

LA POBREZA DE LA IGLESIA Y LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS MEDELLÍN COMO RECEPCIÓN INACABADA DEL VATICANO II

A LUCIO GERA
In memoriam

RESUMEN

Una teología de los signos de estos tiempos latinoamericanos reclama ser localizada en el horizonte hermenéutico de la recepción del Concilio Vaticano II. La Conferencia de Medellín, como único caso de recepción continental del Concilio y ejercicio colegiado de discernimiento teológico pastoral de los signos de los tiempos, constituye un espacio ejemplar para la reflexión. En Medellín, la pobreza de la Iglesia y la preferencia por los pobres expresan una clave de esta recepción y un criterio al discernir los signos de esos tiempos; esta recepción realizada en Medellín, que puede considerarse fiel, creativa, selectiva e inacabada, pide ser reapropiada.

Palabras clave: Iglesia, pobreza, signos de los tiempos, Concilio Vaticano II, Medellín, recepción.

ABSTRACT

In Latin America, a theology of the signs of the times ought to be localized in the hermeneutical horizon of the reception of the Second Vatican Council. The Medellín Conference - being the only case of a Continental reception of the Council and of a collegiate exercise of theological pastoral discernment of the signs of the times - is an exemplary place for such reflection. In Medellín, the poverty of the Church and the preferential option for the poor, offer a key to this reception and to criteria for discerning the signs of the times. The reception given at Medellín, which can be considered faithful, creative, selective, and incomplete, calls for it to be taken up again.

Key words: Church, poverty, signs of the times, Second Vatican Council, Medellín, reception.

Introducción

La ocasión de estas reflexiones viene dada por tres hechos que confluyen dándome un contexto de inspiración: primero, la proximidad de los 50 años del Concilio Vaticano II y la opción de nuestra Facultad de Teología de participar en esta celebración de vital importancia para la Iglesia universal, latinoamericana y argentina; segundo, la preparación de un libro colectivo en el marco del Programa Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos del Centro Teológico Manuel Larraín –en el cual participo desde 2010 como investigadora invitada– y, tercero, la memoria agradecida de Lucio Gera, quien con su testimonio me enseñó el amor por los más pobres.

La realidad y la noción de la recepción nunca fueron del todo ignoradas en la Iglesia; la vida fue anterior a la reflexión y la práctica a la teoría, como se manifiesta ya en los escritos del Nuevo Testamento. El camino de estudio asumido por Antón, fiel a una perspectiva de eclesiología vivida, resulta un acierto al profundizar los fundamentos teológicos de la recepción en conexión con los procesos concretos;¹ tal quiere ser también la óptica de este artículo, en el cual introduciré primero la perspectiva de la recepción, para luego referirme a la realidad de la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín desde la clave de la pobreza de la Iglesia.²

La perspectiva de la recepción invita a explorar las fuentes relacionadas con el evento y los documentos conciliares: en la perspectiva

1. Cf. A. ANTÓN, "La «recepción» en la Iglesia y eclesiología (I)", *Gregorianum* 77 (1996) 57-96, 86.57; A. ANTÓN, "La «Ekklesiá» en su devenir histórico", en: *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid, BAC, 1977, 707-733. Se utilizan las siguientes siglas: LG = *Lumen Gentium*; GS = *Gaudium et spes*; PP = *Populorum Progressio*; II Conferencia = Segunda Conferencia de Medellín y para citas en texto: Med. = Medellín.

2. Este texto profundiza algunos aspectos de un artículo publicado anteriormente como V. R. Azcuy, "El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia", *Teología* 107 (2012) 125-150. Por el enfoque histórico-teológico del tema, se privilegia la bibliografía del inmediato postconcilio y de algunos autores argentinos más destacados de ese momento.

del acontecimiento, se destaca el surgimiento y el desarrollo del grupo “Iglesia de los pobres” durante la celebración de las sesiones conciliares, con antecedentes previos;³ en cuanto a los documentos, se han señalado particularmente *Gaudium et spes*⁴ y *Populorum Progressio*⁵ de Pablo VI, caracterizada como una especie de “*Gaudium et spes* para los países del Tercer Mundo”.⁶ En razón del enfoque elegido, también interesará indicar algunos aspectos de LG 8c, dedicado al tema de la pobreza de Cristo y de la Iglesia.

El camino de preparación temática hacia Medellín y la reflexión teológica-pastoral durante la II Conferencia puede entenderse como un discernimiento progresivo y colegiado de los signos de esos tiempos, como una búsqueda de “claridad para ver”, “lucidez para diagnosticar” y “solidaridad para actuar” de la Iglesia latinoamericana.⁷ Esta primera fase de la recepción del Concilio Vaticano II, que suele caracterizarse como fiel, creativa y selectiva, también cabe ser considerada como una recepción configuradora e inacabada en diversos sentidos; una mirada al proceso histórico de asentimiento que tuvo lugar en Medellín indica la oportunidad de una re-recepción o reapropiación tanto del Vaticano II como de la II Conferencia.

1. En la perspectiva de la recepción...

Hablar de “recepción” de un concilio supone un conjunto de hechos –dentro de la Iglesia– que hace posible que *la determinación o*

3. Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II. Volumen II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Leuven/Salamanca, Peeters/Sígueme, 2002, 196ss.

4. Cf. M. McGRATH, “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, *Criterio* 1543 (1968) 134-137.

5. En la importancia de *Populorum Progressio* para la primera fase en la recepción latinoamericana del Concilio, coinciden los testimonios. Cf. S. GALILEA, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las conferencias de Medellín y de Puebla”, en: G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987, 86-101.

6. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, en: R. FERRARA; C. M. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la Iglesia en América Latina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1997, 445-458, 453.

7. *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, en: DOCUMENTOS FINALES, SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO MEDELLÍN, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1981⁴, 3 (en adelante *Mensaje*).

decisión de un concilio –sus contenidos de verdad– *sea recibida* por parte de las iglesias como conveniente para su vida. Preguntarse por la recepción de un concilio es plantear *cómo se desarrolla el proceso por el cual se da un consentimiento o “confirmación” por parte de las iglesias*.⁸ Según Congar, en la recepción se da algo muy distinto de lo que entienden los escolásticos por obediencia –en la dinámica súbdito-precepto–; la recepción “implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales”.⁹ De manera más precisa, el autor agrega que “la recepción es el acto por el cual el pueblo cristiano, o el pueblo de Dios es capaz de discernir lo que es su bien y de reconocer que una decisión es para él de valor vital”,¹⁰ es decir, que la recepción es una actividad de discernimiento y maduración en la fe. El Card. J. Willebrands, en una perspectiva ecuménica –pero aplicable a cualquier otro tipo de recepción eclesial–, explica que

“El pueblo de Dios, en su estructura (organización) diferenciada y guiado por el Espíritu Santo, reconoce y acepta nuevas comprensiones, nuevos testimonios de la verdad y de sus formas de expresión con el *sensus fidei* de toda la Iglesia (...) En su forma plena, la recepción implica una doctrina oficial, su proclamación, la liturgia, la vida espiritual y ética de los fieles, así como también la teología en cuanto reflexión sistemática sobre esta realidad compleja. La recepción incluye, por tanto, el *kerigma*, la *didache* y la *praxis pietatis*”.¹¹

Antón señala que Willebrands ofrece los fundamentos esenciales para una teología de la recepción, sobre todo al proponer la recepción como proceso de asimilación y maduración progresivas en la fe en conformidad con la tradición apostólica y el *sensus fidelium* de toda la comunidad creyente. Un aporte singular que también merece ser destacado es el de J.-M. Tillard, al insistir –como pocos ecumenistas– en situar la realidad de la recepción a nivel intra e inter-eclesial de la comunión: el contexto de una comunión ya existente posibilita la recepción.¹²

8. Cf. Y. CONGAR, “La recepción como realidad eclesiológica”, *Concilium* 77-80 (1972) 57-86.

9. *Ibid.*, 58.

10. Cita tomada de A. ANTÓN, “La «recepción» en la Iglesia y eclesiológica (I)”, 63.

11. J. WILLEBRANDS, “The ecumenical dialogue and its reception”, *OneCh* 21 (1985) 222. Cita tomada de A. ANTÓN, “La «recepción» en la Iglesia y eclesiológica (I)”, 65.

12. Cf. *Ibid.*, 71.

Una mirada a la convocatoria y la realización del Concilio Vaticano II permite a Antón afirmar que éste representa un “estímulo indirecto” para crear una conciencia y una praxis nuevas de recepción, primero a través de la re-recepción de concilios precedentes y luego en su aporte de una comprensión teológicamente más completa de la revelación y la Iglesia: “la *Dei Verbum* parte del presupuesto que el binomio “Tradición-Recepción” es un elemento constitutivo del *ser* mismo y de la *misión* que la Iglesia está llamada a realizar”.¹³ A partir del concepto de revelación-transmisión del mensaje cristiano expuesto en *Dei Verbum*, que entiende la transmisión sobre todo como actuación vital del acontecimiento de gracia comunicado a la humanidad, Antón propone una noción eclesiológica de recepción que podría resumirse así: un proceso complejo y lento por el cual una comunidad cristiana diferenciada en sí y diferente de las otras en el ámbito inter-eclesial, con la asistencia del Espíritu Santo, reconoce como un bien para sí y acepta nuevas comprensiones del mensaje cristiano contenido en la Escritura y la Tradición viva de la Iglesia como elementos auténticos de la fe católica y apostólica; la recepción incluye, en sentido global, todo lo que la Iglesia es y cree: el *depositum fidei*, su proposición auténtica por parte de quienes poseen el carisma de la verdad y otras múltiples formas de expresión y testimonio del mensaje cristiano, que son fruto del *sensus fidei* de la totalidad de los fieles y se transmiten de diversas maneras.¹⁴ Sobre los fundamentos teológicos de la recepción en los documentos del Vaticano II, el autor propone los siguientes: la Iglesia como comunidad de recepción –ante todo del misterio trinitario–; el *sensus fidei* y el *consensus fidelium* como camino de la recepción eclesial; la Iglesia toda como sujeto del proceso Tradición/Recepción según *Dei Verbum*; la eclesiológica de comunión como clave de recepción –como lo proponen Congar y otros teólogos–; el lugar de la teología de la Iglesia local o regional en la recepción;¹⁵ la conciliaridad y sinodalidad como expresión de las estructuras y la vida de la realidad comunitaria de la Iglesia; la recepción como garantía de la catolicidad

13. A. ANTÓN, “La «recepción» en la Iglesia y eclesiológica (II)”, *Gregorianum* 77,3 (1996) 437-469, 445.

14. Cf. *Ibid.*, 445-446.

15. No es casual que la re-valorización de la recepción en el Concilio Vaticano II coincida con el re-descubrimiento también de la teología de la *Iglesia local y/o regional*: ambas realidades se condicionan y complementan mutuamente. Cf. *Ibid.*, 459.

y la primacía de la acción del Espíritu en el proceso histórico de la recepción. En el caso que nos ocupa, la recepción del Concilio en Medellín, se trata de observar el proceso de las iglesias latinoamericanas –expresado en el profetismo y la comunión de sus obispos– por medio del cual, con la ayuda del Espíritu, se da un reconocimiento de lo dicho en el Concilio para una Iglesia regional y un discernimiento de los signos de aquellos tiempos.

En el camino de la recepción del Vaticano II, conforme al enfoque de estas reflexiones, me interesa resaltar la relación entre los *contenidos de verdad y la vida de la Iglesia*. Entre los principios orientadores para interpretar las enseñanzas conciliares, Walter Kasper señala en primer lugar que “hay que entender y practicar de forma íntegra los textos del Concilio Vaticano II; no se trata de destacar aisladamente determinadas afirmaciones o aspectos”.¹⁶ Y el segundo principio, inseparable del anterior, afirma que hay que interpretar como unidad la letra y el espíritu del Concilio, por lo cual “no es posible practicar una exégesis literal y legalista de los textos conciliares, sin dejarse empujar por el espíritu de ellos”.¹⁷ La orientación de Kasper podría entenderse así: la recepción del Vaticano II exige un consentimiento a sus contenidos de verdad –textos y espíritu– para ser practicados en la Iglesia; la recepción nos invita a estudiar para entender, convertirnos para practicar y –completando lo antes propuesto– testimoniar para anunciar. También H. J. Pottmeyer reflexiona en esta clave distinguiendo los dos aspectos de la recepción que se implican mutuamente: la interpretación de los textos y el movimiento de renovación. Al hablar del Vaticano II, afirma que “si el mismo Concilio se reconoció como un “Pentecostés”, su recepción auténtica no puede ser sino una renovación de la Iglesia en el Espíritu Santo; ésta es una tarea que se impone a la interpretación del Concilio y que va más lejos que una simple interpretación de los textos (...) es necesario el discernimiento de espíritus o *discretio spirituum*”.¹⁸

Siguiendo estas orientaciones, me propongo presentar la recep-

16. W. KASPER, “El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del Concilio”, en: *Teología e Iglesia*, Barcelona, Herder, 1989, 401-415, 408.

17. *Ibid.*, 409.

18. H. J. POTTMEYER, “Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio”, en: G. ALBERIGO; J.-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, 66.

ción del Concilio Vaticano II en Medellín desde el enfoque de la pobreza de la Iglesia y la preferencia por los pobres. Decidí exponer primero el aporte del grupo “Iglesia de los pobres” en la trama del acontecimiento conciliar –la vida de la Iglesia–, para examinar después los principales textos de los documentos conciliares y de la II Conferencia de Medellín –los contenidos de verdad–. Los nexos entre el grupo “Iglesia de los pobres” y Medellín, que se exponen en lo que sigue, podrían simbolizarse en la persona de Dom Hélder Câmara, actor distinguido en ambos acontecimientos magisteriales del Espíritu.

2. El grupo “Iglesia de los pobres” como parte del acontecimiento

El grupo “Iglesia de los pobres” se inspiró en el radiomensaje programático de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962: “Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente como la Iglesia de los pobres”.¹⁹ Entre las raíces de esta iniciativa se encuentran las experiencias de los sacerdotes obreros de la renovación francesa-belga y los provenientes del movimiento nacido en Palestina bajo la protección de la Iglesia melquita y su patriarca Maximos IV –también llamados “Compañeros de Jesús Carpintero” y entre cuyos miembros se destacó Paul Gauthier, antiguo profesor del seminario de Dijon (Francia) y sacerdote obrero de Nazareth–.²⁰ A ellos se sumó el clamor de la pobreza y el hambre, cuya voz estuvo representada especialmente por Dom Helder Câmara, obispo auxiliar de Río de Janeiro (Brasil) y monseñor Manuel Larraín de Talca (Chile);²¹ también por monseñor Georges Mercier, de los Misioneros de África, obispo de Lagouat (Sahara de Argelia).²² Georges Hakim, arzobispo de Akka-Nazaret (Galilea, Israel) había estimulado la redacción de un primer libro, por parte de Gauthier y sus compañeros, en el cual se expresaba el sufrimiento

19. JUAN XXIII, “Radiomensaje del 11 de septiembre de 1962. *Universis catholicis orbis christifidelibus, mense ante quam Oecumenicum Concilium sumeret initium*”, AAS LIV (1962) 678-685, 682.

20. Inseparable de este movimiento fue la vitalidad desarrollada por Joseph Cardijn en relación con la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Misión de Francia que buscaba una renovación del apostolado católico.

21. Sobre el aporte de Larraín, cf. F. BERRÍOS, “Manuel Larraín y la conciencia eclesial latinoamericana. Visión y legado de un precursor”, *Teología y Vida* 50 (2009) 13-40.

22. Cf. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 1966.

miento y la esperanza de los pobres y los trabajadores: P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris 1962.²³ Este texto fue difundido antes de la inauguración del Concilio, por iniciativa de monseñor Hakim y monseñor Charles-Marie Himmer, lo cual permitió generar interés en un grupo significativo de obispos en las vísperas del evento.²⁴ Ya iniciadas las sesiones, el grupo de trabajo comenzó a reunirse desde fines de octubre en el colegio belga bajo la animación del padre Paul Gauthier; el Card. Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, pronto se unió al grupo y le aportó su carta fundacional a través de su intervención del 6 de diciembre de 1962, en la XXV congregación general:

“Mi propósito tiende a que estemos más atentos a la revelación de este misterio de Cristo en la Iglesia, no solamente permanente y esencial, sino aun de la mayor actualidad histórica. Quiero decir: el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, *el misterio de Cristo en los pobres*, puesto que la Iglesia, como dice el Santo Padre Juan XXIII, es ciertamente la Iglesia de todos, pero sobre todo «la Iglesia de los pobres». (...) Éste es el motivo por el que, al concluirse esta primera sesión de nuestro concilio, debemos reconocer y proclamar solemnemente: *no cumpliremos suficientemente nuestra tarea*, no recibiremos con un espíritu abierto el plan de Dios y la expectación de los hombres, si no situamos, como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio, el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres.”²⁵

Sin la pretensión de una crónica detallada de las reuniones de este grupo,²⁶ me interesa mencionar algunas contribuciones que ayudan a comprender aspectos particulares de la recepción latinoamericana del Vaticano II en Medellín.²⁷ Durante la primera sesión, en la reunión inicial del grupo realizada el 26 de octubre de 1962, Mercier

23. Utilizo aquí la edición P. GAUTHIER, *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona, Editorial Estela, 1964.

24. Posteriormente, resumiendo los aportes elaborados por el grupo durante las sesiones conciliares, P. GAUTHIER editó, «*Consoltez mon peuple*». *Le Concile et «l'Église des pauvres*», Paris, Les Éditions du Cerf, 1965. Cf. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 197.196. Sigo la edición *La pobreza en el mundo*, Barcelona, Editorial Estela, 1966.

25. *Act. Syn. IV, Periodus Prima, Pars IV, C.G.* 31-38, 327-330, 327s. La traducción castellana está tomada de P. GAUTHIER, *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, 153-164 (la cursiva es mía).

26. Para las dos primeras sesiones, puede verse la compilación de Gauthier, *La pobreza en el mundo*, Segunda Parte: Hechos y Documentos, 145-234; el texto anunciaba un segundo volumen.

27. Un valioso compendio de aportes teológicos y sociológicos, que incluye los resultados de un cuestionario enviado a un grupo de obispos de los cinco continentes, es G. COTTIER; J.-C. BAUMONT Y OTROS, *Église et Pauvreté*. Con Prefacios del Patriarca Maximos IV y el Card. Lercaro (*Unam Sanctam* 57), Paris, Les Éditions du Cerf, 1965.

redactó una nota titulada *L'Église des pauvres* que planteaba las tres grandes cuestiones: el desarrollo de los países pobres; la evangelización de los pobres y trabajadores; y volver a dar a la Iglesia su rostro de pobre. Se sugerían tres caminos para concretar esta última preocupación: fundar la doctrina de la presencia social de Jesús en la humanidad y en la humanidad pobre; estimular la práctica de la pobreza en la Iglesia; e ilustrar la opinión por medio de gestos simples y por un congreso mundial.²⁸ Durante el segundo período se vio la necesidad de concentrar el esfuerzo en la doctrina: con vistas a profundizar su influencia en el Concilio, se conformaron tres grupos de trabajo en torno a los ejes relativos a dogma, pastoral y sociología. La voluntad de incidir se observó también en una petición, dirigida a Pablo VI, de estudiar el esquema XVII sobre “la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo moderno” en la siguiente sesión.²⁹

La tercera sesión —relata Norman Tanner—³⁰ presenció una fragmentación del grupo del colegio belga, protagonizada sobre todo por monseñores Ancel y Mercier, quienes elaboraron programas de trabajo que representaban las posiciones teórica y pastoral-práctica respectivamente: mientras a Mercier le preocupaban los problemas de la pobreza en el Tercer Mundo y sugería que primero se viviera y luego se definiera la pobreza y recomendaba que se hicieran gestos simbólicos; Ancel se oponía a éstos porque para él no producirían un cambio profundo y prefería insistir en una labor teológica que condujera a una conversión de la Iglesia. A nivel individual, junto a Blomjous (Mwanza, Tanzania) y a González Moralejo (Valencia, España), cabe destacar la labor de Hélder Câmara y Larraín Errázuriz, como integrantes de la Comisión Mixta encargada del esquema XIII. El logro del grupo en esta etapa consistió en la redacción de un documento elaborado por Mercier³¹ con dos mociones inspiradas en *Ecclesiam suam* dirigidas a Pablo VI: la sencillez y la pobreza evangélica y la primacía del ministerio de evangelizar a los pobres. La primera

28. Cf. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio del Vaticano II, Vol. II*, 198.

29. Cf. G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*, Leuven/Salamanca, Peeters/Sígueme, 2006, 154.

30. Cf. N. TANNER, “La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)”, en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión*, Leuven/Salamanca, Peeters/Sígueme, 2007, 353ss.

31. Es sabido que Mercier era partidario de hacer llamamientos directos a Pablo VI; uno de estos llamamientos, escrito en febrero de 1964 y recomendado en *Église et Pauvreté*, 300, está pu-

moción expresaba la disposición de los obispos para renunciar a títulos solemnes y sustituirlos por otros más sencillos y para vivir y trabajar de manera más evangélica y espiritual; y la segunda daba prioridad al apostolado entre los más necesitados y recomendaba reavivar el movimiento de los sacerdotes obreros. Según Tanner, del 13 de octubre al 23 de noviembre de 1964, el grupo logró la firma de quinientos padres, y más tarde algunas más, en favor del documento que contenía las dos mociones; el documento y los signatarios fueron considerados secretos y permanecieron en parte ocultos. Ante la insistencia de Pablo VI al Card. Lercaro³² de revisar la contribución del grupo “Iglesia de los pobres”, se constituyó un comité asesor, siendo sus colaboradores sugeridos por Ancel; entre ellos se encontraban tres miembros del grupo: Ancel, Himmer y Coderre, a quienes luego se sumaron Congar y Mollat. El informe preparado por Lercaro contenía una parte doctrinal y otra práctica, en la primera se destacó la profundización bíblica y cristológica, mientras que en la segunda se hacían sugerencias de reformas prácticas en la Iglesia: primero, a raíz del documento firmado por los quinientos padres, invitar a los obispos a una mayor sencillez y pobreza evangélica —como el uso de títulos, la vestimenta y el estilo de vida de los obispos—; y segundo, estimular a los laicos, al clero y a los religiosos a emprender iniciativas semejantes a favor de los pobres y los necesitados. Al parecer, el informe no tuvo relevancia oficial, aunque resumía los aportes.

Antes de concluir la cuarta sesión conciliar, junto al libro elaborado por P. Gauthier, un grupo anónimo de obispos celebró un compromiso, según el cual asumía llevar una vida de pobreza en solidaridad con los pobres. La revista *Concilium*, que en 1965 publicaba un estudio de Congar sobre el Pueblo de Dios —junto a otros—, recién publicó este documento en 1977;³³ sin embargo, en las iglesias del entonces llamado “Tercer Mundo”, la difusión del texto fue inmediata, lo cual permitió

blicado como primer capítulo de una obra que el obispo de Sahara pidió a Le Guillou: MONS. MERCIER, “Llamamiento universal de Cristo Pobre”, en: MONS. MERCIER; M.-J. LE GUILLOU, *Misión y Pobreza*, Barcelona, Editorial Estela, 1965, 17-52 (original francés de 1964).

32. Según Tanner, “es discutible hasta qué punto se puede considerar a Lercaro como miembro del grupo”, G. ALBERIGO, *Historia del Concilio del Vaticano II. Volumen IV*, 355. La publicación del libro de Gauthier, « *Consolez mon peuple* », menciona una nómina de quince nombres, entre los cuales no se encuentran los de Lercaro y Ancel.

33. “Trece compromisos de un grupo de obispos anónimos”, *Concilium* 124 (1977) 133-135; en el mismo número se traducen algunos aportes elaborados por Congar y Mollat como parte del comité asesor de Lercaro.

su recepción y la aplicación del compromiso en diócesis y comunidades con las oportunas adaptaciones.³⁴ J. O. Beozzo habla del “Pacto de las Catacumbas”,³⁵ en alusión a la misa celebrada por el grupo de obispos en las Catacumbas con motivo del compromiso y lo señala como un hito en las raíces espirituales de Medellín vinculando a éste con el grupo “Iglesia de los pobres”. En cuanto al contenido de los trece compromisos, está relacionado con el documento elaborado por Mercier y asumido por Lercaro en su informe del 19 de noviembre; se trata, sin duda, de un conjunto de resoluciones concretas que expresan la disposición de reforma impulsada por el grupo “Iglesia de los pobres” durante las sesiones conciliares. Como gesto profético durante la celebración del Concilio Vaticano II, aunque en buena medida, desapercibido, abonará el terreno de una recepción significativa en los entonces llamados países subdesarrollados.

3. *La pobreza de la Iglesia, una clave de la recepción*

“La Iglesia de los pobres”, “la Iglesia pobre”: esta fórmula, doble y única –única en su indisoluble conexión, doble en el ámbito diferente de sus exigencias–, expresa excelentemente uno de los rasgos del rostro que la Iglesia quiso adoptar en el Concilio Vaticano II para ser fiel a sí misma, en la viva toma de conciencia de su propia naturaleza”, con estas palabras iniciaba M.-D. Chenu un breve artículo publicado a fines de los años setenta.³⁶ En efecto, durante la celebración conciliar, las intervenciones del Card. Lercaro y del comité asesor hicieron visibles los esfuerzos del grupo “Iglesia de los pobres” en el texto magistral de *Lumen Gentium* 8c, dedicado a la pobreza de la

34. En Argentina, por ejemplo, se publicó a pocos meses de finalizar el Concilio en la revista *Criterio* 1492 (1966) 70. El obispo de Goya, Mons. Alberto Devoto, habló de “una misa concelebrada, en las Catacumbas de Roma, por 20 obispos, como expresión del compromiso de una mayor presencia de la Iglesia en el mundo de los pobres” y comunicó su compromiso por escrito a sus diocesanos en la celebración de la Pascua de 1966 “comprendiendo la urgencia de conformar más nuestra vida con la pobreza evangélica”, cf. *Criterio* (1966) 331.

35. J. O. BEOZZO, “Medellín: inspiração e raízes”, *RELat* 202 [en línea], <www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm> [consulta: octubre 2012]. Original en *Revista eclesíastica brasileira* 232 (1998) 822-850.

36. M.-D. CHENU, “«La Iglesia de los pobres» en el Concilio Vaticano II”, *Concilium* 124 (1977) 73-79, 73.

Iglesia. En la historia de su redacción, fueron de importancia las aportaciones de Lercaro, el proyecto alemán asumido en el texto definitivo y el aporte de Mons. Ancel, entre los proyectos franceses de Congar, Le Guillou y Dupuy, Tillard, Mons. González Moralejo y Mons. Himmer. Recordemos, al menos en parte, el texto que consagró la pobreza de la Iglesia:

“Así como Cristo realizó la obra de la redención en la pobreza y en la persecución, también la Iglesia está llamada a seguir el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *a pesar de su condición divina (...), se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo* (Fil 2,6) y por nosotros *se hizo pobre a pesar de ser rico* (2Cor 8,9). También la Iglesia, aunque necesite recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, incluso con su ejemplo, la humildad y la renuncia. Cristo fue enviado por el Padre a *anunciar la Buena Noticia a los pobres (...)* a *sanar a los de corazón destrozado* (Lc 4,18), a *buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 9,10). También la Iglesia abraza con amor a todos los que sufren bajo el peso de la debilidad humana; más aún, descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos (LG 8c).³⁷”

Dupont remarca el enfoque cristocéntrico del texto y no de actualidad social, acentuación que atribuye a Lercaro y su visión mística.³⁸ Explica que no se parte de la miseria en que se encuentra sumida la mayor parte de la humanidad o de la intensificación de relaciones de todo género que tienden a suprimir las distancias entre las poblaciones hambrientas y las que nadan en la abundancia. En lugar de esto, la constitución *Lumen Gentium* habla de Cristo, de su pobreza y de su solicitud con respecto a los pobres según la Escritura. En LG 8c, la pobreza tiene un fuerte sentido paulino (cf. Fil 2,6-7; 2 Cor 8,9); no es entendida simplemente como privación de bienes materiales, sino que se define sobre todo como una renuncia a todas las ventajas personales;

37. Entre los comentarios, sobresale J. DUPONT, “La Iglesia y la pobreza”, en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Flors, 1966, 401-431. Los textos vinculados son: LG 23, que habla de instruir a los fieles en el amor del Cuerpo místico de Cristo, sobre todo de los miembros pobres, sufrientes o perseguidos; LG 41, en referencia a seguir a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz; y particularmente LG 42, sobre la necesidad de tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús, quien siendo rico se hizo pobre.

38. Cf. J. DUPONT, “La Iglesia y la pobreza”, 403; una idea semejante es comentada por M.-D. CHENU, “«La Iglesia de los pobres» en el Concilio Vaticano II”, 78. En esta opción, influyó la perspectiva cristocéntrica asumida en la eclesiología de *Lumen Gentium* y, en relación con ella, también la posición de Lercaro y Ancel.

Cristo se hizo pobre abandonando los privilegios de su condición divina para venir a la tierra a sufrir el suplicio de la cruz por amor a la humanidad. El misterio de su pobreza es un misterio de amor y en esta perspectiva se ha de entender la pobreza de la Iglesia.³⁹ En la relación entre Cristo y los pobres, el texto conciliar toma tres pasajes de la Sagrada Escritura: anunciar la Buena Nueva a los pobres (cf. Lc 4,16-30, en relación con Is 61,1-2); buscar y salvar lo que estaba perdido (cf. Lc 19,10, relacionado con Ez 34,15-16); y la identificación de Cristo con los pequeños (cf. Mt 25,31-46). Entre Cristo y los menesterosos hay una relación tan estrecha que no se puede prestar socorro a los necesitados sin que se haga a Cristo en persona. Aunque la subcomisión incluía el versículo 40 de Mt 25, el texto definitivo lamentablemente excluyó su cita.

En la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sin atender a otros documentos conciliares que tratan sobre los pobres y de la pobreza,⁴⁰ cabe mencionar las referencias en contexto social y en relación con numerosos textos patrísticos y el magisterio pontificio más reciente.⁴¹ Aunque todo el capítulo dedicado a la vida económico-social está lleno de alusiones, merecen comentarse algunas: el abismo existente entre pobres y ricos, el retroceso en las condiciones de vida de los más débiles y el desprecio de los más pobres (cf. GS 63); el carácter radical y primario del destino universal de los bienes (cf. 69).⁴² La obra colectiva ya citada, *Église et Pauvreté*, muestra el lugar importante que tuvo la sociología y la teología orientada a la vida concreta de la Iglesia –exigencias evangélicas, “revisión de vida”, bienes temporales y las aplicaciones pastorales– en la reflexión conciliar frente a la situación de la pobreza en aquel tiempo. De manera semejante, se puede entender la perspectiva

39. Cf. J. DUPONT, “La Iglesia y la pobreza”, 415.

40. Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Teil III, Freiburg, Herder, 1968; en la voz “Pauper et Paupertas”, *Index terminologicus*, cita los siguientes textos: SC 5; LG 8; 23; 26; 38; 41; 46; 55; 57; CD 13; 30; PC 1; 13; 17; 25; OT 8; 9; GS 1; 15; 27; 63; 69; y otros. Ver el índice de temas de la edición bilingüe de BAC (1993) para otras entradas y los “Mensajes del Concilio a toda la humanidad”, al dirigirse a los pobres y enfermos.

41. Sostiene Alberigo, hablando de las fuentes, que GS privilegia el aspecto sociológico-descriptivo frente al aporte de la revelación, con el fin de hacer más accesible el discurso al hombre actual. Cf. G. ALBERIGO, “La Constitución en relación al Vaticano II”, en: G. BARAÚNA, *La Iglesia del Concilio Vaticano II*.

42. Este párrafo se encuentra citado dos veces en el Documento XIV de Medellín sobre la Pobreza de la Iglesia.

posterior de la *Populorum Progressio* de Pablo VI, que gana en concretez y dinamismo a la vez que completa las enseñanzas de GS al escribir sobre los signos de los tiempos nuevos en el desarrollo de los pueblos: el despertar del Tercer Mundo, la fraternidad universal y la responsabilidad frente a los problemas de los otros pueblos.⁴³

Abriendo a la lectura del Documento XIV de Medellín, la Pobreza de la Iglesia, se observa que el tema está en continuidad con las enseñanzas conciliares, aunque el enfoque es eminentemente pastoral y social, sin dejar de lado la referencia a Cristo, el cual “siendo rico se hizo pobre” (2Cor 8,9).⁴⁴ Llama la atención que no haya ni una cita de *Lumen Gentium* 8c ni de ningún otro texto de la constitución sobre la Iglesia y que sí, en cambio, aparezcan cinco referencias a *Gaudium et spes*, sobre el uso cristiano de los bienes y la urgencia del servicio a los más necesitados (cf. 69, 2v; 3; 36, 2v), y tres a *Presbyterorum Ordinis*, referidos a la pobreza evangélica y al uso y administración de los bienes (cf. 17; 21; 8), lo cual indica una recepción selectiva de los documentos y quizás, también, una preferencia por la pauta moral en el desarrollo que tuvo el tema durante las sesiones del Concilio. La riqueza de la fundamentación bíblica en el Documento XIV, el de mayor cantidad de referencias sumando doce en total, podría explicarse por el interés del tema en el ámbito latinoamericano y por el desarrollo bíblico que el mismo tuvo antes y durante la celebración conciliar. La mayor novedad, también inspirada en el movimiento profético suscitado por Juan XXIII y continuado por Pablo VI, está centrada en el compromiso de la Iglesia con la situación histórica:

“El Episcopado Latinoamericano no puede quedarse indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. «Nos están ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de su sufrimiento», ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia [Pablo VI, *Discurso a los Campesinos en Mosquera*, Colombia, agosto 23 de 1968]”. (Med. XIV, 1-2).

43. Cf. L. SARRIÉS, “Comentarios a la encíclica «Populorum Progressio»”, en: G. BARAÚNA, *La Iglesia en el mundo de hoy*, 697-736, 701ss.

44. Cf. II CONFERENCIA, Documento XIV, 4.7.18; la tercera referencia es una cita implícita de 2Cor 8,9.

“Siempre la Iglesia ha procurado cumplir esa vocación [ser signo de la pobreza de Cristo], no obstante «tantas debilidades y ruinas nuestras en el tiempo pasado» [Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 50]. La Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y de subdesarrollo del continente, experimenta la urgencia de traducir ese espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas que la hagan un signo más lúcido y auténtico de su Señor. La pobreza de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada por Cristo”.

“La situación presente exige, pues, de obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, el espíritu de pobreza que «rompiendo las ataduras de la posesión egoísta de los bienes temporales, estimula al cristiano a disponer orgánicamente la economía y el poder en beneficio de la comunidad». [Pablo VI, *Alocución en la Misa del día del desarrollo*, Bogotá, agosto 23 de 1968]”.

“La pobreza de la Iglesia y de sus miembros en América Latina debe ser signo y compromiso. Signo del valor inestimable del pobre a los ojos de Dios; compromiso de solidaridad con los que sufren”. (Med. XIV, 7b).

El realismo del Documento XIV evoca inmediatamente el espíritu del grupo “Iglesia de los pobres” y su preocupación práctica, si bien asume también aspectos doctrinales;⁴⁵ logra articular la mirada a las injusticias con la necesidad de seguir el ejemplo y la enseñanza de Cristo. Tanto la motivación doctrinal como las orientaciones pastorales retoman las acciones concretas propuestas durante el Concilio por Lercaro, Mercier y otros; incluso expresan una clara continuidad con el “Pacto de las Catacumbas” celebrado en Roma antes del finalizar el Concilio, como compromiso de ser una Iglesia pobre, vivir la pobreza evangélica y testimoniarla con el estilo de vida. Las referencias a Pablo VI en el Documento XIV dan cuenta también de la evolución posconciliar: durante la cuarta sesión conciliar Pablo VI había considerado la posibilidad de publicar una encíclica sobre la pobreza con la colaboración de Lercaro, pero este proyecto no llegó a realizarse; en 1967, en cambio, se publicó la encíclica *Populorum Progressio* que trazaba las líneas maestras de un programa evangélico y humano sobre el desarrollo de los pueblos.⁴⁶ Mediada por esta encíclica, de la cual Gutiérrez dijo –como ya se aludió– que era “algo así como una constitución

45. G. Gutiérrez es señalado como uno de los teólogos pioneros en Medellín, en especial con relación a la triple acepción de la pobreza: pobreza como privación o mal, pobreza como confianza o virtud y pobreza como compromiso. Cf. J. LOIS, *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid, Iepala, 1986, 34ss.

46. Cf. M.-D. CHENU, “«La Iglesia de los pobres» en el Concilio Vaticano II”, 79.

sobre la Iglesia en el mundo para los países pobres”,⁴⁷ los documentos de Medellín constituyen una recepción creativa y fiel de los gestos y los documentos del Vaticano II en las iglesias de una región atravesada por la pobreza como injusticia e interpelación. Sin encontrar todavía las palabras exactas, Medellín proclamó lo que años más tarde se formularía como *opción preferencial por los pobres*, que mucho antes que una opción pastoral es una opción teológica y una andadura espiritual –al decir de Gustavo Gutiérrez–.⁴⁸

4. Medellín y el discernimiento de los signos de los tiempos

En su compilación durante las primeras sesiones conciliares, Gauthier describía que “los obispos de América del Sur venían con las manos llenas de problemas gigantescos”;⁴⁹ este Concilio de la Iglesia universal, con sus múltiples reuniones y propuestas, infundió una nueva conciencia eclesial y misionera en estos pastores preocupados por las condiciones dramáticas de sus países.⁵⁰ En el contexto de la grave situación latinoamericana causada por la pobreza, la injusticia (subdesarrollo) y el clima de violencia y utopía revolucionaria de fines del sesenta,⁵¹ las iglesias de la región fueron percibiendo la necesidad de dar una respuesta profética. En este proceso se destacaron el servicio realizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), la vitalidad pastoral de las conferencias nacionales, el espíritu de “colegialidad” que las integró y el surgimiento progresivo de una teología latinoamericana que, en Medellín, se manifestó en su talante de liberación.⁵² Según Piro-

47. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la *Populorum Progressio*”, 453.

48. Cf. G. GUTIÉRREZ, “Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio”, en: MONS. L. MENDES DE ALMEIDA; J. NOEMI Y OTROS, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Santafé de Bogotá, CELAM, 1996, 97-165, 146ss.

49. P. GAUTHIER, *La pobreza en el mundo*, 157.

50. Un signo de cómo se continuó la renovación fue el “Mensaje de Obispos del Tercer Mundo”, en: *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Lima, CEP, 1969, 19-29. Su fecha es el 15 de agosto de 1967 y lo firman Mons. Hélder Câmara y Mons. Mercier entre otros.

51. Cf. H. PARADA C., *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, Santiago de Chile, Secretaría de Estudios de ISAL, 1973; E. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*, Madrid-México, Mundo Negro-Esquila Misional, 1992⁶, 205-374.

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

nio, la triple orientación de Pablo VI acompañó la exigencia de esos tiempos: renovación espiritual, inundante caridad pastoral y concreta sensibilidad social.⁵³

El tema fijado para Medellín, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, expresó una voluntad de pensar y discernir la aplicación del Vaticano II en América Latina. Esto llevó a un camino creativo que implicó afrontar la aparición de lo político en la teología y exigió el paso desde una teología del desarrollo, deudora de Lebreton en PP, a una nueva orientación teológica, latinoamericana y liberadora.⁵⁴ Sin pretender hacer un panorama completo de las reuniones y los documentos preparatorios,⁵⁵ quiero mencionar aquellos hitos que me parecen decisivos en la opción de un discernimiento de los signos de los tiempos: la X Asamblea del CELAM en Mar del Plata (11-16 Oct. 1966), con un ponderado documento de trabajo sobre el desarrollo aportado por Dom Hélder Câmara; la XI Reunión Ordinaria del CELAM en Lima (19-26 de Nov. 1967), con el aporte especial de Gustavo Gutiérrez iniciando la perspectiva de la liberación y que se consolidó en el Encuentro de Acción Social en Itapoan (12 al 19 de Mayo 1968) y el Documento de Base (DB) del CELAM (Junio de 1968) con la definición de cuatro orientaciones fundamentales:⁵⁶ 1) adopción del método pastoral sugerido en *Gaudium et spes* 4;⁵⁷ 2) incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia” en la parte del análisis de la realidad; 3) apreciación de la situación de injusticia y marginación como indignante ética y teológicamente; 4) fuerte preocupación de la Iglesia por una pastoral que respondiera a los “sig-

53. Cf. MONS. EDUARDO PIRONIO, “En los cinco años de Medellín”, *Boletín del CELAM* 6, 71-72 (1973) 2-4, 3.

54. Cf. L. GERA, “La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica”, en: V. R. AZCUY; C. M. GALLI; M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Pre-Concilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología, 2006, 567-577, 571ss. En adelante: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*.

55. Cf. V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín”, 134ss; C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, *Teología* 108 (2012) 25-53.

56. Según Catena, fueron Pironio, Gutiérrez, Gera, Poblete y Bigo quienes coordinaron la reflexión en esta reunión, cf. S. CATENA, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 2007, 400. Los apartes o ideas vértabras del Documento se publicaron en *Boletín del CELAM* 2,10 (1968) 12-13.

57. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en este mismo número de la revista *Teología*.

nos de los tiempos” del subcontinente. Las reuniones y la opción del CELAM por el método pastoral resultaron definitivas en la orientación fundamental de Medellín, aunque la fuente de inspiración ya estaba presente en el radiomensaje de Juan XXIII y fue retomada por Gauthier y el grupo “Iglesia de los pobres”, la intervención de Lercaro y los documentos de Mercier. Hacía falta tiempo, para que lo sembrado en el Concilio diera su fruto en otro continente y también hacía falta otro espacio, en el cual se dieran las condiciones históricas para que se oyera *la injusticia que clama al cielo* (cf. Med. I,1).

En la II Conferencia, se agregaron los Discursos, Ponencias y Seminarios o mecánica de trabajo. Un punto de inflexión en la elaboración de las Conclusiones Finales fueron los Discursos de Pablo VI en Bogotá, con su planteo crítico sobre la violencia: la Conferencia debió afrontarlo, en un contexto difícil, sin perder la brújula doctrinal y a la vez se afianzó en el camino abierto por *Populorum Progressio*.⁵⁸ Como señaló Lucio Gera, el discernimiento de los signos ya había sido realizado antes; en Medellín se trató de dilucidar el *cómo* de la aspiración a la justicia y la liberación por medio de un discernimiento teológico-pastoral,⁵⁹ del cual surgió un compromiso colegiado sin precedentes: “es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios”.⁶⁰ Las dos primeras Ponencias de la II Conferencia de Medellín estuvieron dedicadas al tema de los signos de los tiempos y ofrecieron el marco temático y metodológico: Mons. McGrath: “Signos de los tiempos en América Latina hoy”, en coherencia con la constitución pastoral *Gaudium et spes*, y Mons. Eduardo Pironio: “La interpretación cristiana de los signos de los tiempos hoy en América Latina”, con una reflexión teológica desde LG, GS y PP.⁶¹ Las crónicas coincidieron en señalar que los obispos progresistas –McGrath, Pironio, Sales,

58. Cf. H. PARADA, *Crónica del pequeño Concilio de Medellín*, 51ss; S. SILVA GOTAY, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, Salamanca, Sígueme, 1981, 62-63; J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín (I)”, *Criterio* 1550 (1968) 651-653, 652; S. CATENA, *In populo pauperum*, 374ss.

59. Cf. L. GERA, “La teología de los procesos históricos”, *Teología* 87 (2005) 259-279, 277.

60. II CONFERENCIA, *Introducción* 3, 17.

61. Esta ponencia fue reeditada recientemente, en una nueva colección de la Facultad de Teología, junto a otros dos textos con el título E. F. CARDENAL PIRONIO, *Signos en la Iglesia latinoamericana, evangelización y liberación*, Buenos Aires, Guadalupe/Facultad de Teología, 2012, 13-36.

Ruíz García, Muñoz Vega, Henríquez y Proaño—, aunque no dominaban numéricamente, estaban imbuidos de entusiasmo y ejercieron un notable liderazgo junto con los teólogos expertos e intelectuales invitados que sumaban una treintena entre los 120 invitados que acompañaban a los 181 participantes oficiales. Gustavo Gutiérrez y Pierre Bigo escribieron los borradores sobre la Paz; Gutiérrez redactó el borrador sobre la Pobreza y Hélder Câmara, Renato Poblete y Samuel Ruiz García escribieron el borrador sobre la Justicia.⁶² Los dieciséis Documentos Finales fueron de diversa envergadura, siendo Justicia, Paz y Pobreza los de mayor impacto y originalidad; en conjunto, estos tres documentos proporcionaron un análisis de la situación social en América Latina: denunciaron la “injusticia que clama al cielo” como “pecado grave” y “violencia institucionalizada” (I, 1; II,1.16);⁶³ afirmaron con Pablo VI —inspirado en Larraín— que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (cf. PP 87), que el subdesarrollo conspira contra ella y ratificaron el compromiso de la Iglesia con “la promoción de la paz” (II, 1.16); propusieron, además, una “Iglesia pobre” y la “pobreza de la Iglesia” como signo del seguimiento de Cristo en “el anuncio de la liberación” y en “la preferencia y solidaridad con los más pobres” (XIV, 7.9).⁶⁴

En el Documento Pobreza, el testimonio se expresó así: “Deseamos que nuestra habitación y estilo de vida sean modestos; nuestro vestir, sencillo; nuestras obras e instituciones, funcionales, sin aparato ni ostentación” (XIV, 12). Este punto de llegada no fue del todo nuevo en realidad, a pesar de lo original de su manifestación en América Latina, si se piensa en la espiritualidad profética que animó a aquel grupo de obispos anónimos que asumieron un compromiso y lo difundieron en sus iglesias locales al finalizar el Vaticano II:

62. Según recuerda Berryman, “en Medellín los que estaban dispuestos a permanecer hasta las tres de la madrugada redactando documentos fueron quienes finalmente los escribieron (...) no se trataba de actuar aviesamente o cosas por el estilo”. Cf. C. SMITH, *La teología de la liberación. Radicalismo religioso y compromiso social*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1994, 211 (original inglés de 1991).

63. Cf. P. BIGO, “Enseñanza de la Iglesia sobre la violencia (“Populorum Progressio” - Bogotá - Medellín)”, *Mensaje* 174 (1968) 574-578; I. ELLACURIA, “Violencia y cruz”, en: IV SEMANA DE TEOLOGÍA - UNIVERSIDAD DE DEUSTO, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?*, Buenos Aires/Bilbao, Mensajero, 1969, 259-307.

64. E. PIRONIO, “Reflexión teológica en torno a liberación”, en: *Escritos Pastorales*, Buenos Aires, BAC, 1973, 67-97 (original de 1970); G. GUTIÉRREZ, “Desarrollo: nuevo nombre de la paz. A los treinta años de la Populorum Progressio”, 445-458.

“1) Trataremos de vivir de acuerdo con el estilo ordinario de nuestra población en todo lo referente a la *vivienda, alimentación*, medios de locomoción y a todas sus consecuencias (cf. Mt 5,3; 6,33-34; 8,20). 2) Renunciamos para siempre a la apariencia y a la realidad de *riqueza*, especialmente en el vestido (tejidos costosos, colores vistosos), en los emblemas de materias preciosas (ya que estos distintivos deben ser evangélicos; cf. Mc 6,9; Mt 10,9; Hch 3,6)”.⁶⁵

El discernimiento de los signos de los tiempos en Medellín se orientó a penetrar el proceso de cambio con valores evangélicos, la transformación y la aspiración al desarrollo fueron “un signo y una exigencia”, que llevaron a los obispos a proponer un camino de conversión y servicio que hiciera posible “vivir una verdadera pobreza bíblica que se exprese en manifestaciones auténticas, signos claros para nuestros pueblos”.⁶⁶ Lo realmente nuevo fue poner en el centro esta prioridad, lo que no había ocurrido en el Concilio Vaticano II a pesar de los esfuerzos de Gauthier, Lercaro, Mercier y muchos otros. El compromiso de una “Iglesia pobre” y el signo de la “pobreza de la Iglesia” dieron entraña al mandato del Señor de *evangelizar a los pobres* y a la práctica de una “preferencia efectiva” por ellos (XIV, 5.7.9).

5. *Las tareas de una recepción inacabada*

Ante todo cabe recordar cómo se entendió, en general, la recepción del Concilio en Medellín, para reflexionar luego sobre la recepción de Medellín en las iglesias latinoamericanas y su reapropiación actual. El acontecimiento de Medellín⁶⁷ fue ante todo una recepción “fiel” del Concilio Vaticano II en cuanto decisión que posibilitó recibir y profundizar, en las iglesias latinoamericanas, la pastoralidad impulsada por Juan XXIII y sostenida en el tiempo por Pablo VI.⁶⁸ Se pone en marcha una Iglesia continental –si bien ya había antecedentes–; el significado irrepetible de Medellín puede verse en el acto colegiado de una Iglesia que realizó una lectura teológica de los signos de aquellos tiempos latinoamericanos, dando lugar a un “nuevo Pentecostés”, como interpretó el Card. Landázuri en la

65. “Trece compromisos de un grupo de obispos anónimos”, 133.

66. II CONFERENCIA, *Introducción*, 5; *Mensaje*, 6.

67. Cf. J. B. LIBANIO, “Vaticano y Medellín: Memorial para nuestra Iglesia”, *Páginas* (1983) 8-17, 8.

68. Cf. J. O. BEOZZO, “Medellín: inspiração e raízes”, 5-6.

clausura de la II Conferencia.⁶⁹ Medellín implicó una voluntad de concreción del Concilio desde la realidad latinoamericana, lo cual significó no sólo aplicarlo, sino re-interpretarlo, tanto a nivel continental como nacional.⁷⁰ La originalidad que surgió en esta búsqueda por traducir el Vaticano II a un contexto particular,⁷¹ permite hablar de una recepción “creativa” del Concilio y del surgimiento de una “nueva conciencia de la Iglesia” en América Latina y el Caribe.⁷² Al final de Medellín, McGrath se refirió a la creatividad en esta recepción con estas palabras:

“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 teológica”.⁷³

Esta recepción ocurrida en Medellín también fue caracterizada como “selectiva”,⁷⁴ porque se centró en *Gaudium et spes* y en *Populorum Progressio*, que fue su profundización; incluso la lectura de GS fue selectiva, por detenerse en algunos temas más urgentes para la situación latinoamericana: la dignidad del matrimonio y la familia, la vida económica y social, las cuestiones políticas, la paz y la promoción humana. Esta selectividad, que fue su aporte específico, representó también su límite, sobre todo en lo relativo a la no recepción de *Dei Verbum* –además de las fuentes bíblicas– y también de los decretos *Christus Dominus*, *Ad gentes* y *Unitatis redintegratio* en los documentos finales de Medellín.⁷⁵

69. CARD. J. LANDÁZURI, “Discurso Oficial de Clausura”, *Boletín del CELAM* 2,13 (1968) 12-13, 12.

70. Cf. L. GERA, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina”, en: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 501-565, 513.

71. Libanio habló de la ruptura de un “nuevo sujeto social popular” en América Latina, cf. J. B. LIBANIO, “Vaticano y Medellín: Memorial para nuestra Iglesia”, *Páginas* (1983) 8-17, 15.

72. Cf. R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1974; C. BOFF, “La originalidad histórica de Medellín” [en línea], <http://servicioskoinonia.org/retat/203.html> [consulta: octubre 2012].

73. M. McGRATH, “Un nuevo método de pastoral de la Iglesia”, 136.

74. Cf. S. GALILEA, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, 86-101.

75. Cf. J. O. BEOZZO, “Medellín: inspiração e raízes”, 11, 9ss, 16.

Ahora bien, como toda recepción es un proceso siempre inacabado, que requiere tiempo, continua apropiación del Evangelio en nuevas circunstancias,⁷⁶ se puede afirmar que la recepción del Vaticano II en Medellín necesita ser discernida, completada y reapropiada. El proceso que siguió a Medellín fue movido, tenso y complejo; al cumplirse los primeros cinco años de la II Conferencia, Mons. Eduardo Pironio –por entonces Presidente del CELAM– publicó un texto penetrante que se asemeja a un *programa de recepción*. En él sugería “qué ha sido Medellín”, qué Iglesia nacía en esta Conferencia; ofrecía algunas claves para “ser fieles a Medellín”, como la de asumir su espíritu para no quedarse en una interpretación incompleta o literal de sus escritos, porque había cosas que necesitaban ser revisadas y releídas en un contexto dinámicamente nuevo. Y sobre “cómo leer a Medellín”, sostenía que “no es simplemente el Evangelio (...) [sino] una invitación a vivir con sinceridad el Evangelio”.⁷⁷ A partir de Medellín se sucedieron hitos y experiencias que dieron paso a diversas formas de apropiación y asentimiento eclesial: ante todo la Conferencia de Puebla y, luego, las de Santo Domingo y Aparecida, pero también las comunidades de base, la lectura popular de la Biblia y tantas otras expresiones de vitalidad en nuestras iglesias. En este proceso histórico se entrecruzaron la recepción del Concilio en América Latina y la recepción y reapropiación de Medellín.⁷⁸

Desde la doble perspectiva señalada por Pottmeyer para el camino de la recepción, la interpretación de los textos y el movimiento de renovación, se pueden plantear algunos interrogantes: ¿qué recibió Medellín del Vaticano II y de *Gaudium et spes* y qué quedó pendiente?, ¿qué aportó Medellín y en qué fue superado? y ¿cómo se puede re-apropiar el acontecimiento y los documentos de Medellín a la luz de los signos de estos tiempos?⁷⁹

76. Cf. J. SCAMPINI, “La noción de «recepción»”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II. Recepción y actualidad*, Buenos Aires, San Benito, 2006, 115-123, 117.

77. MONS. E. F. PIRONIO, *En el espíritu de Medellín. Escritos Pastorales Marplatenses II*, Buenos Aires, Editora Patria Grande, 1976, 51, cf. 45ss.

78. Cf. S. GALILEA, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio”, 97: “en la teología latinoamericana del posconcilio-Medellín ambas referencias se suelen mezclar, hecho que no tiene paralelo en otras iglesias y que, tal vez, tipifica decisivamente la recepción del Concilio en América Latina”.

79. Cf. V. R. AZCUY, “El Espíritu y los signos de *estos* tiempos. Legado, vigencia y porvenir de un discernimiento teológico”, *Concilium* 342 (2011) 601-612, 608ss.

En lo que sigue, intentaré señalar algunos aspectos centrales de la recepción de Medellín en Puebla –por ser la primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que recibió a Medellín– y bosquejar dos grandes direcciones para un proceso de reapropiación de Medellín.

Posiblemente haya que reconocer el acierto de Segundo Galilea al diagnosticar que, en Medellín, “se recepciona sobre todo *Gaudium et spes*, pero no se decanta la eclesiología del Concilio”, se da una “excelente pastoral latinoamericana con una deficiente teología renovada”.⁸⁰ La eclesiología misionera o dimensión *ad extra* de la Iglesia, tal como fue formulada en Medellín, necesitó ser decantada y madurada; un aspecto del que no es posible dar cuenta en este artículo.⁸¹ En este sentido, la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, con su teología de la evangelización, ofreció a la III Conferencia del Episcopado en Puebla un marco magisterial más adecuado para pensar la misión evangelizadora de la Iglesia, superando una tendencia a disociar la promoción humana y la promoción de la fe que estaba latente en algunas formulaciones de los Documentos Finales de la II Conferencia. Medellín ponía el acento en la promoción humana derivándola del proceso de maduración de la fe, aunque sin sentir la necesidad de acentuar lo específico de esta fe; Puebla, en cambio, priorizó la evangelización como promotora de la fe. De esta forma –explica Gera– “Puebla no desplaza la propuesta pastoral de Medellín, porque al llamar la atención sobre la fe y la evangelización, la explicita como exigencia y fundamento de la responsabilidad del cristiano por la promoción humana liberadora”.⁸² En cuanto a la eclesiología comunitaria o dimensión *ad intra* de la Iglesia, también necesitaba ser profundizada; un punto de

80. S. GALILEA, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio”, 95-96. Beozzo señala que el documento XIV es el único de la II Conferencia que está dedicado a la eclesiología (general), aunque habría que considerar la perspectiva misionera y pastoral de la Iglesia presente en todos los documentos.

81. Sobre la importancia del Sínodo de 1974 y su relación con el Sínodo 2012, ambos sobre el tema de la evangelización, ver el documentado artículo de C. M. GALLI, “En la Iglesia sopla un viento del sur. La novedad de América Latina en la nueva evangelización. Diálogo con el *Instrumentum laboris* para el Sínodo de 2012”, *Teología* 108 (2012) 101-172, 106ss.

82. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, en: V. R. AZCÚY; J. C. CAAMAÑO; C. M. GALLI (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. II. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape/Facultad de Teología, 2007, 297-364, 327. En adelante: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera II*.

novedad fue que, en simultáneo con la reflexión sobre las formas de vida cristiana, en Puebla empezó a asomar escuetamente el tema de la/s mujer/es como “doblemente oprimida/s”,⁸³ en el contexto de la opción preferencial por los pobres. María Teresa Porcile, quien fuera perito en esta Conferencia, comenta:

“La Iglesia en Puebla hace una opción por la mujer. La Iglesia percibe una llamada, una vocación concreta a una contribución eficaz en esta causa que no es sólo la de la mujer sino la de la sociedad, la de la Iglesia misma, y la de la humanidad”.⁸⁴

El lugar teológico de las mujeres en la Iglesia y su misión constituyó no sólo un signo de esos tiempos, sino a la vez un nuevo despertar de las iglesias latinoamericanas a partir de la década del ochenta y un punto de re-recepción actual necesario en la memoria de Medellín. Otro tanto puede decirse con respecto a la reapropiación de Medellín en relación con la misión: la visión sobre la misión evangelizadora de la Iglesia esbozada en Puebla da sentido a la promoción humana.

Una primera dirección para reapropiar Medellín se vincula a la dimensión misionera o *ad extra*, al compromiso con los pobres y la pobreza. Medellín realizó una recepción del Concilio “desde los pobres” y, en este sentido, fue una recepción configuradora de los posteriores asentimientos que se fueron dando en la tradición viva de las iglesias latinoamericanas.⁸⁵ Las raíces proféticas de esta opción estuvieron en el Vaticano II: “los obispos de las Catacumbas” –como evoca Margarita Moyano al grupo “Iglesia de los pobres”– comunicaron a todos “un exigente compromiso de pobreza de vida”.⁸⁶ El espíritu de una Iglesia pobre y de

83. Gustavo Gutiérrez comenta que esta referencia a la mujer como “doblemente oprimida” estaba en el cuerpo del texto en el documento aprobado en Puebla, pero que en la versión definitiva pasó a nota. Cf. G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la Vida*, Lima, CEP, 1989, 312.

84. M. T. PORCILE, *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1980, 134.

85. Refiriéndose a la opción preferencial por los pobres –en diálogo con Gustavo Gutiérrez–, Joaquín Silva Soler afirma que para comprenderla hay que situarse “en la huella de Medellín”. J. SILVA SOLER, *El significado eclesiológico de la solidaridad de la Iglesia con los pobres. Una sistematización a partir de la reflexión eclesiológica latinoamericana*, Concepción, Imprenta “Omega”, 1989, 449s.

86. M. MOYANO, “A veinte años de Medellín”, en: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 460-467, 462. La argentina Margarita Moyano fue una de las auditoras laicas invitadas a la celebración del Concilio Vaticano II.

los pobres, que movió a muchos pastores, impulsó búsquedas de renovación que ya estaban presentes en las iglesias nacionales: “lo que más pide la población al sacerdote es *vivir la austeridad hasta la pobreza* (...) arriesgarse en nuevos estilos de vida y ser audaz en la búsqueda de soluciones”, se afirmaba del clero argentino antes del Concilio –en el ámbito de la JOC–.⁸⁷ En el Documento XIV, bajo el influjo de aportes conciliares y locales que empezaban a despuntar, estaba en germen la opción preferencial; se alentó una preferencia y solidaridad hacia los pobres y se insistió sobre todo en la enseñanza de una Iglesia pobre, signo de Cristo en el anuncio del Evangelio a los pobres (cf. 9.10.5.7). El discernimiento de los signos de los tiempos en Medellín invitó a abrazar la pobreza y el desafío permanece: “la pobreza da un estilo a la Iglesia creyente, pero la fe de la Iglesia ha de dar un espíritu, un estilo a la pobreza material”.⁸⁸ Puebla receptionó este llamado y propuso a las iglesias latinoamericanas una opción preferencial por los pobres; una década más tarde fue recibida y asumida por la Iglesia universal en *Sollicitudo rei socialis*. La reapropiación actual de Medellín significa, ante todo, mantener viva la fidelidad a este compromiso y darle más vigor y profundidad; nunca es suficiente la reflexión que puede hacerse sobre *el misterio de Cristo en los pobres* o la fe cristológica de los pobres y excluidos. Las tareas de conceptualización y de acción solidaria no alcanzan; los desafíos son inmensos y las propuestas nuevas no abundan. El ámbito interdisciplinario exigido para el discernimiento filosófico y teológico de esta realidad, debe ser ahondado mucho más: Medellín no representa un punto de llegada, sino un punto de partida. En este sentido, sí, creo que se debe superar a Medellín por fidelidad a Medellín:⁸⁹ se requieren comprensiones más abarcadoras y concretas para abordar el fenómeno de la exclusión y la inclusión social en estos tiempos;⁹⁰ también se requiere una conversión permanente a la pobreza evangélica y hacer de ella un camino de santificación en solidaridad con los sufrientes.⁹¹ El discernimiento del

87. G. FARRELL, “El contexto histórico-eclesial”, en: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera I*, 61-68, 67.

88. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, 364.

89. Cf. H. POTTMEYER, “Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II”, 65ss. El autor habla de superar al Vaticano II por fidelidad al Vaticano II.

90. Cf. J. B. LIBANIO, “A 40 años de Medellín”, *Anatélele* X,20 (2008) 111-118, 116.

91. Cf. V. R. AZCUY, “Los pobres, camino preferente de la Iglesia. Cuestionamientos actuales”, en: V. M. FERNÁNDEZ; C. M. GALLI (dirs.), *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, Buenos Aires, San Pablo, 2004, 99-132, 119ss.

signo de la exclusión implica llegar al momento de la acción con orientaciones lúcidas y compasivas hacia las personas que viven y sufren diversos tipos de discriminación.

La otra dirección de reapropiación tiene que ver con la dimensión *ad intra* de la Iglesia. Se habló de “un ejemplo singular de recepción” para el caso de Medellín, en cuanto se trata del mayor intento realizado por las iglesias de un continente para recibir el Concilio Vaticano II.⁹² También se destacó la importancia de una recepción colegiada y la ventaja cualitativa que representan las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina y el Caribe con respecto a los Sínodos de la Iglesia universal, siendo que éstos últimos son solamente consultivos, mientras que las Conferencias tienen poder deliberativo. Si bien es verdad que este ejercicio práctico de colegialidad constituyó un camino privilegiado para las iglesias latinoamericanas y que, en cierto modo, podría hablarse de una “colegialidad ampliada” en relación con la mecánica de trabajo en Medellín,⁹³ también es cierto que entre los participantes de la Conferencia, el número de laicos fue reducido.⁹⁴ Una tarea importante en la reapropiación de Medellín es ampliar la mirada sobre el sujeto de la recepción, que es todo el Pueblo de Dios en la diversidad de vocaciones; los estudios sobre la recepción del Vaticano II y de Medellín en la vida del clero y sobre todo en la vida consagrada y el laicado –mujeres y varones– son todavía muy poco representativos: se podría decir, con razón, que existe una recepción “desconocida” –en la vida de las iglesias–, en espera de una memoria y una teología. También resulta imprescindible considerar la recepción desde la clave de la comunión, evaluar la espiritualidad que debe alentarla y las estructuras de sinodalidad que permiten concretarla.⁹⁵ El espíritu de colegialidad que animó a Medellín debería ser profundizado y recreado en nuevos caminos de participación, tanto en los procesos de discernimiento y toma de decisiones como en la ani-

92. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 25ss.

93. Cf. J. O. BEOZZO, “Medellín: inspiração e raízes”, 5-6. El autor se refiere al trabajo realizado en las Comisiones y Subcomisiones durante la Conferencia, donde todos participaban activamente sin importar su condición.

94. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II”, 46.

95. P. CODA, “La *Lumen Gentium* y el camino de la Iglesia cuarenta años después”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II*, 13-30, 19ss.

mación y misión pastoral, las nuevas formas de comunión, interdependencia y misión compartida. La sinodalidad, que significa *caminar juntos/as*,⁹⁶ puede representar un camino vigente de la eclesiología conciliar y una pauta de actualización del profetismo de Medellín para las iglesias latinoamericanas de estos nuevos tiempos, si la espiritualidad del reconocimiento, el compañerismo y la interdependencia impregnan las estructuras.

Para concluir, quisiera destacar que el camino de la recepción madura en itinerarios de espiritualidad y discernimiento teológico. En la clausura del Concilio, Pablo VI señaló que la antigua historia del samaritano había sido la *pauta espiritual* del Vaticano II y G. Gutiérrez recordó que las perspectivas conciliares crearon el espacio para experiencias y reflexiones en la línea de la Iglesia de los pobres, un espacio que las iglesias latinoamericanas ampliaron y cultivaron con fecundidad, “un proceso que con sus avances y retrocesos sigue siendo actual, porque aún no ha desplegado todas sus posibilidades”.⁹⁷ En referencia a Medellín, E. Pironio afirmó: “la conversión no se ha agotado y el servicio está apenas empezado”,⁹⁸ la tarea espiritual de la recepción debe continuar. Y hablando del Documento de San Miguel –la recepción argentina de Medellín– L. Gera explicó que “es clave leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo (...) estar constantemente en la lectura, nunca acabar de definirla, nunca fijarla”,⁹⁹ el discernimiento sigue.

Hacer memoria de la recepción del Concilio Vaticano II en Medellín y de esta Conferencia en nuestras iglesias nos abre a las interpelaciones de Dios, en los signos de aquellos y de estos tiempos, para descubrir el horizonte de la espiritualidad y la teología del presente. Una teología de los signos de los tiempos latinoamericanos exige nutrirse del proceso espiritual de las iglesias locales, de la sabiduría de sus testigos, sobre todo los más insignificantes. Porque “el Reino de Dios es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en la tierra,

96. Cf. S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander, Sal Terrae, 2002, 323-337; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología*, Salamanca, Sigueme, 2009, 565ss.

97. G. GUTIÉRREZ, “El Concilio: una pauta espiritual”, *Páginas* 136 (1995) 17-28, 28.25.

98. E. PIRONIO, *En el espíritu de Medellín*, 48.

99. L. GERA, “San Miguel, una promesa escondida”, en: *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera II*, 271-295, 285s.

es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra; pero una vez sembrada, crece y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que las aves del cielo anidan a su sombra” (Mc 3,31-32).

VIRGINIA R. AZCUY
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
21.10.12 / 27.02.13