

**La Reforma de la Iglesia en los documentos
de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano**

José de Jesús Legorreta Zepeda

Artículo publicado en la Revista Eclesiástica Brasileira: "**A reforma da Igreja nos documentos das assembleias gerais do Episcopado Latino-americano**"
REB, Número: 295 • (Data: Jul./ Set 2014b) PP. 653-666.

Resumen

Los documentos emanados de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano a partir de la asamblea de Medellín en 1968 representan un testimonio clave en la recepción de la eclesiología del Concilio Vaticano II en las iglesias de América Latina. Esta recepción mediada por el método inductivo 'ver-juzgar-actuar' planteará a los obispos participantes en las asambleas generales la necesidad de resituar a la Iglesia en una dinámica de conversión y/o reforma, tanto de las actitudes de sus miembros como también de todos aquellos elementos institucionales mediante los cuales la Iglesia quiere expresar a sus contemporáneos que es signo e instrumento de salvación/liberación.

Palabras clave: *Iglesia latinoamericana, reforma de la Iglesia, eclesiología, Celam.*

Introducción

La identidad y práctica eclesial de las iglesias latinoamericanas están estrechamente unidas a la ruta que han marcado las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, especialmente a partir del periodo posconciliar, es decir, a partir de la asamblea de Medellín (Colombia) en 1968. Entre las varias funciones importantes que han desempeñado estas conferencias destaca el papel protagónico que han tenido en la recepción del Concilio Vaticano II, proceso que ha venido a la par de la emergencia y consolidación de una fisonomía propia de ser Iglesia. Como en todo proceso eclesial éste no ha sido lineal ni progresivo, más bien se ha desarrollado de manera irregular, ambigua y desigual; todo ello condicionado no solo por las peculiares condiciones socioculturales y políticas de la región, sino también por la correlación de fuerzas y tendencias eclesiales típicas de las décadas posteriores al Concilio Vaticano II. Uno de los testimonios más relevantes de esta

efervescencia eclesial han sido los documentos emanados de las conferencias generales, los cuales suelen ser denominados por la ciudad latinoamericana donde ha tenido lugar la asamblea (Río de Janeiro 1955, Medellín 1968, Puebla 1979, Santo Domingo 1992 y Aparecida 2007). Ha sido tal la relevancia alcanzada por tales textos que ya desde la década de los setenta del siglo XX se ha vuelto un lugar común referirse a ellos como *magisterio latinoamericano*, incluso con un alcance hasta universal como ha quedado patente en la inclusión de diversas partes de esos documentos conclusivos en el famoso *Denzinger*.¹

Ahora bien, si partimos del supuesto consensuado por la Iglesia universal en el Sínodo de 1985, en el sentido que la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio, así como el fundamento para el orden en la Iglesia,² su recepción implica necesariamente la puesta en marcha de un proceso eclesial de conversión que conlleva renovación y hasta reforma. Pues bien, el presente artículo tiene justamente como objetivo identificar y analizar en los documentos de las conferencias generales del episcopado latinoamericano celebradas a partir del Vaticano II, la manera como los obispos latinoamericanos han planteado el tema de la conversión y/o reforma de la Iglesia en América Latina. Para tal efecto, en las siguientes páginas vamos a presentar cada documento de las asambleas generales aludiendo, de manera somera, a la eclesiología preponderante en cada una; lo cual nos permitirá un mejor planteamiento y logro del objetivo previsto en este artículo.

1. Medellín (1968)

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (Colombia) en 1968 se propuso reflexionar sobre *la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*; esto es, asumió la enorme tarea de echar andar el proceso de recepción del Concilio en las iglesias de estas latitudes. Una lectura de los documentos preparatorios para la asamblea y los textos conclusivos nos permite afirmar que eclesiológicamente Medellín pretendió llevar a cabo tres movimientos simultáneos:

¹ Denzinger y Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, nn. 4480-4496; 4610-4635; 4930-4942.

² Sínodo Extraordinario de 1985, *Relatio finalis* II, C, 1.

uno, la recepción del entonces recién concluido Concilio Vaticano II; dos, un distanciamiento del modelo de cristiandad heredado; y tres, el esbozo de un modelo de Iglesia *ad hoc* con los lineamientos conciliares y las condiciones socioeclesiales prevalecientes en América Latina. Cabe mencionar que este modelo muy pronto se desarrollaría y sistematizaría teológicamente en la Teología de la Liberación y la experiencia de miles de Comunidades de Base. El factor decisivo en estos tres movimientos fue la recepción de la eclesiología de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* (LG) del Vaticano II desde la eclesiología de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy* (GS);³ o sea, se trató de reflexionar sobre la identidad, misión y presencia de la Iglesia a partir de las condiciones reales de la realidad latinoamericana, en lugar de hacerlo desde una identidad eclesial previamente definida.⁴ En este orden de ideas, los obispos latinoamericanos aprovecharon una serie de propuestas eclesiológicas de la *Constitución Pastoral* del Vaticano II que resultaron bastante fructíferas: 1) concebir a la Iglesia “en” y “para” el mundo y no fuera, al centro o en contra de él; 2) reconocer la historia concreta como lugar teológico, lo que explica la urgencia de estar atentos a sus *signos*; 3) énfasis en la exigencia de realizar el proyecto de salvación precisamente en la historia, aunque sin perder de vista que dicho proyecto salvífico no se agota en ella; 4) valoración de la misión de la Iglesia en el mundo como elemento que define esencialmente a la Iglesia; y 5) reconocimiento de que orientar la identidad y acción eclesial de acuerdo a lo antes mencionado implica revisar a fondo ideas, contenido del mensaje, ejercicio pastoral y hasta las estructuras eclesiales heredadas. Pues bien, este último punto es en el que vamos a centrar nuestra atención.

Los documentos de Medellín toman como punto de partida la complejidad del misterio de la Iglesia a la manera como había sido planteada en el Concilio; esto es, como una realidad que viene de Dios pero que se hace presente a la manera humana (LG 8). De este modo se reafirmó que la Iglesia es portadora de la salvación; pero para que esa realidad profunda de la vocación y misión de la Iglesia sea realmente un signo claro e inequívoco

³ Gallo, *La Iglesia de Jesús. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos*, 51-56 y 67-69.

⁴ Sobre este enfoque eclesiológico véase Estrada, *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*, 99ss.

debe contextualizarse, hacerse historia y ser significativa frente a “los gozos y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres [de América Latina], sobre todo de los pobres” (GS 1). Es decir, Medellín parece partir de la convicción de que la manera histórico-concreta como la Iglesia debe ser “signo e instrumento” en el continente, no es una realidad que se conozca *a priori*, pues no se trata de algo atemporal o ahistórico, sino que es una realidad que se determina a partir del contexto en el cual la Iglesia lleva a cabo su misión. Ello explica por qué Medellín pugó por una *Iglesia pobre* que signifique eficazmente –como un *sacramento*– en sus instituciones, liturgia, legislación, modos de vida, lenguaje y símbolos, la salvación/liberación de que es portadora.⁵

En segundo lugar, este planteamiento de la Iglesia pobre como sacramento permitió a los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín enfatizar el papel *mediador e instrumental* de la Iglesia, yendo de este modo más allá del eclesiocentrismo triunfalista que impregnaba el modelo de neo-cristiandad prevalente en Latinoamérica desde el siglo XIX. La Iglesia ya no era, entonces, un fin ni estaba para servirse a sí misma, sino que la salvación/liberación que debe anunciar y anticipar es entendida como don de Dios, no de la Iglesia, aunque en ella y por ella también se realice.

Un tercer elemento que guarda estrecha relación con los anteriores es que la concretización pastoral de los principios eclesiológicos arriba enunciados requiere una metodología teológico-pastoral que tome en serio la realidad sociohistórica en la cual y para la cual la Iglesia debe ser sacramento de salvación. Es así como los obispos reunidos en Medellín hicieron suyo el método inductivo propuesto en la *Gaudium et spes* (n 4), mejor conocido como el método de ‘ver/juzgar/actuar’, a partir del cual estructuraron la mayoría de los documentos emanados de dicha conferencia general. Una de las consecuencias de gran relevancia derivadas de la adopción de dicho método fue la revaloración de la identidad eclesial *siempre la misma*, en tanto debe ser siempre fiel a la inspiración y al proyecto histórico-teológico que le dio origen (el anuncio y realización del Reino de Dios por Jesús de Nazaret); pero al mismo tiempo *siempre cambiante* en razón de su propio pecado y los nuevos desafíos que presenta a su misión la multiforme y cambiante

⁵ Documento de Medellín, especialmente *Justicia y Pobreza*.

situación sociohistórica. De ahí que la Iglesia deba estar en constante conversión, des-
absolutizando, relativizando o de plano deshaciéndose de aquellas estructuras, métodos,
actitudes y modos de vida que le impidan ser fiel a su vocación y misión. La orientación de
esta conversión eclesial de cara a la realidad latinoamericana fue delineada en la asamblea
de Medellín mediante los siguientes rasgos: una Iglesia pobre;⁶ liberada de ataduras
temporales,⁷ de títulos honoríficos anacrónicos,⁸ de connivencia con los poderosos;⁹
comprometida con el desarrollo integral de la persona, sus comunidades y pueblos;¹⁰
solidaria con los que sufren,¹¹ desligando la cooperación económica de la administración de
los sacramentos;¹² integrando a los laicos en la administración de los bienes diocesanos o
parroquiales;¹³ renunciando a medios técnicos ostentosos en la acción pastoral;¹⁴ insertando
pequeñas comunidades religiosas en medios pobres;¹⁵ cambiando la mentalidad
individualista en otra de sentido social preocupada por el bien común; se trataba, en una
palabra, de reformar a la Iglesia para que sea “signo claro e inequívoco de la pobreza de su
Señor”.¹⁶

2. Puebla (1979)

A poco más de diez años de celebrada la conferencia de Medellín, los obispos celebraron
otra conferencia general en Puebla (México) del 27 de enero al 13 de febrero de 1979. La
década que precedió a tal evento fue testigo de una gran agitación eclesial que se debatió
entre llevar adelante el modelo eclesial esbozado en Medellín o volver a la “gran

⁶ Documento de Medellín, “Pobreza”, 5-7.

⁷ Ibid., 18.

⁸ Ibid., 12.

⁹ Ibid., 18.

¹⁰ Documento de Medellín, “Justicia”, 5.

¹¹ Ibid., 18 y 20.

¹² Documento de Medellín, “Pobreza”, 13.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 14.

¹⁵ Ibid., 16; también “Religiosos”, 3.

¹⁶ Documento de Medellín, “Pobreza” 18.

disciplina” del periodo preconiliar. El dilema no era principalmente teórico sino ante todo práctico, pues la Iglesia latinoamericana estaba atrapada entre una propuesta teológico-pastoral de liberación y la vigencia y funcionamiento implacable de las estructuras socioeclesiales de cristiandad heredadas del pasado.

A riesgo de sobre-simplificar el contexto de la época, se puede afirmar que la propuesta de reforma de la Iglesia impulsada en Medellín tuvo en la experiencia de las *Comunidades Eclesiales de Base* y en la *Teología de la liberación* sus dos grandes vías de realización histórica, no obstante sus limitaciones y ambigüedades propias de cualquier experiencia eclesial novedosa. Por otra parte, este peculiar proyecto eclesial pronto se vio confrontado con un sector muy influyente del episcopado latinoamericano identificado con el catolicismo preconiliar que, dicho sea de paso, contó con un apoyo importante de la Curia Romana; lo que le permitió cambiar la orientación, teólogos y estructura del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), particularmente a partir de 1974 con el nombramiento del cardenal Alfonso López Trujillo como Secretario General.¹⁷ El proceso documental preparatorio para Puebla, así como el mismo documento final se hicieron eco de esa tensión al yuxtaponer un modelo de iglesia jurídico-jerarcológico de ‘sociedad perfecta’, con uno de comunión en clave de liberación; con su correspondiente visión de la reforma de la Iglesia. Para el primer modelo la categoría de reforma está prácticamente ausente, en su lugar se usa la noción de ‘conversión’ de manera recurrente, la cual también suele frasearse mediante categorías abstractas y genéricas referentes a actitudes personales de algunos miembros de la Iglesia.¹⁸ Por otra parte, cuando se habla de reforma se acota inmediatamente que en la iglesia solo puede cambiar lo exterior, lo accidental, lo humano, pero no lo divino, lo inmutable.¹⁹ Y aunque el documento no explica en qué consisten esos elementos, a la luz del contexto y el texto de Puebla resulta claro que se refiere a estructura

¹⁷ Comblín, “Medellín: Vinte Anos Depois”, 820 y 823-825. Desde una postura más moderada, pero no por ello menos incisiva Pedro Casaldáliga también señalaba el cambio operado en el Celam, Cabretero, “Pérdidas y ganancias de la Iglesia en América Latina. Entrevista a Pedro Casaldáliga”, 23-31; Espinosa, “El Celam y las Conferencias”, 11-14, esp. p. 14.

¹⁸ Celam, “Documento de Puebla”, 228, 231, 253.

¹⁹ *Ibid.*, 264

jerárquica de la Iglesia actualmente vigente, la cual identifica sin más con la dimensión institucional de la Iglesia.²⁰

A la par de este enfoque, el Documento de Puebla presenta otra perspectiva donde la realidad de injusticia, desigualdad y marginación implica la vida misma de la Iglesia, no solo por la interpelación de la realidad a la acción evangelizadora, sino también por los cambios que trae consigo para su vida y estructuración interna. Así tenemos cómo en algunos números del texto se afirma que la realidad de pobreza y miseria de la inmensa mayoría de latinoamericanos es una situación que exige un compromiso concreto de toda la comunidad eclesial a favor de los pobres²¹, lo cual demanda ineludiblemente “necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres”;²² de una evangelización que asuma las aspiraciones del pueblo, la defensa de sus derechos humanos, que se comprometa a favor de una promoción integral²³ y que, por lo tanto, se independice cada vez más de los poderes de este mundo.²⁴

Cabe mencionar que el documento de Puebla retoma con vigor el planteamiento conciliar de la Iglesia como misterio/sacramento, enfatizando de manera especial que la Iglesia es *signo e instrumento de comunión y salvación*.²⁵ Sin embargo, una lectura más atenta del documento revela dos teologías de la sacramentalidad de la Iglesia. Una presente en la sección dedicada explícitamente a la eclesiología (nn. 220-303) y otra presente en la tercera y cuarta parte del documento. En el primer planteamiento los redactores recurren a diversos elementos de la tradición para especificar de qué es sacramento la Iglesia, por ejemplo, de Cristo, de comunión, de salvación y, ante todo, del Reino. Sin embargo, este planteamiento teológicamente correcto queda en un plano demasiado formal y quizá pretendidamente neutro sociopolíticamente, al no definir las características históricas que debe asumir la Iglesia en su vida e instituciones para ser realmente signo eficaz de

²⁰ Ibid., 254-263

²¹ Ibid., 1140-1147.

²² Ibid., 1134, 1157-1158.

²³ Ibid., 142-149.

²⁴ Ibid., 144.

²⁵ Ibid., 272, 280, 476, 1302-1303.

comuni3n en la realidad latinoamericana. Este punto es justamente el que s3 se desarrolla en la tercera y cuarta parte del texto donde se presenta una eclesiolog3a de comuni3n en clave de liberaci3n;²⁶ ah3 se destaca expl3citamente la importancia del sentido y la manera como socialmente la Iglesia se sitúa en la realidad latinoamericana a fin de que su evangelizaci3n sea cre3ble.²⁷ Tambi3n es notorio este esfuerzo en la cuarta parte del documento, particularmente el primer cap3tulo²⁸ donde se exhorta enf3ticamente no solo a optar por los marginados de la sociedad, sino a *convertir y purificar* la Iglesia con miras a que cada d3a se identifique m3s con Cristo pobre y con los pobres.²⁹

Visto en su conjunto, la primera visi3n de reforma tiende a moralizar e individualizar la renovaci3n eclesial, eludiendo cualquier cuestionamiento estructural; la segunda visi3n eclesial no tiene reparos en subrayar que “Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversi3n efectiva”.³⁰ O sea, el car3cter de signo e instrumento de la Iglesia no solo implica algo que la Iglesia tiene que hacer *por*, sino tambi3n algo que la Iglesia debe hacer consigo misma, lo cual afecta su estilo de vida, imagen, actuaci3n u omisi3n.³¹

3. Santo Domingo (1992)

En los trece a3os que van de Puebla a Santo Domingo (1979 a 1992) el contexto eclesial-teol3gico latinoamericano experiment3 una serie de cambios, tensiones y definiciones marcadas, sobre todo, por el peculiar pontificado de Juan Pablo II, pero tambi3n por las propias tensiones internas en la Iglesia latinoamericana heredadas de la 3ltima conferencia

²⁶ Ibid., 470-562.

²⁷ Ibid., 476.

²⁸ Ibid., 1128-1165.

²⁹ Ibid., 1140, 1147, 1157-1158.

³⁰ Ibid., 1157.

³¹ Esta l3nea teol3gica de la sacramentalidad en clave de pobreza y liberaci3n ser3 una de las m3s apreciadas y desarrolladas por algunos te3logos latinoamericanos como Leonardo Boff y Jon Sobrino. Del primero v3ase la obra *Teolog3a del cautiverio y la liberaci3n*, 265-289; Sobrino, *Conversi3n de la Iglesia al Reino de Dios*; Ellacur3a, *Conversi3n de la Iglesia al Reino de Dios para realizarlo en la historia*.

general. Aunque en Puebla se impuso temáticamente la opción teológica de Medellín, también es cierto que el enfoque y temores de la corriente preconiliar también lograron hacerse presentes en el documento final; por lo que al término de la asamblea se desencadenó una especie de batalla entre las dos tendencias por ganar la interpretación del documento, a fin de legitimar o profundizar determinadas líneas pastorales. Cabe mencionar que en esta “batalla”, la Santa Sede no jugó un papel discreto sino sumamente activo.³² En este orden de ideas, no es entendible la opción eclesiológica predominante que se definirá en la conferencia de Santo Domingo, si se pasa por alto el hostigamiento de que fue objeto la opción eclesial de la liberación por parte de la Santa Sede y diversos episcopados latinoamericanos. A manera de ejemplos se puede mencionar las dos instrucciones de la Congregación Romana para la Doctrina de la Fe, presidida en ese entonces por el card. Ratzinger, donde la teología de la liberación y la pastoral afín a ella fueron presentadas como una “cuasi-heresía”, sobre todo en la primera instrucción.³³ Otro incidente de gran repercusión fue la intervención de la Santa Sede en la Conferencia Latinoamericana de Religiosos desconociendo el nombramiento que tal Conferencia había hecho e imponiendo un secretario general;³⁴ en el mismo tenor se puede mencionar la descalificación del proyecto “Palabra-Vida” encaminado a la lectura y meditación de la biblia en medios populares elaborado por el equipo teológico de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos;³⁵ todo ello sin mencionar el año de silencio impuesto a

³² Entre algunas publicaciones que han dedicado un número especial para hacer un balance del pontificado de Juan Pablo II véase *Iglesia Viva* 37 (abril-junio 2003); *Sal Terrae* 93 (2005). También puede consultarse: González Faus, *Comprender a Karol Wojtyła*; Tincq, *Desafíos para el papa del tercer milenio. La herencia de Juan Pablo II*.

³³ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (Libertatis nuntius)*, 876-909, véase especialmente de la sección VII a la XI. El 22 de marzo de 1986 la Congregación publicó una nueva instrucción en un tono más suave y conciliador donde incluso parece asumir varios de los presupuestos de la Teología de la liberación: *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (Libertatis conscientia)*, 554-599.

³⁴ Coscia, “La vida religiosa y sus perspectivas”, 11.

³⁵ Comblin, “La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo”, 29-56.

Leonardo Boff y las presiones al episcopado peruano por parte de Roma con relación a la teología de Gustavo Gutiérrez.

Pues bien, no obstante este clima adverso a la opción teológica derivada de Medellín, el proceso documental preparatorio para la asamblea de Santo Domingo, así como el mismo documento final volvieron a reflejar la yuxtaposición de las posturas eclesiológicas que ya se habían hecho presentes en Puebla, con la novedad que ahora, la eclesiología marcadamente universalista, abstracta y jerarcológica fue la preponderante en el documento final, lo que no quiere decir que haya desaparecido la otra postura eclesial. En síntesis, en Santo Domingo también se hicieron presentes dos enfoques sobre la reforma de la Iglesia, aunque uno de ellos (el preconiliar) prevaleció sobre el otro.

A diferencia de las otras conferencias donde lo referente a la renovación o reforma de la Iglesia resulta más fácilmente identificable en el planteamiento eclesiológico (asunto que se facilitaba porque los documentos estaban estructurados en el consabido método “ver-juzgar-actuar”), el documento de Santo Domingo sigue más bien, un método deductivo y las secciones distan mucho de conformar un texto homogéneo. El punto de partida ya no fue el análisis de la realidad, sino una “profesión de fe” donde la referencia a la Iglesia enfatiza que ésta ha sido fundada por Jesús sobre los apóstoles con Pedro a la cabeza y que el mismo Jesús instituyó la eucaristía.³⁶ Esta apretada visión eclesiológica cierra con una brevísima sección histórica donde se enaltece la primera evangelización como obra conjunta de todo el Pueblo de Dios, donde los desaciertos cometidos se atribuyen exclusivamente a los individuos, mientras los aciertos son recuperados como *activos* de la Iglesia en tanto comunidad-institución.³⁷

Es por ello que aquí, más que otras conferencias, la revisión del proceso documental que precedió a la celebración de la conferencia, resulta clarificador del documento final. El punto nodal en el itinerario de esta discusión fue la visión y evaluación de la Iglesia en la historia de América Latina. Y es que en la visión histórica estaba en juego la opción eclesiológica del documento final: una visión triunfalista de la Iglesia pero con algunos miembros pecadores (Iglesia santa integrada por pecadores) o una Iglesia que acepta sin

³⁶ Celam, “Documento de Santo Domingo”, 6-7 y 11.

³⁷ Ibid., 19-20.

triumfalismos, pero también sin falsos pudores que hubo aciertos innegables, pero también errores y pecados inocultables (Iglesia santa y pecadora). Este dilema se expresó de manera emblemática en dos textos preparatorios de los obispos latinoamericanos con miras a la asamblea de Aparecida. Uno fue el *Instrumento preparatorio* y otro la *Secunda relatio*; estas tensiones también se hicieron patentes en algunos incidentes durante el desarrollo de la asamblea como fueron las discusiones entre los obispos sobre la conveniencia o no de llevar a cabo un acto público o bien emitir un comunicado en el cual los obispos pidieran perdón por los pecados de la Iglesia en estos cinco siglos de evangelización.³⁸ En cualquier caso, el documento final se inclina de manera dominante por una visión personal e individual de la reforma eclesial, que al mismo tiempo reafirma la estructura ministerial y sacramental actualmente vigente.

4. Aparecida (2007)

El ambiente intraeclesial dominante que se vivió al tiempo de la preparación y celebración de la V Conferencia General contrasta con la vivacidad y expectativas de las conferencias pasadas. Aparecida se celebró en un contexto, que se podría llamar de “paz romana” caracterizada por un fuerte énfasis en la homogeneidad disciplinar y doctrinal. Esta situación se vio favorecida por un ambiente sociocultural de talante posmoderno desconfiado de los *grandes relatos* y las supuestas convicciones; pero también por un creciente éxodo silencioso de fieles. Los obispos latinoamericanos captaron perfectamente esta señal, aunque hubo diferencias en la interpretación de tal hecho: un sector lo leyó como expresión de una *pérdida de sentido*, mientras otros lo interpretaron como consecuencia de la falta de compromiso e incidencia concreta de la acción pastoral de la Iglesia. En cualquier caso quedaba claro que el simple hecho sociológico de existir una gran mayoría que se confesase católica, no significaba que se estaba ante auténticos seguidores de Jesús. Por ello la conferencia de Aparecida se propuso como objetivo central pasar de una Iglesia de bautizados a una de auténticos discípulos.

³⁸ Codina y Sobrino, *Santo Domingo '92. Crónica testimonial y análisis contextual*, 12-14; también Rodríguez y Adames, *Santo Domingo. Encrucijada de la Iglesia*, 111-115.

Entre las diversas pistas que despliega el documento de Aparecida donde se puede apreciar su visión acerca de la reforma de la Iglesia, de nueva cuenta la relativa a la sacramentalidad de la Iglesia es fundamental. Se afirma que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”,³⁹ sacramento de unidad del género humano,⁴⁰ sacramento de comunión de los pueblos de América Latina,⁴¹ sacramento de reconciliación.⁴² Pero ¿en qué consiste específicamente esa sacramentalidad de la Iglesia? ¿Cómo se realiza en la realidad concreta de los pueblos latinoamericanos? El Documento de Aparecida responde a esta cuestión inspirado en el Vaticano II y destaca el hecho que la Iglesia es “signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”.⁴³ En cuanto *signo* el documento afirma que la Iglesia “está llamada a reflejar la gloria del amor de Dios que, es comunión, y así atraer a las personas y a los pueblos hacia Cristo”,⁴⁴ porque ella misma, aunque peregrina, ya vive anticipadamente la comunión con Dios y con los hombres.⁴⁵ Por lo tanto, todo aquello mediante lo cual la vida de la Iglesia pueda ser captada por sus contemporáneos (liturgia, legislación, acuerdos, estructuración, etc.) deberá significar la comunión de la cual se siente portadora. Cabe mencionar que la revisión de esto es una tarea que omite el documento. En cuanto al segundo aspecto, esto es, la “instrumentalidad” de la Iglesia, Aparecida afirma que la comunidad de discípulos no está para servirse a sí misma, sino está llamada a ser *instrumento*, para que todas las personas y naciones conozcan y sigan a Jesucristo,⁴⁶ un instrumento del Reino de amor y de vida, de justicia y de paz, comunión y reconciliación,⁴⁷ al servicio de todos los seres humanos y del Reino.⁴⁸

³⁹ Celam, “Documento de Aparecida”, 19 y 237.

⁴⁰ Documento de Aparecida, 523.

⁴¹ *Ibid.*, 524.

⁴² *Ibid.*, 542.

⁴³ *Ibid.*, 155.

⁴⁴ *Ibid.*, 159-160.

⁴⁵ *Ibid.*, 524.

⁴⁶ *Ibid.*, 14.

⁴⁷ *Ibid.*, 24, 155 y 162.

⁴⁸ *Ibid.*, 32 y 33.

Por lo tanto, se trata de una Iglesia descentrada en favor unas realidades mayores: el Reino y el servicio a los demás. Para lograr tal objetivo se hace necesario “instrumentos externos de la comunión los cuales –dice el documento– deben estar animados por una espiritualidad de comunión misionera”,⁴⁹ pero también ser efectivamente (con toda la ambigüedad inherente a lo humano) *signos e instrumentos* que realmente expresen y sirvan a la “comunión”. En este orden de ideas, el Documento de Aparecida afirma:

Ninguna comunidad debe excusarse de entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe.⁵⁰

Pero el documento solo cuestiona en cierto modo la ‘parroquia’,⁵¹ lo cual resulta adecuado en tanto ella nunca fue prevista para evangelizar (misión) comunidades dinámicas, desterritorializadas, plurales y globalizadas.⁵² El silencio respecto a otras estructuras eclesiales pareciera suponer que cada iglesia particular en el continente llevará a cabo dicha revisión, lo cual se ha revelado muy poco probable.⁵³

En suma, el DA menciona de diversas maneras la necesidad de una conversión y reforma de la Iglesia, lo que implica reformas espirituales, pastorales e institucionales; paradójicamente, el texto exime de tal reforma la institucionalidad centralizada y universalista de la Iglesia prevaleciente en el segundo milenio.

5. A manera de conclusión

Los documentos de las últimas cuatro conferencias generales del episcopado latinoamericano han abordado de diversas maneras el tema de la conversión y reforma de la Iglesia, aunque hay que destacar, que suele evitarse el término ‘reforma’. En este itinerario, Medellín destaca sobre las demás porque ahí se planteó un nuevo enfoque teológico a partir

⁴⁹ Ibid., 203.

⁵⁰ Ibid., 365.

⁵¹ Ibid., 172-173, 179, 372.

⁵² Codina, “Misión en Aparecida”, en <www.amerindiaenlared.org/biblioteca>. [Consultado el 14 de octubre de 2009].

⁵³ Comblin, “O papel historico de Aparecida”, 865-885, esp. 880.

del cual, la conversión de la Iglesia se entenderá no solo desde una dimensión individual y subjetiva, sino preponderantemente comunitaria y estructural. Este cambio fue posibilitado por la eclesiología de comunión recién postulada en el Concilio Vaticano II, en donde se planteaba el descentramiento de la Iglesia de sí misma a favor del Reino de Dios y la misión que le fue encomendada en la historia (Iglesia como sacramento); asimismo resultó determinante en la concreción de tal imperativo teológico, la indicación contenida en la Constitución Pastoral del Vaticano II de ‘escrutar a fondo los signos de los tiempos’ a fin de reconocer a la revelación de Dios en la historia. Uno y otro principio llevaron a los obispos reunidos en Medellín a pronunciarse por una Iglesia que debería solidarizarse con el sufrimiento y marginación de las mayorías pobres del continente con el fin de acompañarlas en su proceso de liberación integral, acorde con el plan de Salvación revelado en Jesús. Lo que ineludiblemente exigiría a la Iglesia no solo la necesaria conversión personal de sus miembros, sino también de aquellos lenguajes, símbolos, actitudes, estructuras y mediaciones que desdijeran de esta opción preferencial de la Iglesia en América Latina.

Las subsiguientes conferencias generales (Puebla, Santo Domingo y Aparecida) se debatirían entre mantener viva esta intuición de conversión y reforma de la Iglesia signada en Medellín o decantarse a favor de una concepción personal, moralizante e individualista. En cualquier caso, desde el punto de vista teológico, la concepción sacramental sobre la Iglesia y el método inductivo ‘ver/juzgar/actuar’ se revelaron como dos grandes posibilitadores de un planteamiento de la reforma eclesial que iba más allá del ensimismamiento eclesial, su supuesta a-historicidad y apoliticidad, y el aislamiento de renovación de aquellas mediaciones eclesiales mediante las cuales la Iglesia es captada por sus contemporáneos. En este orden de ideas, se echa de menos que prácticamente ningún documento se atreva a señalar aquellas estructuras eclesiásticas caducas que no favorecen la fidelidad de la Iglesia al Reino de Dios, que no permiten expresar la comunión en la vida interna de la Iglesia y, por ende, le impiden cumplir mejor su misión. De este modo, las afirmaciones de una Iglesia comprometida con la salvación y promoción humana en América Latina, parecieran reducirse a un compromiso puramente individual de los bautizados, donde las mediaciones socio-eclesiales existentes permanecen incólumes e

inamovibles. A final de cuentas el discurso renovador y reformador planteado en Medellín y retomado, de diversos modos, en las siguientes conferencias generales, queda entrampado por el aislamiento de revisión y, en su caso de renovación o reforma, de aquellas estructuras socioeclesiales incongruentes con la identidad y misión de la Iglesia en América Latina. Si esta situación revelada en los textos de las conferencias generales ha tenido su correlato en la vida concreta de las comunidades, o bien ha sido diferente es una tarea colosal e interdisciplinaria que está por realizarse.

Bibliografía

- Boff, Leonardo. *Teología del cautiverio y la liberación*. Madrid: Paulinas, 1980.
- Cabrestero, Teófilo. “Pérdidas y ganancias de la Iglesia en América Latina. Entrevista a Pedro Casaldáliga.” *Christus* 43 (1978): 23-27.
- Celam, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a luz del concilio, II Conclusiones*. México: Librería Parroquial, 1976.
- Celam, *La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina. Documento Aprobado*. México: Librería Parroquial, 1979.
- Celam, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana, Documento aprobado de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. México: CEM/Dabar, 1992.
- Celam. *Aparecida. Documento conclusivo. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Bogotá: Centro de Publicaciones del Celam, 2007.
- Codina, Víctor y Sobrino, Jon. *Santo Domingo '92. Crónica testimonial y análisis contextual*. Santander: Sal Terrae, 1991.
- Codina, Víctor. “Misión en Aparecida”, www.amerindiaenlared.org/biblioteca (consultado el 14 de octubre de 2009).
- Comblin, José. “Medellín: Vinte Anos Depois.” *Revista Eclesiástica Brasileira* 48 (1988): 806-829.
- . “La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo”, en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. José Comblin et al., 29-56. Madrid: Trotta, 1993.

-----. "O papel historico de Aparecida." *Revista Eclesiástica Brasileira* 67 (2007): 865-885.

Congregación para la Doctrina de la Fe. "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (*Libertatis conscientia*)", *AAS* 79 (1987) 554-599.

-----. "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación (*Libertatis nuntius*).", *AAS* 76 (1984) 876-909.

Coscia, Luis. "La vida religiosa y sus perspectivas." *Diakonía* 68 (1993) 7-15.

Denzinger, Heinrich, y Hünermann, Peter. *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 2000.

Ellacuría, Ignacio. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios para realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Espinosa, Felipe. "El Celam y las Conferencias." *Christus* 43 (1978): 11-14.

Estrada, Juan Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica. Cuarenta años después del Vaticano II*. Bilbao: Desclée De Brower, 2006.

Gallo, Luis Antonio. *La Iglesia de Jesús. Mujeres y hombres para la vida abundante de todos*. Quito: Abyayala / Universidad Politécnica Salesiana, 2004.

González Faus, Juan Ignacio. *Comprender a Karol Wojtyła*. Santander: Sal Terrae, 2005.

Rodríguez, Saturnino, y Adames, Fausto. *Santo Domingo. Encrucijada de la Iglesia*, Estella: Verbo Divino, 1994.

Sínodo de los obispos, *Sínodo Extraordinario de 1985. Documentos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Sobrino, Jon. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*. Santander: Sal Terrae, 1984.

Tincq, Henri. *Desafíos para el papa del tercer milenio. La herencia de Juan Pablo II*. Santander: Sal Terrae, 1998.