo Medellín a las Comunidades Cristianas de Base impulsó posteriormente la dinámica del método pastoral del ver-juzgar-actuar y la pedagogía de la liberación de Paulo Freire centrándolos en la lectura popular de la Biblia. Por ello, como indica Sobrino, en América Latina

²⁷ Jorge Costadoat, «Pacto de las catacumbas. La ‘más latinoamericana’ de las teologías», En *El Pacto de las catacumbas: La misión de los pobres en la Iglesia*, editado por Xabier Pikaza y José Antunes Da Silva, (Navarra: Verbo Divino, 2016), 244.

²⁸ «La carencia de textos y temas bíblicos en todo el documento es un hecho muy llamativo» (Carlos Schickendantz, «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II», 40). De hecho, el documento final sólo tiene 37 citas de la Escritura, 10 del Antiguo Testamento y 27 del Nuevo. «Esta pobreza bíblica puede deberse tanto al texto de base como al mismo tiempo reducido de elaboración de las conclusiones, poco más de una semana» (José Oscar Beozzo, «Medellín: inspiración e raíces»).

²⁹ Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», *Theologica Xaveriana* 90 (1988):70.

³⁰ Jorge Costadoat, «Pacto de las catacumbas. La ‘más latinoamericana’ de las teologías», 237.

³¹ Geraldina Céspedes, «Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos», 29-30.

«se avanzó en el problema hermenéutico clásico: ¿cómo dejar hablar hoy a la Escritura de ayer? De la mano de Carlos Mesters se comprendió que la palabra de Dios habla cuando 1) el texto 2) es leído en comunidad, y 3) en la historia concreta»³². Se realiza, así, una inversión epistemológica con respecto al modo clásico de abordar la Palabra de Dios en cuanto al *locus theologicus* inicial (que ya no corresponde tanto al texto en sí mismo sino a la realidad de opresión de los pueblos a la luz de la cual será leído el texto) y los agentes participantes en la construcción de los sentidos (la comunidad, más que el exégeta individual) a partir de su encuentro orante con los textos bíblicos. Dichos sentidos serán pertinentes en cuanto aporten a la transformación liberadora del *locus* inicial.

3.2. Una realidad teologal: «Atentos a los signos de los tiempos»

Como consecuencia lógica de la apertura hermenéutica sobre la Palabra de Dios, a diferencia del Concilio, antes que hablar, en primer lugar, de la Iglesia y sus estructuras, Medellín,

...Quiere partir de una reflexión sobre la situación real del pueblo, sobre la justicia, La Paz, la familia y demografía, la educación y la juventud. Allí detecta una situación de injusticia estructural, de violencia institucionalizada, de estructuras de pecado que oprimen al pueblo, de pobreza y miseria (...). [De este modo,] los obispos latinoamericanos que en el Vaticano II se hallaban perplejos y perdidos, encontraron ahora su punto focal de referencia: la realidad de pobreza injusta del continente³³.

Así, como recepción creativa del Concilio, «el Documento de Medellín se estructura en torno a un diagnóstico de la realidad latinoamericana inspirado en la categoría ‘signo de los tiempos’ que fue clave en *Gaudium et spes* (GS n.º 4)»³⁴ como exigencia de discernimiento y condición de posibilidad de un *aggiornamento* sensato. En este sentido, «los signos de los tiempos, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un lugar teológico e interpelante de Dios; por consiguiente, normativo de la función teológica»³⁵.

No obstante, como se deja entrever en su discurso inaugural de la Conferencia, y así lo señala Ascuy,

Para Pablo VI, el mayor signo de los tiempos que interpelaba a la Iglesia del Concilio era la transformación del mundo contemporáneo, con sus notas de transición, perplejidad y angustia (...). Pero el contexto histórico

³² Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 207.

³³ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 19-20.

³⁴ Raúl Rosales. «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético», 66.

³⁵ Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», 72.

fue distinto al conciliar y esto determinó también la necesidad de un juicio particular. El dilema o punto crítico de Medellín (...) no estuvo tanto en el discernimiento del signo distintivo de aquellos tiempos, el subdesarrollo, sino en el discernimiento de la aspiración a la justicia y a los caminos para lograrla como impulsos del Espíritu (...). En Medellín, este discernimiento significó no sólo reconocer los signos de aquellos tiempos latinoamericanos, sino dirimir los caminos de acción en esas circunstancias históricas particulares³⁶.

De esta manera, «El ver-juzgar-actuar fue el modo característico con que los obispos de América Latina proyectaron desde un comienzo su mirada sobre el continente y sobre la Iglesia»³⁷. Para ello se hizo necesario el recurso a las ciencias sociales y por eso, de entrada, se emplea «un lenguaje no eclesiástico. Un material que se toma [sólo posteriormente, como momento segundo,] para la interpretación teológica»³⁸. Según Parra, «se ha criticado a Medellín por ello, pero ciertamente es una de sus grandes glorias. Es la presencia de un pensamiento no directamente teológico, sino capaz de analizar la realidad con conocimiento de lo que acontece»³⁹.

Como consecuencia, según lo indica Sobrino, «algo ocurrió en Medellín que no había ocurrido en el Concilio: ‘irrupieron’ los pobres, y en ellos ‘irrupió’ Dios. Esto significa que, con anterioridad lógica y cronológica, antes que el discernir está el captar la irrupción»⁴⁰. Y esta sensibilidad a la irrupción de los pobres como «signo de los tiempos» en América Latina y como condición de posibilidad de un auténtico discernimiento eclesial no se dio simplemente a través de estudios o teorías sino mediante una «actitud encarnacional» que, en su momento, recibió el nombre de «inserción», y que implicó una conversión radical, no solo como apertura de horizontes de comprensión del mundo, sino como volcamiento existencial y militante hacia dicho mundo. En palabras de Cardona, «el Concilio exigió mirar al mundo y Medellín lo encontró como creación de Dios viciada -en extrema pobreza y fruto del pecado- por la injusticia. Se encuentra que lo primero que debe hacer la Iglesia es ir a él, al mundo de los pobres, oprimidos y sacrificados, para quedarse y no sólo para visitarlos»⁴¹. En efecto, la Iglesia reconoció su parte de responsabilidad ante dicha realidad, ya que «la situación de pobreza, la violencia, la inconsciencia de los bautizados frente

³⁶ Virginia Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 146-148.

³⁷ Alberto Echeverri, «Como chaparrón durante la sequía». El aporte de Medellín a una espiritualidad de la liberación», *Theologica Xaveriana* 89 (1988): 350.

³⁸ Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», 70.

³⁹ *Ibid.*, 67.

⁴⁰ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 208.

⁴¹ Guillermo Cardona Crisales, «Medellín: un camino de fe eclesial concreta», *Theologica Xaveriana* 89 (1988): 336.

al dolor de sus hermanos, eran un claro testimonio de lo poco que los valores del Evangelio permeaban la vida de los bautizados (...). Este continente había sido 'indoctrinado' pero con una muy deficiente 'evangelización'⁴². Es así que, a partir de una conciencia de responsabilidad histórica, «se abre una teología y una pastoral de liberación, una nueva visión de ser Iglesia, no partiendo de la doctrina y de los dogmas de fe, sino mirando la realidad y las realidades cambiantes de la historia como signos de la presencia o de la ausencia de Dios en ellas»⁴³. En suma, como señala Ibañez,

En Medellín, con su lectura de los 'signos de los tiempos' en donde Dios nos interpela, se hizo realidad un movimiento eclesial que portaba su propia identidad, capaz de configurar un discurso peculiar y creativo. Porque allí se descubrió que se abría una 'nueva época histórica' para América Latina, signada por la aspiración a la emancipación de todas las servidumbres. Lo cual constituía también un «momento propicio», un *kairós*, según la expresión bíblica, para impulsar una renovación de la Iglesia y del mensaje evangélico. De tal modo que la Iglesia en Latinoamérica dejaba de ser una simple 'Iglesia-reflejo' para pasar a ser una 'Iglesia fuente' con un anuncio actualizado del cristianismo⁴⁴.

3.3. Una precisión antropológica: Del hombre moderno del Concilio como destinatario de la pastoral eclesial al hombre pobre latinoamericano como sujeto teológico y artífice de su propia liberación

A pesar de que Juan XXIII el 11 de septiembre de 1962, por insinuación del cardenal Lercaro, había deseado que el rostro de la Iglesia conciliar fuese el de la Iglesia de los pobres, el Vaticano II no aborda este tema más que en el texto de *GS* n.º 1 y en *LG* n.º 8 donde se dice que 'la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente'⁴⁵.

No obstante, como señala Sobrino,

Estas palabras algo dicen de la misión de la Iglesia y de la espiritualidad, pero no tocan su *ser pobre*, ni su *destino de persecución* por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del

⁴² Jorge Julio Mejía, «La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina: Medellín, 20 años después», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 9. Sobre el contexto y las movilizaciones sociales que enmarcaron la Conferencia de Medellín, véase: Oscar Calvo Isaza y Mayra Parra Salazar, *Medellín (rojo) 1968*, (Bogotá: Planeta, 2012).

⁴³ Luis Infati de la Mora, «Lo que no estaba en Medellín y está frente a nosotros: el drama ecológico y la ecoteología», *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 35-43., 36.

⁴⁴ Alfonso Ibañez, «Gustavo Gutiérrez: El Dios de la Vida y la Liberación humana», *Espiral* 26 (2003): 236-237.

⁴⁵ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 17.

pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia⁴⁶.

En efecto, el Concilio y su énfasis pastoral significó un cambio de paradigma teológico y eclesial por su llamado «giro antropocéntrico»: Del eclesiocentrismo del pasado se quiso mirar al ser humano a la luz del misterio de Cristo, Palabra encarnada (GS n.º 22)⁴⁷. Desde este punto de partida se buscó,

«...responder a los desafíos del mundo moderno con su cuestionamiento de la razón ilustrada a la religión. Por ello su interlocutor privilegiado fue el ‘no creyente’ y su pregunta fundamental, según la fórmula de Bonhoeffer, sería ‘¿cómo hablar de Dios en un mundo devenido adulto?’. En cambio, en el subcontinente del despojo y opresión que es América Latina, el interlocutor privilegiado [resultó ser diferente:] el ‘no persona’, aquel que no es reconocido como tal mientras se le niegan sistemáticamente los derechos fundamentales. Contexto en la pregunta de fondo se vuelve muy diferente. En palabras de Gutiérrez, ‘¿Cómo decirle al no-humano que Dios es su padre?’ (...). El contraste es de perspectivas: una está instalada en la historia del mundo moderno y su problemática, la otra se coloca en el ‘reverso de la historia’ y de la modernidad. Una se ocupa de la crítica a la religión. La otra reconoce qué hay una contradicción entre opresores y oprimidos en el terreno social, entre quienes muchas veces se dicen cristianos que ‘comulgan’ en la misma fe⁴⁸.

Así, «Medellín no ‘abstractiza’ al hombre latinoamericano, sino que lo considera dentro de la conflictividad real en que vive, cuya raíz fundamental es su clase social»⁴⁹. Y esto no significa, como se ha querido insinuar, desplazar al evangelio para ocuparse de asuntos ajenos. Como indica Sobrino,

«El asunto es teológico por su *fundamento*. La unión de Dios con los hombres, tal como se da en Jesucristo, es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Estos configuran a la Iglesia desde dentro. Los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna. Y permiten y propician su identidad salvífica. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo como puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación de todos los hombres»⁵⁰.

⁴⁶ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 202.

⁴⁷ Concilio Vaticano II, «Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual» 22.

⁴⁸ Alfonso Ibáñez, «Gustavo Gutiérrez: El Dios de la Vida y la Liberación humana», 237. Por esta razón, la teología de la liberación, que sustenta y desarrolla las opciones de Medellín «no quiere ser una prolongación del pensamiento europeo, ni siquiera el ‘ala radical’ de la nueva teología política de Metz o de Moltmann, ya que el punto de partida histórico y antropológico es muy otro» (Ibid.).

⁴⁹ Guillermo Cardona Grisales, «Medellín: un camino de fe eclesial concreta», 337.

⁵⁰ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 205.

Sin embargo, como bien lo precisa Lohfink⁵¹, la imagen de un Dios al lado de los pobres no es una novedad que Israel haya introducido. De hecho, en el mundo circundante del antiguo oriente los dioses impelen a los pueblos al trato especial hacia los pobres y en varios casos ellos mismos se convierten en sus defensores ante las injusticias. Será en el marco del Éxodo, referente bíblico de la Conferencia de Medellín (DM Int. 6)⁵², donde emergerán varios signos distintivos e inéditos:

1. Mientras que en los textos del antiguo oriente la ayuda de Dios se dirige siempre a pobres individuales o a grupos más reducidos de las capas de la población que se encuentran en una particular necesidad, aquí se trata de la salvación de un grupo numeroso que se encuentra en una situación de miseria impuesta a la fuerza. Si se toman en serio las narraciones de *Ex* y de *Nm*, se trata de la totalidad de la clase baja explotada de Egipto.
2. La miseria de estos pobres se basa claramente en la explotación económica y el desclasamiento social. El condicionamiento del sistema de pobreza y su surgimiento a causa de la maldad humana son denominados claramente por su nombre.
3. La intervención del Dios que ayuda no tiende a una suavización del dolor, que dejaría intacto el sistema como tal e incluso contribuiría a su nueva estabilización. Más bien se trata de que los pobres son liberados del sistema que los empobrece (...). Dios hace salir del sistema. (...). Así, en el Sinaí se ha esbozado un nuevo orden social para los hebreos, según el cual se convierten en un pueblo de hermanos en el que no debe haber más pobres (*Dt* 15, 4). De los pobres de Egipto surge la sociedad-contraste de Dios, en oposición a la sociedad de Egipto y a todos los sistemas comparables de toda la historia del mundo (*Ex* 19, 4-6; *Dt* 4, 6-8)⁵³.

Ahora bien, aún con esta justificación bíblica y teológica, Vigil insiste con razón en que

... la opción por los pobres es, netamente, cuestión de justicia, no de simple 'gratuidad', ni de caprichos de Dios, que, simplemente 'prefiere' a los pobres, ni de ningún otro argumento teológico que puede ser expresado al margen de la justicia (...). Es una opción «por los injustificados» (no por los insignificantes, ni los pobres espirituales, ni por la infancia espiritual que, aunque sean muy valiosos espiritualmente, desvirtúan la opción por los pobres real y concreta en el campo neto de la teología)⁵⁴.

⁵¹ Norbert Lohfink, «Biblia y opción por los pobres», 4.

⁵² Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, 96.

⁵³ Norbert Lohfink, «Biblia y opción por los pobres», 5-8.

⁵⁴ José María Vigil, «50 años de la Opción por los Pobres: El tsunami espiritual de la Opción por los Pobres», 48.

En tal sentido, no sólo corresponde a una opción desde la fe, corresponde también, y en primer lugar, a una opción desde el sustrato más profundo de la humanidad: «La solidaridad con el pobre no es sólo un gesto de generosidad hacia él, sino un derecho que él tiene por su dignidad, un reconocimiento a su hermandad, un acto de justicia y una contribución a la paz»⁵⁵.

Por ello, la visión sobre la pobreza que realiza Medellín no cae en la tentación de proponer la tradicional y perjudicial respuesta de la beneficencia o la actitud de resignación ante la realidad de opresión. El pobre no es visto como simple destinatario pasivo de la acción eclesial (como tradicionalmente se había asumido). «No se trata de dar más a los pobres, sino de capacitarlos para que ellos puedan integrarse en una sociedad nueva que ha de ser el fruto de su propia iniciativa»⁵⁶. Por tal motivo, Medellín considerará al pobre como protagonista de su propio proceso de emancipación, actor decisivo de su historia y de la de la humanidad⁵⁷, gestor privilegiado del caminar eclesial y sujeto histórico de un quehacer teológico que nace y confluye hacia una praxis de transformación como opción de fe por la justicia. El pobre se convierte en una presencia profética, cuestionadora del orden social desigual (que ha querido imponerse como natural y hasta querido por Dios), de la vida eclesial aburguesada y desencarnada y de las formas tradicionales de asistencialismo. «El pobre cuestiona y llama a la conversión. Su presencia es provocación, un llamado a reconsiderar las relaciones de privilegio»⁵⁸. «Él se convierte, así, en el criterio verificador de nuestra experiencia de Dios traducida en una praxis liberadora»⁵⁹. Como afirma Duquoc, «Dios no se identificó con los pobres para que ellos permanezcan oprimidos, sino que luchando contra la opresión hagan de la historia el lugar de la libertad, de la no-violencia y de la justicia»⁶⁰. De esta manera, si en el Concilio la Iglesia se presentaba a sí misma como sacramento universal de Salvación⁶¹, en Medellín el pobre irrumpe como el gran sacramento de Dios⁶².

⁵⁵ Luis Infati de la Mora, «Lo que no estaba en Medellín y está frente a nosotros: el drama ecológico y la ecoteología», 41-42.

⁵⁶ Raúl Rosales, «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético», 73.

⁵⁷ Jorge Costadoat, «Pacto de las catacumbas. La 'más latinoamericana' de las teologías», 238-239.

⁵⁸ Jaime Valdivia, «Pistas sobre la incidencia de Medellín en la formación», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 75.

⁵⁹ *Ibid.*, 73.

⁶⁰ Christian Duquoc, «Teología de la liberación. Grandeza y límites», *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo*, editado por Giuseppe Alberigo y otros. (Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac-CEP, 2002), 139.

⁶¹ Concilio Vaticano II, «Constitución dogmática *Lumen Gentium*» 1.

⁶² Jaime Valdivia, «Pistas sobre la incidencia de Medellín en la formación», 73. De hecho, en Bogotá, «el 23 de agosto, Pablo VI pronunció el 'Discurso a los campesinos', en el cual asumía el compromiso por defender su causa y denunciar las injustas desigualdades; afirmaba la eminente dignidad de los pobres y los reconocía como "sacramento de Cristo" (Virginia Azcuy, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 132). De este modo, «El Papa se atreve a comparar la presencia eucarística con la presencia real de Cristo en el pobre» (Alberto Parra, «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina», 69): «Si yo vengo a adorar la Eucaristía, entonces yo me inclino ante el campesino colombiano (...). Yo no podría pensar que he cumplido con mi misión, cuando yo adoro la Eucaristía, pero no rindo este

En otras palabras, «la Iglesia Latinoamericana recupera su sacramentalidad salvífica y se reencuentra con el Dios bíblico, con el siervo de Yavé presente en el pobre, quien salva y libera»⁶³.

En suma, es posible afirmar, con Vigil, que

Medellín fue el origen y la cuna de la Opción por los pobres, aunque, literalmente, la expresión no figuraba siquiera allí. De alguna manera, allí, en Medellín, en torno a la Opción por los pobres, comenzó toda la espiritualidad de la liberación: la iglesia de los pobres, la teología de la liberación, la cristología de la liberación (...). La Opción por los pobres es, sin duda, el hilo teológico y místico que enhebra todo el edificio de los documentos de Medellín⁶⁴.

Además, como constata Costadoat,

La teología latinoamericana no ha sido del todo novedosa cuando ha reconocido el valor de la praxis; tampoco ha sido original en el uso del método del ver-juzgar y actuar; o en la afirmación de la historia como lugar teológico. Hasta aquí, la teología latinoamericana no ha hecho más que acoger los aportes más notables de la renovación teológica europea del siglo XX, muchos de ellos plasmados en el Concilio (...). La novedad surge en que el texto que es asumido para ser interpretado, siendo el presente histórico, tiene un rostro concreto: los pobres como sujetos de una historia que la modernidad ilustrada no tiene ojos para ver (...). Si la teología moderna más desarrollada obliga a considerar 'el lugar hermenéutico' desde el cual y en función del cual se hace teología, la teología [que surge de Medellín] exige que tal lugar no solo sea 'hermenéutico' sino también 'teológico'; no solo un 'desde', sino también un 'en' donde Dios tiene algo nuevo que decir⁶⁵.

De otra parte, aunque no fue explícito en el documento de Medellín, la opción por los pobres repercutió en una ampliación de la reflexión cristológica: si «el signo de los tiempos era la existencia de un continente crucificado»⁶⁶, y dicho pueblo crucificado era entendido como sacramento de salvación que transparenta a Cristo, se produjo una apertura en la comprensión del «Cristo de la fe», que ya no solo sería abordado desde las tradicionales discusiones dogmáticas, sino que sería reconocido y palpado como el Cristo encarnado en el pueblo crucificado que busca liberación. En palabras de Sobrino, «el pueblo crucificado remite a

tributo al sacramento de Cristo que es el pobre» Pablo VI. «Homilía a los campesinos de Colombia».

⁶³ Guillermo Cardona Grisales. «Medellín: un camino de fe eclesial concreta», 338.

⁶⁴ José María Vigil. «50 años de la Opción por los pobres: El tsunami espiritual de la Opción por los Pobres», 46.

⁶⁵ Jorge Costadoat. «Pacto de las catacumbas. La 'más latinoamericana' de las teologías», 243.

⁶⁶ Jorge Julio Mejía. «La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina: Medellín, 20 años después», 9.

Jesús crucificado, y así se cristologiza al pueblo, dando un salto mayor que el que dio el Concilio al eclesiologizarlo»⁶⁷. Por ello, «ese pueblo crucificado, salvador y creyente es la máxima expresión de la Iglesia de los pobres»⁶⁸.

3.4. Dos aperturas eclesiológicas

3.4.1 De la colegialidad episcopal a las Comunidades Cristianas de Base

Si el Concilio significó un giro (al menos teórico) de una jerarquía piramidal a una Iglesia de comunión, Medellín significará una apertura de dicha comunión que partirá de la colegialidad episcopal -gestora de la Conferencia⁶⁹- hacia las bases eclesiales configuradas en pequeñas comunidades. Así lo expresa Codina,

De la *Lumen Gentium* el punto más novedoso y discutido fue el de la colegialidad episcopal, es decir, que los obispos forman una unidad colegial en su ministerio, siempre bajo el Papa, cabeza del colegio episcopal (*LG* nn. ^{os} 22-23) (...). Pero el tema de la colegialidad, junto con el tema de la Iglesia local (*LG* n.º 23) será una de las raíces teológicas que posibilitará a los obispos de América Latina su toma de postura en Medellín como obispos de la Iglesia latinoamericana y caribeña⁷⁰.

Sobrino, por su parte, añade que en Medellín se consolidó

... otro *colegio*, el de los llamados ‘Padres de la Iglesia de América Latina’ (...). Y lo que le movió a convertirse en *colegio* fue sobre todo la realidad sufriente de sus pueblos. Todos ellos tuvieron en común una entrega total a los pobres, ser perseguidos por esa causa y algunos de ellos asesinados con sus pueblos⁷¹.

Pero esta colegialidad episcopal no se entendió como fin en sí misma o como estructura cerrada autorreferencial, sino como ministerio dinamizador de la comunión eclesial y promotor de las colectividades populares que, aún sin una opción explícita o sin proponérselo de forma directa, encarnaban los valores del Reino. Por ello, es evidente

⁶⁷ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 211.

⁶⁸ *Ibid.*, 212.

⁶⁹ Quienes hacen teología en Medellín no son propiamente los teólogos usuales, de profesión, sino pastores (...). Toda la visión nace, no tanto de saber textos o libros, sino de saberse pueblo, de saberse práctica” (Alberto Parra, “Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy, especialmente en América Latina”, 67).

⁷⁰ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial» 16. Al respecto, Azcuay considera que, «el significado irreplicable de Medellín puede verse en el acto colegiado de una Iglesia que supo realizar una lectura teológica de los signos de aquellos tiempos latinoamericanos, dando lugar a un ‘nuevo Pentecostés’, como interpretó el Cardenal Landázuri en su discurso de Clausura de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano» (Virginia Azcuay, «El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín», 129).

⁷¹ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 209.

... su contundente apoyo a la subjetividad popular. Medellín apuesta por los sujetos populares⁷². Este paso de considerar al pueblo de simple destinatario de la acción de las élites modernas a la condición de seres culturales con iniciativas propias y capaces de organizarse es para la Iglesia un paso de envergadura histórica⁷³.

Como consecuencia, Medellín supuso una apertura eclesiológica (algunos autores, como Codina, van más allá y hablan de “una verdadera eclesiogénesis”⁷⁴) en cuanto que señala que la nueva forma de ser Iglesia en América Latina son las comunidades cristianas de base. Al respecto afirma el documento: «Las comunidades cristianas de base, abiertas al mundo e insertadas en él, tienen que ser el fruto de la evangelización, así como el signo que confirma con hechos el Mensaje de Salvación» (DM VIII, n.º 10)⁷⁵. En tal sentido,

Ellacuría decía que lo importante de las comunidades de base es que son ‘de base’, participan de la pobreza real, allí viven, sufren y celebran, allí se dirigen a Dios con la carga de la pobreza y, muchas veces, con las alas que da el Espíritu. Entonces son ‘comunidades de pobres con espíritu’⁷⁶.

Por esta razón, «sólo de la base, desde el movimiento popular, desde las comunidades cristianas populares es posible ver lo que hay de permanente, profundo y creativo en la Iglesia»⁷⁷. De esta manera, la comunidad pobre y para los pobres se constituye en signo de la presencia de Dios en el mundo.

Sobre el trasfondo bíblico de esta eclesiología, Baena afirmó que,

... la forma histórica en que se realiza el reino de Dios, en cuanto Israel renovado, es la conformación de comunidades de discípulos. La Iglesia, Cuerpo del Señor (descrita así por San Pablo) es esencialmente solidaridad con los más débiles. Es decir que la salvación-liberación ofrecida por Dios por medio de Cristo es la misma comunidad (...). La solidaridad en el NT tiene como punto de partida a Jesucristo mismo, como solidaridad de Dios padre con la humanidad. Nosotros somos el lugar y el instrumento,

⁷² En el documento sobre la paz se propone «Aentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base» (DM II, n.º 27) (Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, n.º 119). Y en el documento sobre la pastoral de elites se afirma que “la Iglesia debe prestar una atención especial a las minorías activas (líderes sindicales y cooperativistas) que en los ambientes rural y obrero están realizando un importante trabajo de concientización y promoción humana, apoyando y acompañando pastoralmente sus preocupaciones por el cambio social” (DM VII, n.º 19 c) (Ibid., 160).

⁷³ Raúl Rosales, «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético», 65. Ello implicaba que «los laicos deberían abandonar su condición de menores de edad y asumir su puesto y funciones dentro de la comunidad» (Jorge Julio Mejía, «La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina: Medellín, 20 años después», 8).

⁷⁴ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 20.

⁷⁵ Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, 165.

⁷⁶ Jon Sobrino, «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero», 207.

⁷⁷ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, 94.

a la vez, en donde Dios quiere ser solidario con los más débiles (...). Esa revelación no se concretiza sino en grupos pequeños, en los que se entiende la solidaridad, no como la defensa de los propios intereses (y hasta derechos), sino como la defensa de los otros. En nuestra América Latina se está haciendo eco real a esto en las Comunidades Eclesiales de Base, núcleos dinámicos que verdaderamente crean liberación⁷⁸.

3.4.2. La Iglesia sacramento en el Concilio hecha realidad como una Iglesia profética en Medellín

Como señala Díaz Mateos, «el profeta contempla la historia de los hombres y descubre a Dios comprometido en ella»⁷⁹. De acuerdo con Comblin,

Los profetas bíblicos se refieren a la alianza entre Dios y su pueblo. Para ellos, el objeto de la alianza no es cultural ni militar, sino ético. Al hablar en nombre de Dios, exigen tanto del pueblo como del rey la justicia para con los pobres y oprimidos (ver *Am* 2, 6-9; 5, 21-24; *Is* 58, 6-8) (...). [Sin embargo,] el concepto de justicia de la Biblia es diferente del concepto habitual utilizado por nuestra sociedad. Hoy es considerado justo quien respeta los contratos y compra y vende según los precios del mercado. Para los profetas, la justicia es liberar a los oprimidos, ayudar a los necesitados, levantar a los pobres. En su sentido moderno la justicia prescinde de la distinción entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos. Presume que todos los seres humanos son iguales, tienen igual fuerza y respetan mutuamente sus derechos. La Biblia, en cambio, parte de la realidad: la desigualdad entre ricos y pobres. La realidad es que los pobres no están en condiciones de defender sus derechos (...). El problema para el profeta es que el pueblo olvidó su vocación de pueblo de Dios. Por ello, cuando habla para los habitantes, es para recordarles que son pueblo de Dios, y como pueblo de Dios tienen una misión: practicar la justicia hacia los pobres (...). En su lucha contra la idolatría los profetas denuncian a una falsa religión. La falsa religión legitima y sacraliza el poder de las clases dominantes (clero y nobleza); mientras que la verdadera religión contempla en Dios el defensor de los pobres y oprimidos. Así, el mensaje religioso de los profetas es también político; exige un cambio radical en la sociedad⁸⁰.

A la luz de esta visión de la profecía bíblica, es de resaltar la fuerza profética con que los obispos en Medellín, silenciosos durante el Concilio, abrieron inesperadamente su boca en Medellín, como aquella muchacha pobre de Nazaret que empezó a proclamar a un Dios que «*derriba del trono a los poderosos y*

⁷⁸ Gustavo Baena, «Perspectivas Bíblicas», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 65-66.

⁷⁹ Manuel Díaz Mateos, «Medellín, voz profética», 111.

⁸⁰ José Comblin, *La profecía en la Iglesia* (Madrid: PPC, 2012), 31.42.45.

enaltece a los humildes» (Lc 1, 52). Ellos «despertaron una Iglesia somnolienta e hicieron que encontrase de nuevo el camino del evangelio»⁸¹; denunciaron una situación de pecado que superaba las fronteras de los individuos y se extendía hacia las estructuras sociales en forma de injusticia, desigualdad y opresión. Se condenó el orden establecido y se denunció una violencia institucionalizada⁸². Las consecuencias de esta radicalidad profética no se hicieron esperar y el signo del martirio surgió a lo largo y ancho del continente⁸³: Obispos, laicos, sacerdotes, catequistas, líderes sociales pertenecientes a las CEBs fueron perseguidos, difamados, desprestigiados y asesinados⁸⁴. Este fue el precio de su apuesta por el evangelio y, al mismo tiempo, el sello distintivo de la autenticidad de sus opciones.

3.5. Una sensibilidad pneumatológica como condición de posibilidad de cualquier renovación

En palabras de Codina,

El sueño de Juan XXIII de una Iglesia pobre y de los pobres se comenzó a realizar en América Latina y el Caribe. Y desde este hecho como lugar teológico se nos revela una dimensión muchas veces olvidada del Espíritu, que el Espíritu actúa siempre desde abajo y en función de los de abajo, está presente en el caos original engendrando vida (*Gn* 1, 2), habla a través de los profetas (*Is* 11, 1-9), es capaz de resucitar los huesos muertos y convertirlos en un pueblo vivo (*Ez* 34), desciende sobre una pobre mujer nazarena para que sea la madre del Salvador (*Lc* 1, 35), unge a un carpintero de Nazaret en el bautismo y lo lanza a la misión (*Jn* 1, 32; 3, 34), desciende sobre unos apóstoles temerosos y los convierte en testigos de la resurrección (*Hch* 2). Y este espíritu es el que hoy a través de un Papa latinoamericano, venido del fin del mundo, hace que la Iglesia abra sus puertas, salga a la calle, huelva a oveja, sea hospital de campaña, anuncie la alegría del evangelio a los pobres (...). Medellín y su posteridad ha sido obra del Espíritu, el Espíritu que les hizo exclamar a los obispos en Medellín: «Tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina (DM, «Mensaje a los pueblos de América Latina»)»⁸⁵.

⁸¹ Ibid., 187.

⁸² Raúl Rosales, «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético», 65.

⁸³ Alberto Echeverri, «Como chaparrón durante la sequía». El aporte de Medellín a una espiritualidad de la liberación», 351.

⁸⁴ «No olvidemos que Medellín es determinante para entender algunos cambios en América Latina señalados incluso por el informe Rockefeller en el sentido que la Iglesia ya no era «un aliado seguro para Estados Unidos». (Raúl Rosales, «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético», 65). Asimismo, «en el documento de Santa Fe se lee en la página 19, Proposición 3, lo siguiente: «La política exterior de los EE.UU. debe comenzar a enfrentar (y no simplemente a reaccionar a posteriori) la teología de la liberación tal como es utilizada en América Latina por el clero» (Jorge Julio Mejía, «La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina: Medellín, 20 años después», 9).

⁸⁵ Víctor Codina, «Medellín en su contexto eclesial», 21.

En efecto, aunque en el apartado inicial se había afirmado la imposibilidad de una generación espontánea de este acontecimiento eclesial, no es posible comprender la emergencia de estas voces eclesiales inusitadas sino como una efusión del Espíritu, un Pentecostés, en palabras de monseñor Landázuri al concluir la Conferencia. Como señala Céspedes, «en Medellín el Espíritu ha soplado desde abajo, desde la periferia de la historia y de la Iglesia, haciendo surgir algo nuevo para América Latina e impulsando en adelante una nueva forma de ser y hacer Iglesia; una nueva forma de hacer teología y de asumir nuestra vocación teológica»⁸⁶.

4. «Volver a Medellín» ...A la escucha del Espíritu

Si bien Medellín desencadenó una serie de movimientos de articulación de esta nueva conciencia eclesial e histórica (como la consolidación orgánica de las Comunidades Eclesiales de Base, la vinculación de laicos, ministros ordenados y religiosos en organizaciones sociales y políticas, la misma teología de la liberación...), 50 años después, además de la reducción exponencial de estas manifestaciones en las que de la sospecha se pasó a la represión y la persecución aún desde sectores de la misma Iglesia, tornándose estos movimientos en un «signo de contradicción», se percibe que su espíritu aún no ha sido integrado en la conciencia eclesial. Autores como Torres han llegado a sostener que,

Medellín no ha penetrado entre nosotros. Sólo se ven pequeñas islas en donde se habla este lenguaje liberador. Siendo realistas, el Concilio Vaticano II no ha renovado nuestra Iglesia (...). Estamos lejos de vivir realmente la Iglesia como pueblo de Dios, de practicar el sacerdocio común de los fieles. No se desconoce que existen esfuerzos generosos, pero las líneas renovadoras no se han hecho carne y huesos propios. Son minoría los que se han metido a fondo⁸⁷.

¿Qué ha sucedido, entonces con Medellín y con toda aquella renovación que allí se proclamó? Tal vez la celebración de los 50 años de la Conferencia pueda ser el mejor pretexto para volver a beber de su fuente. Pero ello no significa simplemente releer los documentos o replicar acríticamente o anacrónicamente las acciones que desde allí se generaron. De hecho, «decir y hacer lo mismo que antes, como si nada hubiera pasado, no es fidelidad sino fundamentalismo»⁸⁸. Como señala Flórez,

⁸⁶ Geraldina Céspedes, "Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos", 25.

⁸⁷ Héctor Torres, "Replanteamiento de la cuestión laical a la luz de Medellín", *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 86-87.

⁸⁸ Pedro Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, (Bogotá: Facultad de Teología- Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 50.

Si hacemos una interpretación al pensamiento de Marx y Engels, según el cual no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia, podríamos decir que los documentos o afirmaciones que podemos hacer no anteceden a los hechos, sino que son posteriores a ellos y son las circunstancias las que van dinamizando la conciencia (...). [Elo significa que] las conclusiones de la Segunda Conferencia Episcopal latinoamericana vinieron a ser como la conciencia de unas condiciones históricas antecedentes, que marcaron determinados rumbos al interior de la Iglesia y en el conjunto del proceso histórico latinoamericano⁸⁹.

En efecto, como atestigua Comblin, en Medellín, los obispos que

... hablaban de los pobres, hablaban por experiencia, porque vivían entre ellos. Cuando hablaban de justicia y de liberación, sabían lo que eso representaba para los pueblos oprimidos. Las palabras de Medellín no expresaban puros conceptos, sino que designaban actuaciones concretas. Todos sabían que las palabras expresaban la realidad experimentada, el conocimiento de Cristo y una práctica pastoral ya bien definida⁹⁰.

Por tal motivo, «para una objetiva y honesta interpretación de Medellín hay que colocarse en la experiencia espiritual que lo originó: el ‘reconocimiento’ de Jesús en los empobrecidos de hoy, haciendo el camino de liberación con ellos (...). Sólo así beberemos en la ‘fuente de la vida’»⁹¹. Es innegable que aquello “que forma parte de la esencia y constituye un eje configurador de la identidad cristiana y que es criterio de verificación y de credibilidad para los cristianos y cristianas de todos los tiempos y lugares: es la evangélica opción por los pobres (...). [ya que...] *Extra pauperes nulla salus*”⁹². Por lo tanto, en palabras de Céspedes,

Hacer memoria nos coloca en la ruta del compromiso liberador planteado por Medellín en sus distintos documentos y en estos tiempos en los que a menudo aparece la desilusión y el desencanto, nos hace reencontrarnos y volver a soñar con una iglesia más en sintonía con el sueño de Jesús (...). Cada vez que la Iglesia se ha querido renovar, ella ha tenido que hacer ese doble movimiento: volverse hacia Jesús y volverse a los pobres (las órdenes mendicantes han sido un ejemplo de ello)⁹³.

Pero debe tenerse en cuenta que la transformación de las estructuras sociales debe estar precedida «por la transformación de las personas, por la conformación

⁸⁹ Jesús Alfonso Flórez, «Participación política de los cristianos en los movimientos populares», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 95.

⁹⁰ José Comblin, «La profecía en la Iglesia», 191.

⁹¹ Guillermo Cardona Crisales, «Medellín: un camino de fe eclesial concreta», 339.

⁹² Geraldina Céspedes, «Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos», 33-34.

⁹³ *Ibid.*, 24.

de un ‘hombre nuevo’ con otros valores y actitudes»⁹⁴. Así lo afirma el mismo Documento: «La originalidad del mensaje cristiano no consiste en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre que exige luego este cambio» (DM II, n.º 3)⁹⁵. Es así que «una auténtica evangelización se inicia, como lo indica Medellín, en la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas (...). Hacer tomar conciencia de la realidad»⁹⁶, ser capaces de leer honestamente los nuevos acontecimientos, los signos de nuestro tiempo, y «escuchar las nuevas voces de los sujetos emergentes»⁹⁷ es ya evangelizar.

En el libro del Apocalipsis, el primer septenario (caps. 2-3) es desarrollado con la forma de cartas dirigidas a 7 iglesias del Asia Menor. En ellas Cristo, después de presentarse simbólicamente como el remitente, expresa el estado actual de cada una de las iglesias denunciando, cuando es el caso, las realidades idolátricas en que han caído y/o animándolas a mantenerse fieles a su nombre a través del testimonio (*martyria*) de la fe. Cada carta finaliza con un estribillo: «*el que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias*» (Ap 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22). En el conjunto de las cartas llama la atención la única aparición de dos vocablos referidos al estado actual de una de las Iglesias, la de Esmirna: el sustantivo «pobreza» (*ptothkeian*) y el verbo «sufrir» (*paschein*). De hecho, una ciudad, como Esmirna, caracterizada por la riqueza y el derroche, tendrá como efecto colateral la injusticia y la desigualdad generadas por la acumulación de unos pocos. Tal parece que la comunidad de dicha ciudad está conformada por los “desechados” del sistema y en su interior se ha querido promover la comunión de bienes y una resistencia activa no violenta hacia los modos de vida excluyentes de la sociedad circundante. Este gesto de fidelidad a la lógica del Reino de Dios pudo haber generado señalamientos y represiones por parte de los demás habitantes, más fieles a la lógica del Imperio, por lo que el sufrimiento vendría a añadirse a la realidad de pobreza de esta comunidad. Poco a poco se desarrolla la convicción de que los mártires son «el mayor don de Dios a una Iglesia, el mayor signo de fidelidad, la mayor cantera de fecundidad»⁹⁸. Lo llamativo es que, como señala Pérez Márquez, «entre el grupo de las Iglesias mencionadas en el Apocalipsis, solamente en Esmirna se ha conservado, y todavía persiste, una comunidad cristiana»⁹⁹.

⁹⁴ Alfonso Ibáñez, «Gustavo Gutiérrez: El Dios de la Vida y la Liberación humana», 240.

⁹⁵ Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*, 99.

⁹⁶ Angela María Sierra y Mauricio Sánchez. «Medellín, una inquietud para los laicos», *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 90.

⁹⁷ Geraldina Céspedes, «Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos», 31.

⁹⁸ Pedro Trigo, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, 49.

⁹⁹ Ricardo Pérez Márquez, *El Apocalipsis de la Iglesia. Cartas a las comunidades* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012), 69.

Por otra parte, en la carta a la Iglesia de Filadelfia se dice «*Mira, dejo abierta ante ti una puerta que nadie podrá cerrar; pues, aunque tu fuerza es pequeña, has hecho caso de mis palabras y no me has negado*» (Ap 3, 8). De acuerdo con Céspedes, «a la luz de estos textos, podemos decir que Medellín es una constatación de cómo, desde la fuerza de los pequeños, es posible abrir nuevas puertas, nuevos caminos, cuando se obedece a lo que el Espíritu nos va indicando y no nos resistimos a su acción»¹⁰⁰. Tal parece ser que la condición de fidelidad y supervivencia de la comunidad eclesial está en su permanente disposición a ser una iglesia pobre y para los pobres; y el signo distintivo de dicha disposición es la *martyria* que esta conlleva. Pues aquella fue la disposición hecha explícita en Medellín, donde se tuvo los oídos para oír lo que el Espíritu dijo a las Iglesias de Latinoamérica.

Podría decirse también que volver a Medellín sería análogo al «volver a Galilea» del final abierto del evangelio según Marcos: «*Vayan y díganle a sus discípulos y a Pedro, que él irá delante de ustedes a Galilea; allí le verán, como les dijo*» (16, 7). Volver a Galilea no consiste simplemente en un desplazamiento geográfico (dimensión literal) o en volver a leer el evangelio desde el inicio, cuyo escenario es, efectivamente Galilea (dimensión literaria). Volver a Galilea, con Jesús por delante, implica asumir existencialmente la condición discipular, continuar el trabajo del Reino, encarnarse en la cotidianidad y encontrarse con el resucitado entre los sufrientes, enfermos, endemoniados, necesitados, oprimidos y marginados; entre aquellos que comparten su pan, dan un vaso de agua, reciben a los niños, protegen a las mujeres, cuidan a las viudas y ofrecen gracia y esperanza para todos.

Con seguridad, esta fue la experiencia de monseñor Romero. Aunque, debido a su conservadurismo de formación, tenía prejuicios frente al documento de Medellín, fue capaz de atreverse a acercarse, tocar, escuchar y vivir con el pueblo y para el pueblo perseguido y oprimido, en quien llegó a reconocer y experimentar al crucificado. Y de este pueblo se dejó enseñar, no a Medellín, sino al mismo Evangelio. Así termina el relato de Juan Macho sobre Romero escrito por López Vigil:

Santiago de María está a mil metros sobre el nivel del mar. Los meses de cosecha del café son muy fríos y en las noches hace hielo. El primer año él no se había fijado, pero el segundo ya se dio cuenta que los campesinos que llegaban para las cortas de café en las haciendas maldormían en las aceras, regados por la plaza, tiritantes por el frío.

-¿Qué se puede hacer? -dice un día.

¹⁰⁰ Geraldina Céspedes, «Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos», 28.

-Monseñor, usted tiene la solución. Mire esa casona que fue colegio y que está cerrada. ¡Abra eso!

La abrió. Allí cabían hasta trescientos. Abrió también una salita donde hacíamos las reuniones del clero, allá entraban otros treinta. Así se le fue dando a bastante gente la dormida bajo techo.

-Y me les sirven algo caliente por la noche, un vaso de leche o de atol -esa orden le dio él a los de Cáritas.

Mientras bebían aquello y entraban en calor, Romero se iba a platicar con los campesinos y pasaba escuchándolos su buen rato.

Así fue entendiendo que no eran cuenteretes los problemas de los que tanto le habíamos hablado (...).

-Tenía razón, padre -me dice a la vuelta-. Pero, ¿cómo es posible tanta injusticia?

-Monseñor, fue de todo ese mundazo de injusticias de lo que se habló en Medellín.

-Medellín, Medellín...

Escuchó la palabra, la repitió el mismo. Y no le tembelequeó el labio. Nunca más le miré aquel tic¹⁰¹.

BIBLIOGRAFÍA

Azcuy, Virginia. «*El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín*». *Revista Teología* 107 (2012): 125-150.

Baena, Gustavo. «*Perspectivas Bíblicas*». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 62-66.

Beozzo, José Óscar. «*Medellín: inspiracao e raízes*». *Revista electrónica latinoamericana de teología*, 202. Disponible en www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm (consultado el 26-12-2017).

Boff, Clodovis. «*La originalidad histórica de Medellín*». *Revista electrónica latinoamericana de teología* 203. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/203.htm> (Consultado el 27 de diciembre de 2017)

_____. «*Epistemología y método de la Teología de la liberación*», en *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, dirigido por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-113, Madrid: Trotta, 1990.

¹⁰¹ María López Vigil, *Monseñor Romero. Piezas para un retrato*, 37.

- Calvo Isaza, Óscar y Parra Salazar, Mayra. *Medellín (rojo) 1968: Protesta social, secularización y vida urbana en las jornadas de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Planeta, 2012.
- Cardona Grisales, Guillermo. «Medellín: un camino de fe eclesial concreta». *Theologica Xaveriana* 89 (1988): 327-340.
- Celam, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo*. Bogotá: Celam, 2001.
- Céspedes, Geraldina. «Medellín, memoria y provocación para abrir la puerta a tiempos nuevos». *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 23-34.
- Codina, Víctor. «Medellín en su contexto eclesial». *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 11-21.
- Comblin, José. *La profecía en la Iglesia*. Madrid: PPC, 2012.
- Concilio Vaticano II, «Constitución dogmática *Lumen Gentium*». Disponible en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 27-12-2017)
- Concilio Vaticano II, «Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual» 22. Disponible en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 29 de diciembre de 2017).
- Costadoat, Jorge. «Pacto de las catacumbas. La 'más latinoamericana' de las teologías». En *El Pacto de las catacumbas: La misión de los pobres en la Iglesia*, editado por Xabier Pikaza y José Antunes Da Silva, 231-251. Navarra: Verbo Divino, 2016.
- Díaz Mateos, Manuel. «Medellín, voz profética». En *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres: presencia de Medellín*, editado por José Dammert Bellido, 105- 128. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989.
- Duquoc, Christian. «Teología de la liberación. Grandeza y límites». *Teología de la liberación. Cruce de miradas. Coloquio de Friburgo*, editado por Giuseppe Alberigo y otros, 135-154. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac-CEP, 2002.

- Echeverri, Alberto. «Como chaparrón durante la sequía». *El aporte de Medellín a una espiritualidad de la liberación*. *Theologica Xaveriana* 89 (1988): 341-352.
- Florez, Jesús Alfonso. «Participación política de los cristianos en los movimientos populares». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 94-98.
- Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Ibáñez, Alfonso. «Gustavo Gutiérrez: El Dios de la Vida y la Liberación humana». *Espiral* 26 (2003): 232-249.
- Infanti de la Mora, Luis. «Lo que no estaba en Medellín y está frente a nosotros: El drama ecológico y la ecoteología». *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 35-43.
- Lohfink, Norbert. «Biblia y opción por los pobres». *Selecciones de teología* 104 (1987). Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol26/104/104_lohfink.pdf (Consultado el 15 de diciembre de 2017).
- López Vigil, María. *Monseñor Romero. Piezas para un retrato*. San Salvador: UCA, editores, 2011.
- Mejía, Jorge Julio. «La coyuntura de la Iglesia Católica en América Latina: Medellín, 20 años después». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 7-21.
- Pablo VI. «Homilía a los campesinos de Colombia». Disponible en: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html (consultado el 27-12-2017).
- Parra, Alberto. «Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy; especialmente en América Latina». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 67-72.
- Pérez Márquez, Ricardo. *El Apocalipsis de la Iglesia. Cartas a las comunidades*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2012.
- Rosales, Raúl. «Los documentos de Medellín. Análisis literario de un texto teológico-profético». *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 63-75.
- Scannone, Juan Carlos. «La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas». En *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*,

escrito por Idem, 21-80. Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe, 1987.

Schickendantz, Carlos. «Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II: Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968)». *Revista Teología* 108 (2012): 25-53.

Sierra, Ángela María y Mauricio Sánchez. «Medellín, una inquietud para los laicos». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 89-91.

Sobrino, Jon. «Iglesia de los pobres. Vaticano II, Medellín, Romero». En *El Pacto de las catacumbas: La misión de los pobres en la Iglesia*, editado por Xabier Pikaza y José Antunes Da Silva, 201-212. Navarra: Verbo Divino, 2016.

Torres, Héctor. «Replanteamiento de la cuestión laical a la luz de Medellín». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 86-89.

Trigo, Pedro. *¿Ha muerto la teología de la liberación?* Bogotá: Facultad de Teología- Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Valdivia, Jaime. «Pistas sobre la incidencia de Medellín en la formación». *Theologica Xaveriana* 90 (1988): 73-77.

Vigil, José María. «50 años de la Opción por los Pobres: El tsunami espiritual de la Opción por los Pobres». *Vinculum* 270 (enero-marzo de 2018): 45-52.