

La recepción de «Medellín» en la historiografía colombiana*

Josep-Ignasi SARANYANA

Resumen: La Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) no supuso una ruptura, sino continuidad, aunque en su momento ello no pudo apreciarse. Una lectura de la recepción de Medellín en las revistas teológicas colombianas permiten advertir que el sector continuista (continuidad entre Vaticano II-Medellín-Puebla) estaba más cerca de la realidad histórica que el sector rupturista, que postuló una solución de continuidad entre el antes y después de Medellín. Medellín no fue liberacionista, en el sentido radical del término.

Palabras clave: CELAM. Medellín. Puebla. Alfonso López Trujillo. Boaventura Kloppenburg. Teología de la liberación.

Abstract: The General Conference of the Latin-American Episcopate in Medellín (1968) assumed continuity and not interruption, though in its time this could not be noticed. A reading of the reception of Medellín in the Colombian theological magazines makes one realize that the group in favor of continuity (continuity between Vatican II-Medellín-Puebla) was closer to the historical reality than the group of interruption, which proposed a solution of continuity between before and after Medellín. Medellín was not liberational in the radical sense of the term.

Key words: CELAM. Medellín. Puebla. Alfonso López Trujillo. Boaventura Kloppenburg. Liberation Theology.

1. *El contexto histórico de la Conferencia de Medellín*

Al cabo de casi cuarenta años de la celebración de la Segunda Conferencia General del Episcopado de América Latina, parece llegada la hora de estudiar cómo fueron recibidas sus conclusiones por parte de la prensa especializada. Es in-

* Discurso para la toma de posesión como académico correspondiente extranjero de la Academia Colombiana de la Historia, leído en Bogotá el día 16 de septiembre de 2003.

discutible que la conferencia de 1968 ha situado en el mapa —como ahora se dice— a la bella capital antioqueña, tan conocida, ya desde antiguo, por el espíritu emprendedor de sus habitantes y por las maravillosas orquídeas que allí florecen. Ha perpetuado su memoria en la manualística que se estudia en todas las Universidades, por su influjo en la evolución de la teología y, por qué no decirlo, por sus implicaciones políticas, sociales, culturales e incluso económicas (obviamente no pretendidas).

Enrique Dussel ha dicho, con razón, aunque en términos un tanto desagarrados, que si «el III Concilio Limense fue “el Trento americano” (con la teología y pastoral tridentina), la II Conferencia General de Medellín ha sido “el Vaticano II americano” (con la teología de la liberación y pastoral misionera)»¹. Tiene razón al señalar que tanto el III Límense, de 1582, como Medellín, de 1968, tuvieron a la vista la recepción de los decretos de sendos concilios ecuménicos: Trento y el Vaticano II, respectivamente. Más discutible nos parece, sin embargo, otra aseveración, cuando afirma que hay como un «corte, en cierto modo artificial, pero suficientemente inteligible, ya que 1968 fue un año de contenido de ruptura claro en la historia latinoamericana, y en especial de la Iglesia»². Como se verá, no hubo corte, sino continuidad, aunque en el momento de los hechos no resultaba fácil comprenderlo. La Iglesia en América Latina ha sido siempre fiel a sí misma, con los vaivenes lógicos de un proceso de larga duración, porque la providencia divina respeta las decisiones de la libertad y las encamina con suavidad y ternura.

Para comprenderlo, interesa, ante todo, ofrecer una panorámica de la historia de la Asamblea de Medellín. Retrocedamos, pues, a agosto de 1955, cuando fue creado el CELAM, a propuesta de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Río de Janeiro. Tres años y medio años más tarde, a finales de enero de 1959, pocos días después de que Fidel Castro entrara en La Habana, el papa Juan XXIII anunciaba inesperadamente el Concilio Vaticano II. En abril de 1961 tenía lugar la batalla de Bahía Cochinos y en agosto del mismo año se firmaba en Punta del Este el protocolo de la Alianza para el Progreso. Mientras tanto, en 1958, se había instituido la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), con sede en Bogotá, donde ya trabajaba el CELAM desde finales de 1956.

El Concilio Vaticano II se celebró desde 1962 a 1965. Con motivo de su estancia en Roma, los preladados latinoamericanos se reunieron periódicamente bajo la

1. Enrique D. DUSSEL, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Editorial Edicol (Colección «Religión y Cambio social»), México 1979, p. 78. Esta obra, a la que nos referiremos en otras ocasiones, es una crónica que ofrece una cantera impresionante de documentación y datos. Su interpretación de los hechos es, no obstante, demasiado apasionada.

2. Enrique D. DUSSEL, *De Medellín a Puebla*, cit. en nota 1, p. 12.

presidencia de Mons. Manuel Larrain, obispo de Talca y presidente del CELAM. Conviene recordar el importante discurso de Pablo VI, de 23 de noviembre de 1965, dirigido a los obispos latinoamericanos, sobre la urgencia de reformar religiosamente sus diócesis. El 7 de diciembre de 1965, en la última sesión del Concilio, sería aprobada la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que tanto habría de influir en las conclusiones medillenses, como también la encíclica *Populorum progressio*, promulgada por Pablo VI dos años después, el 26 de mayo de 1967. También en 1967 vio la luz la encíclica profética *Humanae vitae*.

He aquí algunos hechos significativos que precedieron la celebración de la Conferencia de Medellín. Después los acontecimientos se precipitaron. Los obispos latinoamericanos propusieron a la Santa Sede, como tema para la segunda Conferencia: «La presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II». El argumento fue autorizado por Roma en julio de 1967. El 20 de enero de 1968, Pablo VI convocó formalmente la reunión episcopal. El *Documento de trabajo* fue elaborado en Bogotá del 19 al 26 de enero de 1968. Del 2 al 8 de junio se preparó, también en Bogotá, el *Documento básico*. Finalmente, la Segunda Conferencia de Medellín fue inaugurada por Pablo VI en la catedral de Bogotá, el 24 de agosto de 1968, y tuvo sus sesiones del 26 de agosto al 6 de septiembre en el Seminario Diocesano de Medellín. En las sesiones de la Conferencia fue discutido el *Documento básico*³, aprobándose finalmente las *Conclusiones*, en dieciséis capítulos⁴.

El año de Medellín acumuló también, en otros órdenes, importantes sucesos: el Congreso Intelectual en la Habana, presidido por Fidel Castro; el abatimiento de Martin Luther King y de Robert Kennedy, en USA; la revuelta estudiantil parisina en mayo, heredera de los conflictos universitarios de Berkeley (1967); el asesinato de trescientos estudiantes en la Plaza de Tlatelolco de México; los tanques soviéticos aplastando del levantamiento de Praga; la protesta por la intervención norteamericana en el Vietnam; etc.

3. Para la conmemoración a los veinticinco años de la Conferencia, se reeditó el «Documento básico para la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano». Cfr. «Medellín», 19 (1993), fascículo 76, separata especial de la revista, de 52 pp.

4. Divididas en tres secciones (Promoción humana, Evangelización y crecimiento de la fe, La Iglesia visible y sus estructuras), consta en total de dieciséis capítulos: Justicia, La paz, Familia y demografía, Educación, Juventud, Pastoral popular, Pastoral de élites, Catequesis, Liturgia, Movimientos de laicos, Sacerdotes, Religiosos, Formación del clero, Pobreza de la Iglesia, Pastoral de conjunto, Medios de comunicación social. La edición que manejaremos es: EPISCOPADO LATINOAMERICANO. CONFERENCIAS GENERALES, *Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. Documentos pastorales. Introducción-Textos-Índice temático*, San Pablo, Santiago de Chile 1993, pp. 105-223. Véase, como aproximación general: Josep-Ignasi Saranyana, *Años cruciales de la vida teológica colombiana (1965-1971)*, en «Boletín de Historia y Antigüedades», 816 (2002) 129-150.

2. La Conferencia de Medellín en las principales revistas teológicas colombianas

El estudio que me propongo –la recepción de Medellín– sería demasiado amplio, si me extendiera a toda América Latina. En esta sede botana tan ilustre, me limitaré a la recepción de Medellín en Colombia y, en concreto, al análisis de las seis revistas colombianas cuya descripción bibliográfica refiero a continuación, por orden de antigüedad⁵:

Revista Javeriana. Se inició en 1933 en la Universidad Javeriana de Bogotá. Pertenece al género de las revistas de cultura católica. Ha tenido tres períodos: de coordinación con la Universidad (1934-1940), de dependencia de la Universidad (1941-1950) y de independencia de ella (desde 1951). En 1973 se introdujo el subtítulo «Signos de los Tiempos», para expresar el empeño de la revista de interpretar los acontecimientos temporales como voces del Señor.

Theologia Xaveriana, revista trimestral de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, fundada en 1951, editada al principio por las Facultades eclesiológicas de la Javeriana con el nombre de *Ecclesiastica Xaveriana*. En 1975 cambió de nombre y pasó a depender exclusivamente de la Facultad de Teología.

CLAR. Revista bimestral de vida religiosa publicada por la Confederación Latinoamericana de Religiosos, fundada en Bogotá en 1968.

Tierra Nueva, revista del Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, con sede en Bogotá⁶. Se inició en 1972. Desde 1991 se editó en Santiago de Chile. Dejó de publicarse en 1995.

Cuestiones teológicas y filosóficas, revista de la Pontificia Universidad Bolivariana, fundada en 1974 como publicación de las Facultades de Filosofía y Teología, con el nombre de *Cuestiones Teológicas de Medellín*. Cambió su nombre por el actual en 1994.

Medellín. Teología y Pastoral para América Latina, revista trimestral del Instituto Teológico-pastoral del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), fundada en 1975 en Medellín. Pasó a Bogotá en 1989.

De estas seis revistas, sólo las dos primeras, *Revista Javeriana* y la actual *Theologia Xaveriana*, existían antes de la Conferencia de Medellín. La revista *CLAR* empezó el mismo año de la Asamblea. Las demás son posteriores.

5. Sobre las revistas teológicas latinoamericanas, cfr. Carmen-José ALEJOS GRAU, *Revistas teológicas de América Latina*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 2002, pp. 569-720. Más concretamente sobre las revistas teológicas colombianas, véase Carmen-José ALEJOS GRAU, *Las revistas eclesiológicas de Colombia en el siglo XX*, en «Boletín de Historia y Antigüedades», 816 (2002) 151-171.

6. Este Centro se inspiraba en la Democracia cristiana chilena. Pasó en 1970 a Caracas y de allí a Bogotá, donde comenzó la revista «Tierra nueva».

Acotando todavía más el campo de nuestros intereses, señalamos cuatro momentos dignos de atención: primero, la inmediata recepción de Medellín en las revistas; y, después, cómo éstas enjuiciaron los contenidos doctrinales de Medellín, con ocasión de tres aniversarios de la Conferencia: a los diez, veinte y treinta años de su clausura. Los tres aniversarios cayeron en 1978, vísperas de la Conferencia de Puebla; 1988, después de las dos declaraciones de la Santa Sede sobre la teología de la liberación (1984 y 1986); y en 1998, con posterioridad a Santo Domingo, cuando ya se habían consolidado los cambios políticos en la Europa oriental y en Centroamérica.

3. La inmediata recepción de Medellín hasta la asamblea de Sucre (1968-1972)

Revista Javeriana estaba muy polarizada, en 1968, hacia temas que tenían entonces una gran actualidad: el ateísmo, el marxismo, la teoría de la revolución, la crisis e identidad del sacerdote, el fenómeno de la secularización, el impacto de la encíclica *Populorum progressio* en la Doctrina Social de la Iglesia y en la vida pública, la crisis de la institución universitaria después de las revueltas de París y Berkeley, etc. Es lógico, pues, que la revista prestase poca atención a Medellín.

En octubre de 1968 publicó un número monográfico dedicado a la Conferencia, clausurada un mes antes, y nada más⁷. El cuaderno está compuesto por una presentación, una crónica y unos apéndices documentales. La presentación, a cargo del director de la revista, reúne las impresiones en torno a la celebración de la Conferencia. Entre líneas se adivina la queja por los estereotipos difundidos sobre Colombia, tanto en América Latina como en Europa, que perjudicaban su imagen exterior y retraían a los visitantes de otros países⁸. La crónica resulta muy interesante por los datos recogidos, que han quedado ahí reseñados para los historiadores⁹. Siguen las *Conclusiones* de Medellín y, como colofón, el denominado *Documento «mayoritario» del episcopado colombiano (para la II Conferencia)*.

Muy poco eco para lo que vendría después. Los redactores de la revista quizá no advirtieron la importancia que tendría el acontecimiento con el paso del tiempo ni su significación para la historia de eclesial y civil de Latinoamérica. Tampoco reflejaron, hasta pasados bastantes meses, algunos hechos que ya se incubaban en aquellos momentos, como la teología de la liberación, por citar el asunto

7. *Los obispos de América Latina hacen examen de conciencia*, en «Revista Javeriana», 349 (oct. 1968), monográfico.

8. Ángel VALTIERRA, *Presentación*, en «Revista Javeriana», 349 (1968) 385-391.

9. Alberto MUNERA, *Crónica de la II Conferencia del Episcopado de Latinoamérica*, en «Revista Javeriana», 349 (1968) 393-404.

de mayor relieve. Gilberto Duque se ha referido al escaso eco de Medellín en un primer momento en unos términos que nos parecen exactos:

«Es significativo que la Conferencia de Medellín no causara cambios sustantivos en la producción teológica y en la animación pastoral [de los jesuitas colombianos], salvo la crónica misma de la Conferencia de Medellín, a cargo de un ilustre participante. En cambio, la producción teológica de los jesuitas forma parte de la misma preparación de Puebla»¹⁰.

En efecto: el primer artículo de *Revista Javeriana* que alude a la liberación, aunque de forma todavía un tanto imprecisa y poco técnica, es de mediados de 1970 y está firmado por el abogado Jesús Estrada, antiguo magistrado de la Corte Suprema de Colombia¹¹. A finales de ese mismo año se publicaba un estudio de Alfonso López Trujillo, entonces vicario de pastoral de la Arquidiócesis de Bogotá, en el que se hablaba ya de la teología de liberación en términos bastantes precisos, con abundantes referencias a la teología coetánea francesa, alemana y anglosajona e, incluso, con una cita de la Conferencia de Medellín, la primera, en sentido absoluto, que he hallado en *Revista Javeriana*¹². La «liberación» se filtraba ya tímida-mente en la discusión académica, aunque todavía de forma un tanto inespecífica y más bien como un apéndice de los grandes debates de la teología europea del momento. En 1971 hallamos otro artículo de tono menor, con una referencia a la liberación en su mismo título¹³. Finalmente, en 1972, se insertan ya trabajos serios sobre la liberación, sobre todo uno de Alfonso López Trujillo (entonces obispo auxiliar de Bogotá), con una cita del libro emblemático de Gustavo Gutiérrez, publicado pocos meses antes en Lima¹⁴.

10. Gilberto DUQUE M., *Teología en Colombia: la escuela jesuita*, en «Theologica Xaveriana», 152 (2004) 693-706, aquí p. 703.

11. Jesús ESTRADA MONSALVE, *Contra alienación, liberación*, en «Revista Javeriana», 365 (junio 1970) 548-551.

12. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, *Secularismo, liberación y ateísmo*, en «Revista Javeriana», 370 (noviembre-diciembre 1970) 553-567.

13. Jesús ARROYO LASA, *Gangsterismo político y revolución liberadora*, en «Revista Javeriana», 377 (agosto 1971) 113-134.

14. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, *El cristianismo ante la política*, en «Revista Javeriana», 386 (julio 1972) 39-47. Se presenta como una síntesis de un texto más amplio elaborado por el autor. No se dice si el texto ha resumido por el propio autor o por la redacción de la revista. La cita de Gutiérrez, *Teología de la liberación*, que es al tiempo una crítica durísima, en la página 44. Otros estudios: Gustavo GONZÁLEZ, *Filosofía de la educación liberadora*, en «Revista Javeriana», 381 (enero 1972) 22-31, con referencias importantes a Pablo Freire; Rodolfo Eduardo DE ROUX, *Política y teología*, en «Revista Javeriana», 382 (marzo 1972) 166-174, en el que se afirma que la teología de la liberación es el paralelo, aunque en versión latinoamericana, de la europea teología política, situando, además, la teología de la liberación en el contexto de la teología de las realidades terrenas, es decir, en el marco de las relaciones entre el más acá y el más allá escatológico (artículo muy sereno y de gran calidad).

Este rastreo de la *Revista Javeriana* apunta el escaso interés que al principio despertó la Asamblea medillense en los medios universitarios colombianos y la poca atención que se prestó en un primer momento a la teología de la liberación. Se podría decir que los círculos intelectuales católicos –al menos los círculos próximos a esta revista– no estuvieron atentos a lo que se cocinaba en el horno de las ideas teológicas: fuego prendido por el Vaticano II (especialmente por *Gaudium et spes*), atizado por algunos vientos populistas y utópicos, y alimentado en los debates teológicos europeos.

Mons. López Trujillo publicó en 1972, siendo ya secretario general del CELAM, un importante texto en el primer número de la revista *Tierra Nueva*. En ese trabajo comenzaba a sostener la tesis –que después defendería explícitamente y con gran aparato– de que hay dos teologías de la liberación: una aceptable y otra discutible¹⁵. Era una tesis polémica, ciertamente, no sólo académica, sino también con presumibles repercusiones prácticas.

Mientras tanto, Europa no se mostraba demasiado interesada en los flujos ideológicos latinoamericanos. Se hallaba ocupada en resolver la crisis del clero y de su Acción Católica, y en digerir los sucesos del mayo francés; pretendía asimilar el nuevo marxismo de rostro humano; estaba atenta en recomponer el equilibrio europeo después de la primavera de Praga e intentaba acostumbrarse a la descolonización, después de siglos de colonizar. El *establishment* intelectual europeo desconocía –sino minusvaloraba– los movimientos teológicos y pastorales latinoamericanos. Cuando ya no pudieron negar su trascendencia, los europeos se abandonaron acríticamente a la teología de la liberación, con un paradójico sentido de inferioridad. Los creadores de la teología de la liberación (Gutiérrez, Ellacuría, los hermanos Boff y tantos otros) se habían formado en Europa; pero, los teólogos europeos se asombraron de sus propios hijos, como un padre de familia que advierte de improviso que sus hijos ya son hombres. El *boomerang* los desconcertó...

4. Después de Sucre hasta las vísperas de Puebla (1972-1978)

La década de los setenta estuvo marcada, en efecto, por el espectacular desarrollo de la teología de la liberación. Tal corriente teológica había adquirido un estatus epistemológico propio en 1971, como testifican tres estudios paradigmáticos y estrictamente contemporáneos: una obra de Gustavo Gutiérrez, publicada en Lima¹⁶, un ensayo de Ignacio Ellacuría, aparecido en San Salvador¹⁷, y una compleja mono-

15. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, *La liberación y las liberaciones*, en «Tierra Nueva», 1 (1972) 5-26.

16. *Teología de la liberación. Perspectivas*, CEP, Lima 1971.

17. *Liberación: Misión y carisma de la Iglesia latinoamericana*, en «Estudios Centro Americanos», 26 (1971) 61-80.

grafía de Leonardo Boff, editada en Petrópolis¹⁸. Aunque Ellacuría constataba, en 1971, que el sintagma circulaba por todas partes, me he permitido destacar a Gutiérrez, Ellacuría y Boff, porque fueron entonces los teólogos más conocidos tanto en los ambientes intelectuales no especializados como en los círculos de los iniciados. Los tres comparten el honor, y también la carga, de la fundación.

El término «liberación» —como ya hemos visto— había comenzado a aparecer en *Revista Javeriana* en 1970. En 1972 ya se citaba el libro de Gustavo Gutiérrez que había dado nombre a dicha corriente teológica. Después, los acontecimientos se precipitaron y a media década, en agosto de 1975, se registró, a nuestro entender, el momento culminante de la primera etapa de la teología de la liberación, cuando se celebró, en la Ciudad de México, el Encuentro Latinoamericano de Teología¹⁹, y se publicó la obra liberacionista más radical, a cargo del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo²⁰. En algún sentido, Juan Luis Segundo fue el más consecuente de todos, puesto que aventuró la deconstrucción que pedía la teología de la liberación, y que nadie se había atrevido a frontar.

En todo caso, la eclosión liberacionista recibía, también a finales de ese mismo año de 1975, una advertencia de la Santa Sede. Era un mensaje serio e inequívoco, fruto de la asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada en Roma en otoño de 1974: Como ustedes ya habrán adivinado, me refiero a la exhortación *Evangelii nuntiandi*, cuyos números 31, 32 y 33 constituyen una unidad y una severa crítica, y así se leyeron²¹.

El párrafo 31 reconoce los «lazos muy fuertes» que existen entre evangelización y promoción humana; el párrafo 32 alerta acerca de algunas ambigüedades. Finalmente, el número 33 ofrece las coordenadas de la verdadera «liberación», que «no puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al Absoluto, que es Dios».

Acto seguido, *Evangelii nuntiandi* señala que no toda antropología es apta para una correcta reflexión teológica, es decir, que la concepción del hombre no puede sacrificarse a una estrategia cualquiera, a una praxis o a un éxito a corto pla-

18. *Jesús Cristo libertador. Ensaio de cristología crítica para o nosso tempo*, Vozes, Petrópolis 1972. Estaba terminada a finales de 1971.

19. Las actas se editaron al año siguiente: VV.AA., *Debates en torno al método de la teología en América Latina. Liberación y Cautiverio. Encuentro Latinoamericano de Teología*, presentación e introducciones de Enrique Ruiz Maldonado, Imprenta Venecia, México 1976.

20. Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Carlos Lahlé, Buenos Aires 1975.

21. Un amplio extracto en DH 4570-4579. Con todo, es mejor ir al texto original, pues las inevitables omisiones comprometen a veces la intención del documento papal. Una versión completa en: Fernando GUERRERO (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, BAC, Madrid 1992, II, pp. 85-120.

zo. También advierte la exhortación papal sobre las correctas relaciones entre Jesucristo, Iglesia y reino de Dios (números 8 y 9), un tema muy difícil que se hallaba en el vórtice del debate teológico. Cristo anunció el Reino y fundó la Iglesia, pero la teología protestante liberal había desgajado tanto a Jesús de su obra salvífica, como a la Iglesia del Reino, de modo que las mutuas relaciones del Cristo postpascual con el Jesús histórico se habían tornado muy problemáticas, al tiempo que se mostraban inconciliables la Iglesia y el Reino de Cristo. Toda la predicación de Jesús sobre el Reino, que constituye el meollo de la Buena Nueva, se presentaba, de este modo, separada de la Iglesia; y, por lo mismo, el Jesús histórico, con su vida doliente en Tierra Santa, se contemplaba al margen de las promesas escatológicas.

Tal era el ambiente, a los diez años de Medellín, cuando comenzaba la preparación de la III Conferencia Episcopal, que se celebraría finalmente en Puebla, del 28 de enero al 13 de febrero de 1979. Las seis revistas colombianas, objeto de nuestro estudio, se centraron entonces, en 1978, en dos cuestiones: el análisis y la crítica del *Documento de consulta* de Puebla, y el estudio de la recepción de Medellín en ese mismo *Documento de consulta*. Pero, con diferencias importantes en los enfoques de unas y otras.

La revista *Tierra nueva* destacó, en dos completísimos *dossiers*, que el *Documento de consulta* poblano no había tenido una acogida pacífica²². Enumera unos ciento veinte estudios, de diversa índole (algunos bastante amplios), que se habían posicionado críticamente frente a la proyectada Conferencia poblana.

Contemporáneamente, *Theologica Xaveriana* dedicó un monográfico al *Documento de consulta*²³, en el que se omite —si hemos leído bien— cualquier referencia a Medellín, quizá por el deseo de desvincular las dos conferencias. Al año siguiente, recién clausurada la Conferencia de Puebla, la misma revista jesuita publicó otro extenso monográfico —uno de los mejores que he podido consultar—, en el que, además de ofrecer una detallada crónica de la Asamblea poblana, se da la palabra «a los que estuvieron fuera del aula», es decir, a los exponentes más com-

22. *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bibliografía acerca del «Documento de Consulta»*, en «Tierra Nueva», 27 (1978) 73-81. Estudio dividido en tres partes: «Introducción», donde se explica cómo se llevó a cabo el trabajo, a la que siguen dos partes: «Documentos eclesiológicos, crónicas y comentarios» y «Críticas al Documento de Consulta», que recoge una amplia relación bibliográfica de unos setenta documentos. *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Bibliografía acerca del «Documento de Consulta» (continuación)*, en «Tierra Nueva», 28 (1979) 78-82, con las mismas dos partes y la relación de una cincuenta de publicaciones críticas.

23. «Theologia Xaveriana», 28 (1978) 177-296: un monográfico sobre el *Documento de Consulta* de Puebla, en el que participan Eduardo Cárdenas, Manuel Uribe, Jaime Martínez Cárdenas, Enrique Castillo, Higinio Lopera, Mario Gutiérrez, Virgilio Zea, Mario Morín, Francisco Zuluaga, Alberto Parra, Gabriel Jaime Pérez, Silvestre Pongutá. No hay referencias a Medellín, al menos, referencias dignas de nota.

prometidos con la línea confrontativa de la teología de la liberación, que no fueron invitados a formar parte del cuerpo de peritos de la conferencia. Esas voces resultan muy críticas, algunas incluso injustamente críticas, porque –como dicen– la teología de la liberación habría sido excluida de Puebla; pero evitan cualquier alusión a Medellín²⁴. Parece, a primera vista, que los liberacionistas rehuían relacionar la teología de la liberación con Medellín.

Nuestra pregunta es: ¿por qué ese empeño de *Theologia Xaveriana* (y de los liberacionistas confrontativos) en silenciar la Conferencia medillense, cuando una década más tarde, en 1988, a los veinte años de Medellín, todo serían elogios, citas y añoranzas? Por otra parte, los silencios de 1978, evidentemente intencionados, contrastan con las constantes referencias a las *Conclusiones* de Medellín en otra revista colombiana, dirigida por Boaventura Kloppenburg, órgano del Instituto Pastoral del CELAM²⁵. La teológica más progresista y crítica, por así decir, orillaba Medellín; en cambio, la teología que se situaba más próxima a las directrices jerárquicas se interesaba –y mucho– por Medellín. Aquellos rechazaban cualquier relación entre la *Conclusiones* medillenses y las nuevas teologías, particularmente la teología de la liberación. Estos, por el contrario, presentaban la teología de la liberación (entendida en un sentido amplio) como un epifenómeno de Medellín.

La cuestión, quizá un tanto sorprendente, admite muchas lecturas. Parece que en aquel momento, en vísperas de Puebla, se tenía la impresión de que la teología de la liberación había sido desactivada por las *Conclusiones* de Medellín, al menos en los temas de mayor densidad teológica. En otros términos: los liberacionistas pensaban que tanto las *Conclusiones* mismas como el postmedellín se había apropiado del espíritu liberacionista, limando sus aristas más combativas y polémicas, y lo había «desnaturalizado». Esto, que ya detectaban en los mismos documentos medillenses, se había acelerado desde la XIV Asamblea del CELAM, celebrada en Sucre, en noviembre de 1972²⁶.

24. «Theologia Xaveriana», 29 (1979) 3-359: monográfico dedicado a la Conferencia de Puebla, con un riquísima crónica de los debates en aula de la Conferencia, seguida de unas cortas entrevistas (algunas no son tan cortas) a los que estuvieron fuera del aula: Enrique D. Dussel, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Segundo Galilea, Ion Sobrino, Xabier Gorostiaga y José Comblin (la más larga entrevista). Termina el monográfico con un crónica de la rueda de prensa ofrecida por Pedro Arrupe, preposito general de la Compañía de Jesús. En las demás fascículos del año 1979, la presencia de Puebla es constante. No he hallado referencias dignas de nota a Medellín. Parece (da la impresión) de que se evita citarla la II Conferencia, como si no hubiese existido: hay muchas referencias al Vaticano II, a *Evangelii nuntiandi*, pero no las hallo a Medellín!

25. «Medellín», 4 (1978), casi monográfico.

26. Las autoridades del CELAM elegidas en esa asamblea, fueron: Eduardo Pironio (presidente), Aloisio Lorscheider (primer vicepresidente), Luis Manresa (segundo vicepresidente) y Alfonso López Trujillo (secretario general).

Unas palabras posteriores de López Trujillo, muy significativas a mi entender, parecen confirmar las sospechas de los liberacionistas, pero en una dirección contraria, en el sentido de que Puebla había rescatado el verdadero espíritu de Medellín. «Un rápido recorrido por los textos de Medellín –escribió López Trujillo en 1980– proporciona los puntos de apoyo de una perspectiva de liberación, injertada en una visión de fe sobre la realidad, nota característica de esas inolvidables jornadas que señalan el comienzo de una nueva era para nuestras iglesias»²⁷. El prelado colombiano, tan activo en la preparación de Puebla y en la celebración de la Conferencia misma, realizaba un análisis inmediato de los resultados de Puebla señalando que las tesis de la teología de la liberación habían sido debidamente incorporadas, aunque purificadas, por así decir, de adherencias indebidas, sin traicionar a su más genuino espíritu, sino más bien, volviendo al propósito original de los pares medillenses. Por consiguiente, quienes habrían desfigurado las pretensiones de Medellín serían los otros...

López Trujillo, al repetir su tesis acerca de los dos tipos de teología de la liberación, reconocía que el CELAM se había decantado por una de ellas, marginando la otra, precisamente la confrontativa y más conflictiva. Sin embargo, solo una de las dos teologías de la liberación sería la genuina medillense: el CELAM y Puebla habrían apostado por esa verdadera liberación, mientras que los *otros* habrían adulterado el espíritu de Medellín y sus *Conclusiones*.

Los dirigentes del CELAM –entre ellos su secretario general adjunto– habían tenido la habilidad y la prudencia de reconducir el tema hacia una discusión teológica más serena. En esa atmósfera desapasionada, una de las corrientes tenía todas las de ganar, mientras que la otra estaba de antemano derrotada. En torno a Puebla e inmediatamente después, en efecto, el desaliento cundió entre los teólogos liberacionistas más confrontativos. Dussel, que por aquellos años se mostraba muy combativo, expresaba sus sentimientos de forma un tanto dramática. Al referirse a la asamblea de Sucre de 1972, sus palabras transpiraban el dolor por la empresa perdida. Al mirar atrás y escribir la historia de la década transcurrida entre Medellín y Puebla, afirmaba como premisa:

«En este párrafo, como ningún otro, el “temor y temblor” se apodera del cronista. ¿Debe escribir todo lo que ha visto y piensa que es verdad según los documentos y testimonios? ¿Debe callar por un mal entendido respeto humano, aún en la Iglesia? ¿No causará mal a la Iglesia decir ciertas verdades? Con plena conciencia piensa que la historia, como momento de la teología y cuando se articula a la praxis de los oprimidos, tiene un estatuto profético, en cuanto crítica. Por ello, por amor a la Iglesia diré lo que se puede probar y en cuanto ayuda a la evangelización y liberación de los pobres»²⁸.

27. Alfonso LÓPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980, p. 221.

28. Enrique D. DUSSEL, *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, cit. en nota 1, pp. 268-269.

Un monográfico de 1978

La revista *Medellín. Teología y Pastoral para América Latina*, que se editaba al amparo del CELAM, publicó en 1978 un importante monográfico sobre la preparación de Puebla, con constantes referencias a Medellín. El presbítero y teólogo brasileño José Marins Terra (ahora obispo) analizaba unos quinientos documentos episcopales aparecidos entre 1968 y 1978, llegando a la conclusión de que todos los documentos tenían algunos puntos comunes, entre ellos, coincidir en que «uno de los grandes logros de Medellín [había sido] situar lo social en el interior de la reflexión teológica; releer en las situaciones injustas de las estructuras y de los valores de la sociedad, una “situación de pecado”, “un rechazo objetivo de la paz del Señor”»²⁹. El brasileño José Óscar Beozzo, sacerdote, miembro de CEHILA, lamentaba que Medellín no hubiese aludido a la historia de la evangelización en América Latina, en contraste con el *Documento de Consulta*³⁰ de Puebla. El presbítero Joaquín Alliende, profesor de la PUC de Chile, hacía suyas unas palabras de Rafael Ortega (secretario de la revista *Medellín*), manifestando su perplejidad de que en Medellín no se hubiese hecho ni una sola alusión a Santa María³¹.

Lo más notable, sin embargo, de ese monográfico era un texto colectivo, en cuya redacción habían intervenido firmantes de diversas sensibilidades: Alfonso López Trujillo, Estanislao Karlic, Lucio Gera, Alfonso Gregory, José Marins, Boaventura Kloppenburg, Alberto Methol Ferré, David Kapkin, Javier Lozano Barragán, Joaquín Alliende, Pierre Bigo, Renato Poblete³². El texto analizaba el *Documento de consulta* de Puebla, a la luz del magisterio del Vaticano II y de Pablo VI, tomando nota de las *Conclusiones* de Medellín. Los últimos epígrafes del informe

29. José MARINS, pbro., *Reflexión pastoral entre Medellín y Puebla*, en «Medellín», 4 (1978) 316-333.

30. El capítulo primero del *Documento de Consulta* de Puebla está dedicado, se congratulaba Beozzo, a: «una petición expresa de los obispos para situar la misión evangelizadora en su perspectiva histórica; en lo que fue, en lo que es y en lo que debe ser la presencia evangelizadora de la Iglesia» (DC, 15). Cfr. José Óscar BEOZZO, *La evangelización y su historia latinoamericana*, en «Medellín», 4 (1978) 334-357.

31. «Desde Medellín a Puebla hay en el tema mariano una evolución considerable: Sobre lo que la II Conferencia General del Episcopado nos legó sobre María, viene calificado por Rafael Ortega como “[...] el inexplicable silencio de los Documentos de Medellín con relación a todo lo mariano”. En verdad resulta sorprendente que los obispos, viniendo del Vaticano II, no se hayan detenido a elaborar y proyectar la persona de María en nuestro Continente. Por una parte, según el decir de Paulo VI, “[...] es la primera vez [...] que un Concilio Ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre le puesto que María Santísima ocupa en el Misterio de Cristo y de la Iglesia”. Y en lo que respecta a la aplicación de esta doctrina, se trataba de un Continente que Mons. Pironio iba a designar más tarde como “esencialmente mariano” (Joaquín ALLENDE, *La cuestión mariana en América Latina*, en «Medellín», 4 [1978] 423-433).

32. *Puebla: temas y opciones claves*, en «Medellín», 4 (1978) 508-544. La pregunta clave en p. 515.

(«Algunos criterios de fe», «Dios providente y liberador», «Hacia una opción cristológica plena», «Aspectos eclesiológicos», «Pueblo de Dios», «Los pobres», «Evangelización de la cultura», «Religiosidad popular») configuraban la *pars construens*, donde se exponía la tradición de la Iglesia sobre tales cuestiones, al tiempo que se reconocían algunas críticas vertidas con el *Documento de consulta*:

«Se afirma —decían los redactores— que en la preparación de la III Conferencia [de Medellín] se ha insistido demasiado en lo doctrinal y en lo deductivo: que ha habido una innecesaria preocupación por la ortodoxia; que lo que ha importado ha sido la vivencia y no la doctrina; que solamente los pobres son los portadores del Evangelio y los constructores de la Iglesia; que, por eso, hay que arrancar desde los desafíos y cuestionamientos de los pobres y explotados; que la praxis liberadora, revolucionaria, transformadora de la realidad debe ser el punto de partida para la reflexión teológica y el criterio de verdad; que la historia de nuestros pueblos es un lugar teológico»³³.

Es complejo determinar si el monográfico hacía suyas o no esas críticas. Por la variopinta procedencia de los firmantes, es de suponer que algunos las hacían suyas y que otros se limitaban a constatarlas. En todo caso, parece que el debate sobre Medellín había entrado en una fase más serena, lejos de los desencuentros de los primeros setenta. Los teólogos discutían con calma y académicamente acerca de hipótesis teológicas. Es posible que una amplia mayoría de teólogos, por ejemplo los redactores del texto que comentamos, se acercase desinteresadamente a Medellín —desde el *Documento de consulta* de Puebla— con ánimo de aprovechar la experiencia acumulada en una década intensa de vida eclesial. Esto mismo suponía desactivar las pasiones contrapuestas y abrir cauces al diálogo teológico. Implicaba una recepción pacífica de Medellín, sustrayéndolo de cualquier contexto polémico, para extraer lo mejor de la segunda Conferencia vertiéndolo en Puebla. Suponía, incluso, un primer paso hacia la recepción de la teología de la liberación. Y esto, precisamente, era muy difícil de digerir por un sector de la teología de la liberación que había enarbolado la bandera liberacionista, más como signo distintivo, que como experiencia teológica abierta a nuevas perspectivas.

4. «Latinoamericanismo» y teología de la liberación a los veinte años de Medellín

Los años ochenta fueron densos y ricos en acontecimientos. En otoño de 1980 fue asesinado Mons. Óscar Arnulfo Romero. En primavera de 1981 el papa su-

33. *Ibidem*, p. 521.

frío un terrible atentado. En 1984 estalló el «caso Boff». La Santa Sede dio a conocer las instrucciones *Libertatis nuntius* y *Libertatis conscientia*, en 1984 y 1986. Los sandinistas gobernaban en Nicaragua y nadie intuía el descalabro electoral de 1990. El Salvador estaba sumido en dura guerra civil, y no se veían caminos de salida.

En este contexto, se conmemoró, en 1988, el vigésimo aniversario de Medellín. Todavía no se había caído el muro de Berlín y era poco previsible su inmediato derrumbamiento. No se había producido aún el trágico asesinato de los jesuitas de la Universidad José Simeón Cañas de El Salvador (UCA). Y se adivinaban cambios en la URSS, pero sin fecha³⁴.

Theologia Xaveriana, tan cauta en 1978 frente a Medellín, publicó dos monográficos en el vigésimo aniversario de la Conferencia medillense³⁵, con estudios de interés indudable. Un trabajo de Guillermo Cardona Grisales ofrecía una documentada historia de cómo se gestó la reunión de Medellín: las fuerzas que confluieron en su convocatoria, su desarrollo y sus conclusiones.

Medellín, centrado en la miseria del hombre latinoamericano, aparecía —a los ojos de Cardona Grisales— como una ruptura con relación al Vaticano II:

«El sentido completo de Medellín —decía— no está en sus documentos ni en el espíritu que se vivió en la Asamblea, sino en lo que la Segunda Conferencia del CELAM desencadenó. El camino que han recorrido las intuiciones evangélicas de la Conferencia, hecha vida en las Iglesias particulares del Continente latinoamericano, hasta ser acogidas por la Iglesia universal, merece un estudio posterior. No estaría por demás profundizar en la forma como hemos recibido en nuestra Iglesia colombiana el paso del Espíritu, que ha marcado hondamente el camino cristiano de nuestras comunidades»³⁶.

34. Leonid Ilich Brezhnev, presidente del Soviet Supremo, había fallecido en 1982, y Mijail Sergueevich Gorbachov era ya secretario general del Partido Comunista de la URSS desde 1985.

35. «Theologia Xaveriana», 38 (1988/4) y 39 (1989/1).

36. Guillermo CARDONA GRISALES, *Medellín: un camino de fe eclesial concreta*, en «Theologia Xaveriana», 38 (1988) 327-340, aquí pp. 339-340. Consideraba Cardona que el detonante de Medellín había sido, ante todo, el Concilio Vaticano II, aunque cambiando la perspectiva del Concilio. Antes del Concilio la Iglesia se habría dirigido sólo al hombre pre-moderno; en el Vaticano II, la Iglesia se había dirigido al hombre moderno, o sea, el «sujeto social moderno burgués», surgido de la Ilustración y de las revoluciones. Sólo Medellín había acertado con los «signos de los tiempos», volviéndose al hombre post-moderno. En otros términos: el Vaticano II se habría dirigido al hombre centro-europeo y norteamericano; Medellín, en cambio, habría prestado atención al hombre latinoamericano que vive en el continente de cautiverio, permeable a los movimientos de liberación. Medellín sería fruto así mismo de la dinámica eclesial latinoamericana, iniciada por el primera Conferencia de 1955, seguida de las reuniones impulsadas por el CELAM (once reuniones ordinarias) y la creación de la CLAR; las reuniones de profesores de teología, que comenzaron con el célebre encuentro en Petrópolis, en 1964, donde estuvieron presentes Lucio Gera y Gustavo Gutiérrez; la «Carta de los Provinciales de América Latina

Interesa señalar que en 1988, al menos en algunos ambientes teológicos, Medellín se había convertido inopinadamente en el paradigma de lo propio y genuino latinoamericano. De alguna forma había comenzado a tomar forma el mito de Medellín.

De Medellín había emanado un espíritu —se decía— que había impregnado las dos décadas siguientes, inaugurando una etapa de la Iglesia en el Continente. Cardona Grisales concluía:

«El sentido completo de Medellín no está en sus documentos ni en el espíritu que se vivió en la Asamblea, sino en lo que la Segunda Conferencia del CELAM desencadenó. El camino que han recorrido las intuiciones evangélicas de la Conferencia, hecha vida en las Iglesias particulares del Continente latinoamericano, hasta ser acogidas por la Iglesia universal, merece un estudio posterior. No estaría por demás profundizar en la forma como hemos recibido en nuestra Iglesia colombiana el paso del Espíritu, que ha marcado hondamente el camino cristiano de nuestras comunidades»³⁷.

De Latinoamérica, por tanto, a la Iglesia universal³⁸.

En el primer fascículo de 1989 de *Theologia Xaveriana* se publicaron las actas (más bien son resúmenes esquemáticos) del *Primer Coloquio Teológico a los 20 años de Medellín*, celebrado entre el 24 y el 26 de octubre de 1988 por los estudiantes de postgrado del ciclo básico de Teología y de Ciencias Religiosas, de la

de la Compañía de Jesús» y otras iniciativas similares. En Medellín habría confluído la propia dinámica socio-política del continente, sometido a una conflictiva transformación urbana, origen de tantos problemas sociales surgidos por el fracaso del modelo económico del CEPAL. Finalmente, las *Conclusiones* medillenses habrían señalado el itinerario correcto, formulando las reformas urgentes que el Continente latinoamericano necesitaba, siguiendo en esto las recomendaciones de Pablo VI y de su encíclica *Populorum progressio*. (La contraposición implícita entre Pablo VI y Juan Pablo II no estaba exenta de cierta malicia).

37. *Ibidem*, pp. 339-340.

38. Otros comentarios del monográfico de «Theologia Xaveriana» coincidían con Cardona Grisales, al menos en el fondo. Así Alberto Echeverri, que insistía en que la teología de la liberación se había gestado como consecuencia de Medellín. «La Teología de la liberación —lo afirma la mayor parte de sus simpatizantes— nació como una espiritualidad. Desde una experiencia espiritual de liberación ante cualquier género de esclavitud. Y fue en el post-Medellín cuando la T de la L se gestó de manera acelerada. Cabe preguntarse, pues, cuál ha sido la contribución de Medellín a tal gestación. ¿Fue el acontecimiento de Medellín un punto de partida, generador de nuevos derroteros para la T de la L, o un especie de bloque monolítico que cerró hermética sobre unos parámetros estáticos? / Hay que sostenerlo desde el comienzo: si el momento de aceleración de la T de la L coincide con la Asamblea Episcopal de 1968 es porque podían ya reconocerse los rasgos de la experiencia espiritual que dio nacimiento a aquella» (Alberto ECHEVERRI, «Como chaparrón durante la sequía». *El aporte de «Medellín» a una espiritualidad de la liberación*, en «Theologia Xaveriana», 38 [1988] 341-352, aquí p. 341).

Javeriana, con la colaboración de profesores de la Facultad de Teología y otros invitados. Los esquemas publicados son muy desiguales (pp. 57-120), a pesar de la autoridad de algunos de los ponentes. Me detengo en dos.

Alberto Parra insistía en que la teología latinoamericana había nacido en Medellín³⁹, en el giro antropológico promovido por la Conferencia⁴⁰. Esa nueva teología había establecido un nuevo «lugar teológico»⁴¹ y había *latinoamericanizado* Latinoamérica⁴².

Jaime Valdivia expresaba de forma inequívoca, en mi opinión, lo que se entendía en aquellos años por *latinoamericanizar*. Latinoamericanizar implicaba un

39. «La teología latinoamericana ha reconocido siempre que ella nació en Medellín. Tal vez llegó a Medellín la primera corriente de teología latinoamericana y allí fraguó. Se nos plantea el tratar de ver en dónde está el comienzo de lo que hoy entendemos por una teología latinoamericana. / La teología que llegó y que salió en Medellín quiso y quiere ser un nuevo método de hacer teología. Este consiste en descubrir que quienes hacen teología en Medellín no son propiamente los teólogos usuales, de profesión, sino pastores. Y no es por contraponer los teólogos y los pastores, sino por afirmar que no son teólogos de profesión» (Alberto PARRA M., *Incidencia de Medellín 68 en el quehacer teológico hoy*, especialmente en América Latina, en «Theologia Xaveriana», 38 (1989) 67-72, aquí p. 67. Era profesor de Eclesiología y hermenéutica, formado en la Universidad de Estrasburgo.

40. Más adelante comentaba las principales características de esa nueva teología: el giro antropológico, concretado en el hombre pobre; la unión y reciprocidad entre salvación y liberación; la interpretación teológica de la vida y de los acontecimientos de la historia; su apertura al dato de las ciencias, especialmente al dato sociológico, económico y político (refiere la presencia en Medellín de Pierre Bigo, Louis-Joseph Lebret, Renato Poblete...); el cuidado de evitar todo teologismo (es decir, una presentación de la visión de la teología con pretensión de explicación total de la realidad); referencia obligada a la Revelación y al magisterio universal de la Iglesia (insiste en que es una teología a la luz del Concilio Vaticano II); establecimiento de un nuevo lugar teológico; latinoamericanizar; y salida pastoral de la reflexión a la acción.

41. Acerca del establecimiento de un nuevo lugar teológico, decía: «Es algo profundamente renovador y revolucionario. / Los que estudiamos la Teología antes del Concilio o la estudiábamos en ese momento, sabíamos que los lugares teológicos normales era: la Sagrada Escritura, la Tradición, los Santos Padres y los autores probados. / Medellín afirma en forma dinámica y entusiasta que esta evangelización debe estar en relación con los signos de los tiempos: no puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, 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» (*ibidem*, pp. 71-72).

42. Respecto a «latinoamericanizar», señalaba: «En Medellín se ha tratado de *latinoamericanizar*, no por lugar geográfico (hay tantas cosas que se hacen en América Latina y no son propiamente latinoamericanas) ni porque sean conclusiones destinadas al Continente latinoamericano, sino porque se trata de la realidad, la situación, los hechos de vida, la carne y la sangre del lugar; la reflexión propia para una acción propia; en esa realidad bulle toda la tremenda problemática del continente. / La Iglesia, como parte del ser latinoamericano, a pesar de sus limitaciones, quiere volcarse a nuestros pueblos. Se ha vuelto realmente latinoamericana. Acaba de pasar el gran momento de la Eclesiología del Vaticano II: las iglesias particulares, con sus idiosincrasias, sus estructuras, su problemática y su ministerialidad propia» (*ibidem*, p. 72).

vuelco de muchos planteamientos teológicos y una importante revolución teológica. Por ejemplo, los tres votos característicos del estado religioso pasaban a simbolizar el «testimonio público y político del religioso en actitud crítica de los valores establecidos por el sistema capitalista»⁴³. Esta forma de entender los compromisos religiosos subvertía el orden teológico y canónico establecido. Ofrecía una alternativa secularizada de la vida religiosa, acorde con la secularización del mensaje evangélico pretendida por los creadores de esa nueva teología. Tal inversión concordaba con los presupuestos de algunas corrientes de la liberación, las cuales, al preguntarse por las relaciones entre la intrahistórico y lo metahistórico, leían el más allá en función del más acá.

No puedo pasar por alto las afirmaciones de Valdivia sin detenerme en algunas consideraciones. Es innegable que la teología de la liberación había sacado al teólogo de la torre de marfil en que se había encerrado en las últimas etapas de la escolástica barroca y en las décadas de la neoescolástica. La pregunta por la repercusión de la actividad humana en el advenimiento del Reino era clave y había sido aparcada durante siglos por muchos teólogos. Ahora bien: cabían entonces, y caben ahora, dos formas de interrogar el decurso histórico. Se puede investigar la historia humana desde las realidades escatológicas reveladas; o bien a la inversa, leer la metahistoria a luz de los intereses de la historia. Ambas perspectivas serían incorrectas si se absolutizaran. Si en tiempos pasados se exageró la primera perspectiva, restando casi cualquier significación al trabajo humano con vistas a la vida eterna, ahora se pretendía lo contrario, exagerando el valor del esfuerzo humano, como si la misión de la Iglesia consistiese sólo en favorecer unas mejores condiciones de vida. Si consideramos que lo característico del estado religioso es el testimonio escatológico, la secularización de los compromisos o votos religiosos revestía una gravedad especial.

Las apreciaciones de Valdivia desvelaban, además, un fenómeno nuevo. La teología de la liberación había evolucionado desde su faceta más confrontativa, centrada casi exclusivamente en reivindicar al pobre como lugar teológico, hacia una elaboración más especulativa, en diálogo con las grandes cuestiones cristológicas, eclesiológicas y escatológicas. En 1981 se había publicado *Igreja, carisma e poder*, de Leonardo Boff. El momento mayor de la teología de la liberación ven-

43. Jaime VALDIVIA, *Pistas sobre la incidencia de Medellín en la formación*, en «Theologia Xaveriana», 38 (1989) 73-77, aquí p. 77. En su opinión, las congregaciones religiosas habían fomentado además el «desclasamiento» de los religiosos, dando lugar a religiosos de primera y de segunda, según su procedencia: los insertados en su hábitat natural y los desarraigados. Ahora, «al surgir vocaciones en los ambientes populares, los jóvenes no aceptan ser desplazados; defienden el derecho a mantener contacto con su lugar de origen. / Ciertamente las congregaciones no estaban preparadas para asumir el reto de la formación de los jóvenes desde el pueblo y para el pueblo. El desafío está lanzado y la reestructuración de los procesos de formación debe ser muy profunda y de acuerdo a las nuevas cuestiones que suscitan los medios populares» (*ibidem*, p. 77).

dría años después; sería el manual, en dos volúmenes, dirigido por Ellacuría y Sobrino, publicado en 1990⁴⁴. (Como suele ocurrir, se producen las grandes síntesis cuando ya se ha agotado la etapa creativa. En términos liberacionistas: la praxis precede a la teoría, aunque también es verdad que la teoría ilumina a la praxis).

También en 1989, con motivo de haberse cumplido los veinte años de la Conferencia de Medellín y décimo de Puebla, la revista *Medellín* dedicó un cuaderno monográfico a la conmemoración de ambas efemérides, constituido por los números 58 y 59 del volumen xv⁴⁵. Este monográfico es tan rico como el ya estudiado de *Theologia Xaveriana*, pero de diferente tono. Señalaremos sólo tres colaboraciones.

Abría el cuaderno el cardenal Landázuri, que trataba una tesis teológica difícil y muy interesante: el valor magisterial de las conferencias generales del episcopado latinoamericano. El metropolitano de Lima se inclinaba por afirmarla⁴⁶.

Venía también un estudio del cardenal mexicano Ernesto Corripio Ahumada sobre la teología pastoral latinoamericana, desde Medellín a Puebla. Recogía Corripio ciertas inquietudes. En concreto, la desconfianza, manifestada por algunos, de que el Evangelio careciese de virtualidad o capacidad para transformar la realidad latinoamericana⁴⁷. Corripio salía al paso de tales desánimos e invertía —quizá—

44. Ignacio ELLACURÍA y Jon SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Editorial Trotta, Madrid 1990, 2 vols. Cuando se publicó, ya Ellacuría había sido asesinado.

45. En 1989 el Instituto Teológico-pastoral del CELAM cambió de sede y pasó de Medellín a Bogotá. Con este cambio, también mudó la sede de la revista «Medellín», dirigida entonces por Alfredo Morín. El monográfico que nos ocupa está constituido por los números 58 y 59 del volumen XV, que van paginados independientemente. El número 60 —cuarto fascículo del año 1989— recupera la numeración seguida, sumando las páginas de los tres números anteriores: 57, 58 y 59. El cuaderno especial (fascículos 58 y 59) se divide en tres partes: «Medellín» (pp. 11-91); «Medellín y Puebla» (pp. 95-199); y «Medellín, Puebla y Sto. Domingo» (pp. 203-283).

46. «Nos reunimos [en Medellín] hermanos en el episcopado que compartimos la experiencia de la responsabilidad común ya desde nuestra primera reunión en Río de Janeiro en 1955 y que nos permitió hablar del CELAM como “pionero de colegialidad”. Nuestra reunión de entonces se adelantó al Concilio [se refería a Río de Janeiro] y era ya “conciliar ante litteram” como nos dijo el Cardenal Samoré. Y de esta colegialidad y eclesialidad el mismo Papa se hizo testigo en el discurso inaugural al citar nuestros documentos en los que habíamos expresado nuestra solicitud pastoral» (Juan LANDÁZURI RICKETTS, Reflexión a los 20 años de Medellín, en «Medellín», 15 [1989/58 y 59] 11-17, aquí página 12). Sobre el valor magisterial de esa conferencias episcopales, cfr. Cipriano CALDERÓN, *Cómo leer los documentos del episcopado latinoamericano*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 12 (2003) 338-341.

47. «Puede decirse, en forma general, que la inquietud provocada ya desde la reunión del Episcopado Latinoamericano en Medellín y confirmada en Puebla, proviene primeramente de la inseguridad o duda que tienen algunos sobre la capacidad del Evangelio para transformar la realidad latinoamericana. Surge en segundo lugar, de la posibilidad de que, no siendo suficiente el Evangelio, la Iglesia tenga que recurrir a ideologías para lograr su misión. / Hay que recordar, sin embargo, que el Evangelio es amor y que la Iglesia no puede aliarse con ninguna ideología, de izquierda o de derecha, que vaya contra el

el orden de la cuestión. La misión propia de la Iglesia no era ni es transformar la realidad latinoamericana, sino anunciar la salvación y transformar al hombre. El hombre convertido cambiará, con su acción, las estructuras de pecado.

Por último, el monográfico publicaba una serena reflexión de Mons. Marcos McGrath, entonces arzobispo de Panamá, cuya trayectoria en América Latina ha sido riquísima, desde su época profesoral en Santiago de Chile, pasando por su asidua colaboración con el CELAM desde los inicios, hasta su labor episcopal en Centroamérica. McGrath afrontaba un tema delicado: la recepción polémica de Medellín. McGrath constataba que algunos grupos se habían limitado a fijarse en los aspectos sociales y políticos de las *Conclusiones* medillenses, mientras que otros, precisamente por el cariz que tomaba la recepción de Medellín, lo habían descartado en bloque. En su opinión, las polémicas de la década que siguió a Medellín contribuyeron a la maduración de la doctrina, lo cual se había reflejado en las *Conclusiones* de Puebla⁴⁸. En todo caso, McGrath detectaba dos grupos enfren-

Amor bajo el pretexto de estar luchando por la justicia o por la libertad. / Además, no hay oposición entre estas realidades: para ser justo NO es necesario odiar, ni la libertad verdadera puede estar contra el amor. / Antes que juzgar el Evangelio ineficaz para lograr el camino favorable en nuestros países, hay que recordar que la Evangelización del Nuevo Mundo nunca llegó a ser total, tanto en el aspecto de territorio como en el personal de los habitantes de estas tierras. / Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II se ha sentido la fuerza transformadora del Evangelio. / Así pues, la Iglesia y el Cristianismo verdadero tienen en el Evangelio, y en el *sólo Evangelio*, el camino de su acción» (Ernesto CORRIPIO AHUMADA, *Puebla y Medellín, un nuevo enfoque en la pastoral de América Latina*, en «Medellín», 15 [1989/58 y 59] 95-113, aquí pp. 112-113).

48. «Pero no todo fue pentecostal [en Medellín]. La misma desigualdad del texto en las 16 *Conclusiones* separadas se prestaba a aplicaciones unilaterales de Medellín. En algunas naciones, grupos de Iglesia más radicalizados, ya sea sacerdotes o laicos, tomaron Medellín como algo propio, y al tornarse radicales y estrechos en su modo de interpretarlo, “excluyeron” sencillamente a muchos otros sectores de Iglesia, más conservadores, moderados y progresistas. Debido a factores de esta naturaleza, en una nación de América Latina [oculta su nombre!], los obispos permitieron la publicación de las *Conclusiones* de Medellín, con su aprobación, solamente un año antes de Puebla, en 1978. Otro factor que retrasó y perjudicó la vivencia de Medellín fue la gran diferencia en la pastoral y en las condiciones sociales que existían entre una nación y otra de América Latina. Algunas realidades señaladas en Medellín eran desconocidas en algunos de estos países, hecho del cual a veces se aprovecharon espíritus más conservadores para desestimar totalmente a Medellín. / Podríamos mencionar muchas otras experiencias de Medellín. Hablando de manera global, representa una toma de posición valiente en el esfuerzo por ser consecuente con el Concilio y con sus aplicaciones y resultados en nuestros países. Las *Conclusiones* de Medellín, siendo un documento clarividente, tuvieron una desventaja: resultaban también desiguales. Los años inmediatos a este evento lo pusieron de manifiesto: algunas partes fueron leídas y aplicadas en lo religioso-pastoral; otros se referirán a Medellín sólo mayormente en lo concerniente al área social. El conjunto contribuiría al proceso de maduración de la Iglesia pos-conciliar que condujo a Puebla» (Marcos MCGRATH, *Algunas reflexiones sobre el impacto y la influencia permanente de Medellín y Puebla en la Iglesia de América Latina*, en «Medellín», 15 [1989/58 y 59] 152-179, aquí p. 167).

tados, dispuestos cada uno a monopolizar Medellín y a manipularlo en propio provecho, lo cual había perjudicado la pacífica recepción de las *Conclusiones* de la Asamblea.

5. Medellín a los treinta años

Llegamos, por fin, a finales del siglo xx, cuando se conmemoró el trigésimo aniversario de Medellín. Nos fijaremos en dos revistas: *Cuestiones teológicas y filosóficas*⁴⁹, que publicó un monográfico, y *CLAR. Revista bimestral*⁵⁰.

En *Cuestiones teológicas y filosóficas*, de la Universidad Bolivariana, hallamos un artículo testimonial de indudable valor, firmado por el citado Mons. Marcos McGrath⁵¹, entonces ya obispo emérito de Panamá. McGrath había participado como padre conciliar en el Vaticano II, donde había sido miembro de la comisión central. Presidida por el cardenal Lercaro, esa comisión había trabajado sobre la pobreza, con el apoyo de los teólogos Henri de Lubac e Yves-Marie Congar⁵². McGrath también había intervenido en las conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y antes había sido decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de Chile.

En otra colaboración, Alberto Martínez insistía en que la teología latinoamericana había tomado en Medellín derroteros propios. En un tono un tanto triunfalista, abordaba el tema del latinoamericanismo⁵³. En ideas muy semejantes abundaba Álvaro Davide Duque, también de la Universidad Bolivariana, subrayando que Medellín había supuesto, desde el punto de vista teológico y pastoral, la aparición

49. Medellín, treinta años después, en «Cuestiones teológicas y filosóficas», 63 (1998/1) número monográfico.

50. «CLAR. Revista bimestral de vida religiosa publicada por la Confederación Latinoamericana de Religiosos», 37 (1999/4). Ellos se citan. «Revista Clar», 209 (1999).

51. Marcos McGRATH, csc, Vaticano II-Medellín: *Iglesia de los pobres y teología de la liberación*, en «Cuestiones teológicas y filosóficas», 63 (1998/1) 89-122.

52. McGrath destaca la importancia de los informes y documentos elaborados por estos dos teólogos franceses, que, desgraciadamente, no se han publicado.

53. Alberto RAMÍREZ, «Medellín» y el origen de la vocación profética de nuestra Iglesia en América Latina, en «Cuestiones teológicas y filosóficas», 63 (1998/1) 21-44. Destaca que, «[con Medellín] nuestra Iglesia de América Latina comienza a adquirir personalidad eclesial. Nuestra Iglesia comienza a aportar, desde el surgimiento en ella de una conciencia profética, una gran riqueza a la Iglesia universal del Señor. En cierto sentido, empezamos a ser una Iglesia que no se contenta simplemente con recibirlo todo de la Iglesia universal, sino que tienen una gran riqueza para aportar la misma, para hacer crecer en ella la autenticidad evangélica» (p. 44).

de la teología de la liberación, es decir, el despegue de una forma de teologizar genuinamente americana⁵⁴.

Los trabajos publicados en la *Revista CLAR*, más breves y menos técnicos, merecen también alguna atención, porque muestran el deseo explícito de reivindicar a Medellín como el origen de un vuelco teológico. Medellín sería, en definitiva, el inicio de una nueva era. He aquí, pues, que la mitificación de Medellín ya se había consolidado. Veámoslo con algunos ejemplos.

En la nota editorial, firmada por Simón Pedro Arnold, escrita a los veinte años de Puebla y «los pocos más de treinta de Medellín», festejaba los cuarenta años de la CLAR y reafirmaba «nuestro compromiso evangélico con los pobres de nuestro continente en los que vemos a nuestros maestros en esperanza»⁵⁵. El editorial destilaba cierta nostalgia, al constatar que no se habían cumplido todas las expectativas depositadas en Medellín: «Lo que el Vaticano II, Medellín y Puebla habían suscitado de esperanza y de exigencia de conversión para muchos, parece hoy entrampado, insuficiente o, por revisar en función de nuevas dimensiones del acontecer social, cultural y económico que no habíamos previsto. Corremos el riesgo de dejarnos invadir por la frustración, la decepción, de culpabilizarnos o, lo que sería peor, dejarnos recuperar por la ideología de nuestro ambiente postmoderno neoliberal. Para evitar estas tentaciones mortíferas es conveniente volver a nuestros altares, a nuestras fuentes de inspiración, para resumirlas en un espíritu de Refundación»⁵⁶.

En otro trabajo, Gastón Garatea subrayaba el carácter genuinamente latinoamericano de la teología de la liberación y la sorpresa de los teólogos europeos al constatar la capacidad de los latinoamericanos, en unos términos que casi reproducen los debates de la segunda mitad del siglo XVIII sobre la capacidad intelectual de los ameri-

54. Álvaro DAVIDE DUQUE, *El significado teológico-pastoral de la Conferencia de Medellín*, en «Cuestiones teológicas y filosóficas», 63 (1998/1) 45-72. Al tratar la actualidad y el significado teológico-pastoral de Medellín, destaca algunas de las principales aportaciones teológicas de Medellín. 1) La permanente atención, discernimiento e interpretación de los signos de los tiempos; 2) la toma de conciencia de la realidad de la pobreza y la opción preferencial por los pobres; 3) Una nueva manera de concebir la historia, a Dios y al hombre («la historicidad del hombre y la autonomía de la historia», cuestiones que abren un espacio nuevo para reflexionar sobre el mundo y sobre el hombre, considerando que «Dios actúa en la historia en y por la acción humana»: «Esta experiencia y esta convicción de la unidad de la historia, a la vez que funda la fe, permite un discurso teológico nuevo acerca de la unidad de la historia» [pp. 59-60]); 4) el redescubrimiento y adecuado planteamiento de las dimensiones propias de la evangelización («se esfuerza por integrar el tema de la promoción humana, concebida ésta en su finalidad liberadora, al de la evangelización» [p. 60]); 5) elaboración de un nuevo proyecto evangelizador; 6) la creación de un nuevo modelo eclesial propio para el Continente (Iglesia pobre materialmente, profética y servidora del mundo, que desea estar presente en la vida y en las tareas temporales, iluminándolas con la luz de Cristo [64]); 7) elaboración de una reflexión teológica nueva: «Surge así la autodenominada teología de la liberación» (p. 66).

55. Nota editorial, en «Revista Clar», 209 (1999) 4.

56. *Ibidem*.

canos⁵⁷. Por su parte, Carlos Palmés añadía a la nota latinoamericanista unas consideraciones teológicas un tanto arriesgadas, señalando que en Medellín se dio salida a un proceso de revisión del estado religioso. Partiendo del presupuesto de que Medellín fue la recepción del Vaticano II en América Latina, Palmés proponía una revisión del estado religioso, según las bases que se habían puesto en América en 1968⁵⁸.

6. Conclusiones

Hemos llegado al término de un recorrido histórico de treinta años. Hemos seguido seis revistas colombianas y comprobado la recepción de Medellín en ellas.

57. Gastón GARATEA, ss.cc., *La experiencia cristiana en la Iglesia católica a fines del segundo milenio*, en «Revista Clar», 209 (1999) 5-19. Ofrece un revisión de la historia de la Iglesia en el siglo XX, a la que tacha, antes del Concilio Vaticano II, de verticalista, uniformista, clericalista, inmovilista y eurocentrista. Estas lacras habrían comenzado a cambiar con el pontificado de Pío XII, del que destaca, sobre todo, su encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 1943. Grandes elogios a Juan XXIII y Pablo VI, al que atribuye un papel decisivo, como sustituto de la Secretaría de Estado, en la creación del CELAM. Dedicado a Medellín las pp. 12-15. Lo más característico de Medellín, que supuso la recepción del Vaticano II en el Subcontinente, fue seguir la inspiración de Juan XXIII, situando a los pobres en el centro de la reflexión teológica y de la práctica pastoral. «Nace un nuevo método teológico eclesial que tiene como primer punto la realidad como lugar del encuentro con Dios. Se trata de una mirada cariñosa y analítica de lo que sucede entre nosotros para, desde allí, ir buscando esa presencia del Señor que habita en medio de las personas y los acontecimientos, y nos va diciendo y mostrando cuál es voluntad. Desde allí se sacarán las líneas pastorales que deben guiar a la Iglesia en su servicio al mundo» (pp. 12-13). Constatada la sorpresa de que América Latina pudiese pensar y hacer teología. Unos descalificaron Medellín, diciendo que no era una teología seria. Otros concluyeron que los teólogos latinoamericanos se habían formado en Europa. «Eso los dejó tranquilos, pues estaban convencidos de que nuestro continente no tenía capacidad de hacer teología, ya que era dominio de la vieja Europa» (p. 13).

58. Carlos PALMÉS, sj, *La vida religiosa en Medellín y Puebla. Memoria y perspectiva*, en «Revista Clar», 209 (1999) 28-39. «Desde el Seminario de Medellín, asentado sobre una colina, donde se reunió la II Asamblea episcopal latinoamericana, se abrió una nueva ventana al mundo y pudimos “descubrir América”, la América pobre y oprimida, la América de las grandes mayorías marginadas. Y caímos en la cuenta de que una vida religiosa concebida como “fuga mundi” (=huida del mundo), no tenía nada que ofrecer a ese mundo latinoamericano convulsionado por graves crisis sociales, dominado por dictaduras militares, y con un pueblo hambriento de pan y de la Palabra de Dios» (p. 30). Las cosas, continúa, no podían seguir como hasta entonces. «Había que empezar revisando nuestras estructuras caducas y cambiando lo que hiciera falta, para que nuestra vocación recuperara hoy su pleno sentido. [...] Estábamos conmocionados al constatar la profundidad de la crisis en la que habíamos entrado. Por eso, lo primero que hicimos fue asumir la responsabilidad de enfatizar la dimensión apostólica y social compenetrada con la espiritual» (p. 31). Se refiere expresamente al capítulo 12 (sobre los religiosos) de *Medellín*. Después de reparar los capítulos dedicados a la justicia y la paz, continúa: «Toda esa, descrita de modo tan vigoroso y sincero, tocó profundamente la sensibilidad de muchos Religiosos/as que despertaron de un sueño de siglos. Había que cambiar y cambiar cosas muy profundas» (p. 32). «Medellín fue el punto de arranque» (p. 32). Concluye: «30 años después de Medellín está enteramente en vigencia su mensaje, aún más si cabe, ya que la realidad de la pobreza ha llegado a “intolerables extremos de miseria y es el más devastador y humillante flagelo que vive A.L. y el Caribe”» (*Conclusiones* de Santo Domingo, 179).

A la vista de nuestro análisis, podríamos dividir el período estudiado en cuatro momentos:

1) Escaso eco inmediato de la celebración de Medellín en las revistas intelectuales colombianas.

2) En los años setenta, dos actitudes enfrentadas. Por parte de unos, afirmación de que Medellín había desactivado los presupuestos de la teología de la liberación o, mejor dicho, que había reflejado la teología de la liberación más pura y verdadera; por parte de otros, acusación de que Medellín y la teología de la liberación habían sido aparcados por la asamblea del CELAM celebrada en Sucre, en 1972. Los sostenedores de esta última opción, pretendieron recuperar en Puebla el espíritu liberacionista perdido, separando las dos conferencias de 1968 y 1979, como si nada tuvieran que ver la una con la otra. En cambio, los primeros argumentaron que Medellín, el auténtico Medellín, debía continuar vivo en Puebla.

3) A lo largo de la década de los ochenta, advertimos el esfuerzo por recuperar a Medellín para la causa liberacionista, a la vista de que Puebla también había defraudado las expectativas de esta corriente.

4) Por último, y ya a finales de los noventa, constatamos —en algunos ambientes— la consolidación del mito de *Medellín*, como expresión de una genuina teología latinoamericanista, que habría supuesto, además, una novedad absoluta —al menos en los últimos siglos— en el quehacer teológico cristiano.

* * *

Quién sabe si esta historia de la Colombia contemporánea, *sub specie theologiae medellensis*, ha terminado por ser un ejercicio de mitografía. El espíritu del pueblo es creador de mitos y Colombia es cuna de muchos de ellos. *Macondo* tiene aquí su aposento. No sé si yo mismo habré sido víctima del realismo mágico latinoamericano. En todo caso, si la historia aquí contada no es la realidad que ustedes conocen, les ruego, señores académicos, que la acepten como la realidad imaginada por los europeos. Al fin y al cabo, no siempre podemos distinguir con precisión el sueño de la vigilia.

Josep-Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
saranyana@unav.es