

Cómo citar en APA: Polanco, R. (2023). El “clima eclesial” de la recepción latinoamericana del Vaticano II como trasfondo del pensamiento del papa Francisco. *Cuestiones Teológicas*, 50(113), 1-20. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a09>
Fecha de recepción: 05.11.2022 / Fecha de aceptación: 16.02.2023

EL “CLIMA ECLESIAL” DE LA RECEPCIÓN LATINOAMERICANA DEL VATICANO II COMO TRASFONDO DEL PENSAMIENTO DEL PAPA FRANCISCO

“The ecclesial climate” of the Latin American reception of Vatican II as the background of Pope Francis' thought

RODRIGO POLANCO¹ 

Resumen

El artículo revisa literatura teológico-pastoral latinoamericana, de entre los años 1965 y 1968, a fin de percibir el modo particular como en Latinoamérica se recibió el Concilio Vaticano II. Se percibe así un cierto “clima eclesial”, que entiende que el proceso conciliar no ha terminado, lo cual invita a un cambio de mentalidad que debe articularse en estructuras nuevas que permitan la participación de todos en la responsabilidad y misión de la Iglesia. Conocer este “ecosistema eclesial y pastoral” del que bebió Francisco en sus primeros años, permite entender las orientaciones que el proceso sinodal está entregando.

Palabras clave

Vaticano II; Latinoamérica; Francisco; Recepción; Participación; Proceso sinodal; Estructuras eclesiales.

1 Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Especialista en el área de teología sistemática (Trinidad, Cristología, Eclesiología y Antropología teológica). Autor de dos volúmenes sobre la teología de Hans Urs von Balthasar. Sus trabajos se han centrado, también, en el Concilio Vaticano II, el ecumenismo en América Latina y la eclesiología latinoamericana. Correo electrónico: rpolanco@uc.cl

Abstract

The article reviews Latin American theological-pastoral literature from the years comprised between 1965 and 1968 in order to perceive the particular way in which Vatican II was received in Latin America. This reveals a certain 'ecclesial climate' which understands that the conciliar process has not ended. This invites a change of mentality that must be articulated in new structures that allow the participation of everyone in the responsibility and mission of the Church. Understanding this 'ecclesial and pastoral ecosystem' from which Francis drew in his early years allows us to understand the orientations that the synodal process is providing.

Keywords

Vatican II; Latin America; Francis; Reception; Participation; Synodal Process; Ecclesial Structures.

Introducción

El papa Francisco (2021a), el 3 de octubre de 2021, insistió en algo que ya se le había escuchado otras veces:

En la historia de América Latina en la cual he estado inmerso, primero como joven estudiante jesuita y después en el ejercicio del ministerio, hemos respirado un clima eclesial que, con entusiasmo, ha absorbido y hecho propias las intuiciones teológicas, eclesiales y espirituales del Concilio y las ha inculturado y aplicado. Para nosotros, los más jóvenes, el Concilio llegó a ser el horizonte de nuestra fe, de nuestros lenguajes y de nuestra praxis, esto es, muy pronto se convirtió en nuestro ecosistema eclesial y pastoral; pero no teníamos la costumbre de citar con frecuencia los decretos conciliares ni de detenernos en reflexiones de tipo especulativas. Sencillamente, el Concilio había entrado en nuestra manera de ser cristianos y de ser Iglesia, y, en el transcurso de la vida, mis intuiciones, mis percepciones y mi espiritualidad se generaron sencillamente por las sugerencias de la doctrina del Vaticano II. No había tanta necesidad de citar los textos del Concilio. (pp. 7-8)

Francisco reconoce que el Vaticano II –y más específicamente, la recepción latinoamericana del Concilio– marcó profundamente sus intuiciones, percepciones y espiritualidad, de tal manera que el magisterio que intenta llevar adelante –continúa diciendo– trata de sacar “a la luz algo que está un poco sumergido entre líneas, es decir, la enseñanza del Concilio como base fundamental, punto de partida, lugar generador de preguntas e ideas” (Francisco, 2021a, p. 8), de tal manera de “explicitar el profundo vínculo entre el actual Magisterio social y las afirmaciones del Concilio Vaticano II. A veces este vínculo no surge a primera vista” (Francisco, 2021a, p. 7). De esta manera, es fácil comprender que sus afirmaciones –actuales– acerca de la “transformación misionera de la Iglesia” (Francisco, 2013, n° 19), o la invitación a recorrer el camino sinodal, o la “impostergable renovación eclesial” (Francisco, 2013, n° 27) deben ser comprendidas

bajo ese “horizonte” y “ecosistema eclesial y pastoral” propio del postconcilio latinoamericano. En efecto, como él mismo lo manifiesta, él ansía exponer aquello que está sumergido en su experiencia de esos años².

Pero, ¿cuáles son esos elementos sumergidos, que dinamizaban esos años, y que Francisco bebió en sus años de juventud? Volver a revisar ese *espíritu postconciliar latinoamericano*, que Francisco llama un “clima eclesial”, que había “absorbido y hecho propias las intuiciones” del Concilio, y las había “inculturado y aplicado”, puede ayudar, no solo a comprender las acentuaciones de Francisco, sino, sobre todo, a retomar algunos de esos dinamismos, a fin de apoyar este camino sinodal en el que está comprometida la Iglesia universal (Brighenti, 2018). Sin embargo, siendo un clima –un espíritu–, no siempre se ha manifestado en la forma de reflexiones explícitas que puedan mostrar hoy de una manera palpable, lo que estaba sucediendo. Pero ello no significa que no pueda ser reconocido, solo que se manifestaba de una manera sutil; más bien a partir de tendencias, temas, inclinaciones y acciones, las cuales descubren el trasfondo intelectual y emocional que estaba movilizándolo a la comunidad eclesial en aquellos días, y que explican el ímpetu y algunas de las particularidades de la recepción latinoamericana del Vaticano II.

Una forma significativa de percibir ese “clima” es la revisión acuciosa de la literatura periódica –pastoral y teológica– de esos años. En efecto, en esa literatura, normalmente quedan plasmadas con naturalidad, tanto la vida, como las acentuaciones y las motivaciones que están dinamizando la acción eclesial. El objetivo, entonces, de este trabajo, es revisar un corpus suficientemente amplio y significativo –en número y países– de literatura periódica teológico-pastoral latinoamericana, del período inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II (1965-1968), a fin de dar cuenta del despliegue y de la fuerza de las ideas desarrolladas en aquellos momentos. Con ello se podrá percibir esa “manera de ser cristianos y de ser Iglesia” que estaba entre líneas, pero que era el “punto de partida” y el “lugar generador de preguntas e ideas” que acompañó el desarrollo de la Iglesia latinoamericana entre el fin del Concilio y la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), como momento del nacimiento de una Iglesia con un rostro propiamente continental (Floristán, 2001). De esta manera, se podrá comprender mejor y apoyar adecuadamente los intentos de renovación eclesial del papa Francisco, que ciertamente están marcados por la renovación experimentada en el continente en esos años inmediatamente post conciliares.

Se cuenta con la base de datos del *Servicio de documentación teológica y pastoral latinoamericana (Seladoc)*, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile³. Allí se encontraron 16 títulos de revistas periódicas de esos años, de siete países sudamericanos⁴ que, en conjunto, proporcionan más de 200 artículos que, por sus temáticas, traslucen ese “clima” que muestra, con bastante claridad, la forma propia que tuvo la iglesia continental de comprender la enseñanza conciliar⁵. Los artículos ofrecen un panorama suficientemente amplio y variado como para percibir algunas de las certidumbres que

2 Lo que no obsta a la posterior influencia que tuvo en Francisco, la así llamada “teología del pueblo”, que también fue fruto de este renacer postconciliar (Azcuy, 2015).

3 Se trata de una base de datos amplia y todavía poco conocida, en la que se encuentran indexadas y se coleccionan en la biblioteca 141 títulos de *revistas teológicas y pastorales latinoamericanas*, de 16 países, con más de 90.000 artículos en la base computacional y en las estanterías.

4 Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Perú, Uruguay y Venezuela.

5 Agradezco a la magister Lidia Manríquez y al licenciado Sebastián Asencio, ambos de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por su valiosa colaboración en esta búsqueda.

influyeron en el desarrollo eclesiológico del continente en ese período. Allí se podrá reconocer, desde la literatura periódica de la época, algunas de las convicciones que influyeron en el modo particular como se recepcionó el Vaticano II en Latinoamérica en esos primeros años, que pueden ser un buen espejo para nuestros proyectos de transformación actual.

1. El Concilio no ha terminado, el proceso de cambios ha de continuar

Marcos McGrath (1965), obispo de Santiago de Veraguas (Panamá), afirmaba, en una reunión del Programa Católico de Cooperación Internacional, en enero de 1965, que el *aggiornamento*, el “poner al día la acción de la Iglesia”, fue una búsqueda que “cristalizó tras generaciones de esfuerzo concentrado, iniciado por las encíclicas sociales del papa León XIII”. Pero –continuaba–:

el proceso no ha terminado. Comenzó antes del Concilio. Se está cristalizando en el Concilio [...] Continuará después del Concilio, dependiendo de lo que ustedes y yo haremos para hacer del Concilio algo real [...] Debemos hablar de *aggiornamento*, de adaptaciones, de poner al día la acción de la Iglesia a través de todos sus miembros en América latina [...] Nuestra tarea es estudiar y hacer efectivo el papel de la Iglesia en la revolución social que afecta ahora a la América Latina. ¿Cómo hacerlo? En primer lugar, no debemos cerrar los ojos al cambio que se está realizando [...] En segundo lugar, debemos estudiar los datos del cambio. (pp. 250-251)

Es difícil encontrar una visión tan breve y certera de lo que ocurrió en América latina (AL). McGrath, uno de los obispos más lúcidos del episcopado latinoamericano –y de todo el Vaticano II–, percibe bien, un año antes de terminar el Concilio, que el *proceso* debe *continuar*, una vez finalizado el Concilio.

Pero el proceso que ha de continuar es un proceso de *cambio*. Eso repiten, una y otra vez, los autores y protagonistas de esos años. En 1964, la revista *Mensaje* (Chile) titulaba una de sus editoriales: “Cambios en la Iglesia”; y allí se afirmaba que “no podemos negar el hecho. Hay cambios en la Iglesia y todos –católicos y no católicos– tienen clara conciencia de ello [...] Es natural que los cristianos sientan estos cambios como algo que los afecta muy íntimamente”, ya que “«cambio» significa devenir, dejar de ser algo para pasar a ser otra cosa” (p. 551). Igualmente, la editorial de la revista *Criterio* (Argentina), todavía en febrero de 1965, afirmaba que “el Concilio ha abierto muchas puertas. En el futuro podrán abrirse muchas más. Pero no quiere atar a la Iglesia a ninguna rigidez. Las consignas del cambio podrán sintetizarse así en dos palabras: diversidad y libertad” (p. 125). Y los obispos del Nordeste argentino (1965) sostenían: “Hoy ya es demasiado evidente la situación de cambio que vivimos en el mundo [...] La Iglesia inserta en ese mundo [...] participa de ese cambio, debe vivirlo, vivirlo vivificando ese mundo nuevo, empapándolo de Dios” (p. 661).

Cambio en el mundo (en Latinoamérica) y en la Iglesia. Fue entonces normal que, después del Concilio, se impusiera “una tarea, la de explicar qué había sido el Concilio y aplicar sus decisiones con seguridad y entusiasmo” (Oviedo, 1967, p. 47), porque “un Concilio comienza cuando acaba” (Editorial *Criterio*, 1966a, p. 3). Ello significaba que solo allí comenzaba “el período del verdadero «aggiornamento», de la actualización y de la acción. No se trata[ba] de acomodar las cosas de la Iglesia al espíritu del mundo sino de penetrar las cosas del mundo al espíritu del Evangelio. La Iglesia quiere un cambio” (Marengo,

1966, p. 22). Por eso, tres años después del final del Concilio, precisamente en el famoso mayo de 1968, la editorial de la *Revista Venezolana de Orientación, SIC*, afirmaba: “Cambio... Cambio rápido... Cambio político. Cambio social. Cambio de estructuras [...] Cambio... es la voz del día; un clamor del momento histórico que estamos viviendo” (p. 215). Sin embargo –continuaba dicha editorial–, ello estaba siendo discrepante con “el cambio lento de la Iglesia” (p. 216). Efectivamente, “dentro de la Iglesia vamos a la zaga en los avances postconciliares. Ni se ha formado ni se trata de formar una mentalidad abierta al cambio. Hay temor y susceptibilidad a las manifestaciones del cambio” (p. 217). Lo cual expresaba la dificultad del proceso, pero, a la vez, la hondura con que se acometía la tarea. Lo sintetiza bien J. F. Nothomb (1967):

La prensa diaria y especializada, la radio, la televisión, muestran, un poco por todas partes, signos de sacudimiento en la Iglesia [...] el postconcilio es una época difícil [...] La Iglesia no está solamente en vías de ponerse al día, hay en ella toda una mentalidad que cambia. Para unos, este cambio es causa de inquietud; para otros, no es suficientemente rápido; en unos y otros provoca un estado latente de crisis. (p. 189)

Es verdad que los cambios son siempre difíciles, y muchas veces, incluso, problemáticos. Como dicen en 1966 los obispos peruanos, “renovar es devolver su ser originario a las cosas deterioradas por el uso” (Episcopado peruano, 1967, p. 38) y –reconoce V. Iriarte (1967)– que “el buen deseo de revitalizar la Iglesia anima a todos”, sin embargo, “al bajar de los principios abstractos a las aplicaciones concretas se crean actitudes diversas, bautizadas con nombres de liberales y conservadores; de progresistas y retrógrados, de iconoclastas [...] Este inquieto nerviosismo de parte y parte brota” (pp. 119-120). Pero lo que es innegable, y es una convicción generalizada en todos estos textos, es la certeza de que el Concilio es “un punto de partida, no de llegada” (M. Bonino, en Rossi, 1965, p. 960) y que “la fidelidad al Concilio no es satisfecha con modificaciones externas de detalle” (Obispos argentinos, en Editorial *Criterio*, 1966b, p. 404). Se trata de “una preocupación impulsada por la necesidad de renovación y adaptación real a través de actitudes y hechos concretos” (Rossi, 1966, p. 66). “Y en ese sentido el proceso futuro, la continuación del diálogo será el juicio del éxito o del fracaso del concilio” (M. Bonino, en Rossi, 1965, p. 960). Lo resume bien el obispo de Nueve de Julio (Argentina), A. Quarracino (1966):

El Concilio comienza ahora, porque ahora empieza su aplicación [...] Se han dado las grandes líneas, han sido echadas las semillas; es menester coordinar aquellas, hacer fructificar estas, para que la Iglesia sea cada vez más fiel al Evangelio y más profunda y eficazmente fermento en el mundo. (pp. 181-182)

2. Introducir una mentalidad nueva

Pero, ¿es posible continuar con el “proceso” conciliar una vez terminado el Concilio? ¿Cómo sería posible eso? Aunque “nada [es] más difícil que cambiar una mentalidad establecida y autosuficiente” (Mejía, 1964, p. 650), sin embargo, como el teólogo chileno-italiano Egidio Viganó (1966) recordaba, “el espíritu conciliar es una mentalidad nueva”, y “su novedad tiene una fuerza renovadora [...] Así el espíritu conciliar es un profundo y nuevo sentido de la Iglesia” (p. 17). “El Concilio ha sido llamado «un nuevo Pentecostés» para la Iglesia” (p. 21). De la misma manera, otro teólogo, el brasilero Buenaventura Kloppenburg (1968a), en una entrevista del año 1968, insistió en que “el primer y principal trabajo de renovación que el Concilio exige de todos nosotros será, por lo tanto, un gran esfuerzo de reeducación, que es particularmente difícil (y a veces imposible) en aquellos que ya recibieron una formación considerada definitiva”. Se trata, a fin

de cuentas, “de introducir la nueva mentalidad conciliar” (p. 670). El mismo teólogo, que luego estaría presente en Medellín, explicitaba lo anterior en un artículo de la *Revista Eclesiástica Brasileira*:

El Vaticano II es, sobre todo, un Concilio que se distingue mucho más por el nuevo espíritu que por las nuevas explicitaciones de la doctrina cristiana [...] Es, sobre todo, un Concilio con nuevos acentos y nuevas palabras resaltadas (*sublinhadas*). Resaltar una palabra o una frase es, sin duda, un acto esencialmente subjetivo, condicionado por situaciones y circunstancias particulares, pasajeras o intermitentes [...] Hubo en el Concilio, y continúa habiendo luego de él, una notable transposición de acentos [...] La Iglesia debe adaptarse, renovarse y purificarse. (Kloppenbun, 1968b, pp. 798.799.800 y 808)

El proceso conciliar puede continuar –y de hecho continuó–, precisamente porque es una nueva mentalidad, y que posee fuerza renovadora. Se está dando en la Iglesia una nueva forma de ver, de pensar, de actuar que, por ser un cambio en el nivel de las comprensiones, afecta todos los aspectos de la vida y de la concepción eclesial, y no se agota ni se cumple en meros cambios externos, si no van acompañados de este cambio de mentalidad, de este “nuevo sentido de la Iglesia”. Y estos nuevos acentos –como leíamos– dependen de las situaciones y circunstancias del lugar y del momento, es decir, del contexto. Estamos en medio de una “transposición de acentos”, de acuerdo a la realidad propia. Este es, tal vez, uno de los aspectos importantes para comprender el proceso llevado a cabo durante esos años.

Esta convicción de que el concilio Vaticano II entregaba un *espíritu* nuevo, una *mentalidad* distinta, no solo se la escucharon a Pablo VI, en su conocida Alocución del 7 de diciembre de 1965, sino que era un *leitmotiv* de los obispos que habían participado en la asamblea conciliar, como se puede apreciar, por ejemplo, en la Declaración pastoral del episcopado peruano, de agosto de 1966:

El espíritu del Concilio, repite sin cesar el Santo Padre, es algo presente y que perdurará en el futuro, a condición de que sus enseñanzas se lleven a la práctica por parte de todos de una manera efectiva y concreta. (Episcopado peruano, 1967, p. 38)

Nadie dudaba de que se estaba frente a un nuevo espíritu o un cambio de mentalidad, y que ello estaba unido indisolublemente a su concreción práctica y efectiva. Pero, antes de revisar aquel “a condición de que [...]”, debemos preguntarnos qué significa, en concreto, este cambio de mentalidad. Ciertamente implicaba toda una nueva teología y una nueva forma de comprender la Iglesia, como quedó plasmado en LG y GS. Pero aquí, en LA, además, significaba dos condiciones indispensables: una cierta libertad para *crear* algo nuevo, y una participación de *todos y todas* en lo que se quiere hacer. En efecto –afirma un editorialista–, “el hecho mismo de la celebración del Concilio ha difundido en la Iglesia un aura de libertad, desconocida hasta ahora” (Editorial *Criterio*, 1966a, p. 5). Lo mismo pensaba J. Ochagavía (1966):

Otra vivencia conciliar es la experiencia de una mayor libertad de pensamiento y expresión. La Iglesia ha perdido el miedo a la autocrítica y a pensar algunos problemas delicados [...] Un aspecto de lo anterior es la experiencia de una opinión pública bien informada que fue posible gracias a la práctica abolición del secreto conciliar. (p. 18)

En la literatura de la época se percibe con nitidez esa sensación de poseer ahora libertad para pensar y discernir. Esto será clave en el desarrollo del post-concilio latinoamericano: *libertad de pensamiento y expresión*. Un ejemplo podría ilustrar. En el Sínodo de Santiago de Chile (1967-1968), el Cardenal Raúl

Silva Henríquez asume una actitud, en cierto sentido, desconocida. Afirmo en sus memorias, editadas por A. Cavallo (1991):

Yo en verdad quería oír todo, incluso aquello que personalmente pudiera disgustarme; estaba firmemente decidido a no intervenir en nada. Y creo haber cumplido de tal manera, que para muchos el sínodo fue una sorpresa en materia de libertad y fraternidad. (p. 113)

El resultado fue el que era de esperar:

En un capítulo dedicado a “la figura del pastor”, los sinodales ensayaron un verdadero desmenuzamiento de su obispo, sometido como estaba a una autoimpuesta ley del silencio, gracias a la cual muchos se sintieron estimulados para decir por primera vez lo que verdaderamente sentían. (p. 118)

Se dijo, por ejemplo, que “las estructuras diocesanas eran inadecuadas”, que “la colegialidad sacerdotal se realizaba deficientemente” y que “el obispo les parecía poco familiar”, entre tantas otras cosas, algunas duras –aunque verdaderas–, y otras más bien injustas (Cavallo, 1991, p. 118). Críticas, justas o injustas, en todo caso permitían una participación verdadera y un discernimiento que, finalmente, es más adecuado y auténtico, y colabora con el proceso.

J. Mejía (1966), que luego participaría como experto en Medellín, expresa con lucidez esta misma convicción a partir del concepto de “opinión pública”:

La creación de la opinión pública. Es o debe ser una contribución a la comunión eclesial, una función insustituible en la vida terrena del Cuerpo místico del Señor [...] Crear una opinión pública en la Iglesia es despertar la conciencia de la comunidad eclesial a la colaboración en una obra común [...] [implica] despertar los miembros de la misma a la conciencia de su lugar activo en la comunidad [...] La libertad se favorece, y se canaliza a la vez, de esta manera. Convéznase al laico (y el sacerdote) de su derecho y deber de sentir como suyas las cosas de la Iglesia; créense las instituciones básicas que les permitan ser oídos y téngase infinita paciencia con los errores y los excesos, y habrá una auténtica opinión en la Iglesia, con beneficio de todos. (pp. 447 y 448)

Creo que aquí se sintetiza bien el talante de esta nueva mentalidad: es auténtica libertad para pensar y proponer, y verdadera responsabilidad con la misión de la Iglesia, pero acompañada por “la existencia y consolidación de las instituciones que puedan dar forma y movimiento a la expresión de esta conciencia” (Mejía, 1966, p. 449). La opinión pública tiene una cierta ambigüedad (Mejía, 1966); por otra parte, no siempre se ha realizado con la debida caridad (Vetrano, 1965); y reclama, de parte de todos, una cierta sensatez. Al mismo tiempo, la opinión pública puede coincidir, a veces, con la expresión de la fe y, otras veces, en cambio, exponer puntos de vista muy discutibles.

[Pero] el hecho es que la Jerarquía católica ha descendido al foro, ha pedido opiniones, ha aceptado sugerencias, se ha interesado aun en las críticas, pensando encontrar en ellas un balbuceo de esa verdad que ella quisiera expresar cumplidamente para el hombre de hoy. (Editorial *Mensaje*, 1965, p. 414)

Ese es precisamente uno de los aspectos importantes de esta nueva mentalidad que surge en AL: la existencia y aceptación de “una diversidad lícita en la Iglesia” (Vetrano, 1965, p. 51), que se pueda

expresar libremente y sin miedo, en donde se ha hecho “indispensable la participación de laicado. Porque sin laicado no hay Iglesia, y no hay opinión pública en la Iglesia” (Mejía, 1964, p. 651). El obispo Vicente Zazpe (1966) de Rafaela, Argentina, en su carta “El Concilio pide un cambio de mentalidad”, a su modo, expone eso mismo, de manera clara:

El estudio serio de los documentos conciliares permitirá conocer la mentalidad de la Iglesia y la conversión del alma, llevará a aceptarla [...] El problema no consiste tanto en adaptar o presentar a la Iglesia, sino en ver y pensar cómo ve y piensa la Iglesia [...] Una Iglesia que revisa casi todas sus actitudes; que reconoce yerros históricos y pide perdón; que mira como hermano, a quien cualificaba de hereje y cismático; que quiere ser pobre y aparecer comprometida con la pobreza; que busca cuanto camino pueda acercarla al mundo de hoy; que llega al extremo de hacerse “diálogo” con todo y con todos. (p. 375)

El cambio de mentalidad implica revisar las actitudes anteriores y *hacerse diálogo* con el mundo que rodea a la misma Iglesia. Todo esto puede parecer hoy evidente, pero lo importante son las consecuencias que dicha mentalidad produjo en el continente durante esos primeros años; y, sobre todo, percibir que dicha mentalidad estaba caracterizada por una libertad de pensamiento y de creación, que se le reconocía como debida y necesaria. Y aunque esa era una experiencia nueva, se reconocía como auténtica y debida, y, por lo tanto, como propia de la Iglesia de todo tiempo. También de la actual.

3. Una verdadera reforma estructural

Una nueva mentalidad, para que se concrete en las instituciones, implica nuevas estructuras o, lo que es lo mismo, cambios estructurales. Es lo que afirmaban los obispos argentinos, en 1966: Tenemos “necesidad de un cambio no solo de normas sino de mentalidad y de espíritu [...] Una verdadera reforma [...] reforma institucional [...]” (pp. 404-405). Además, nos encontramos en el contexto de la crisis de las instituciones de los años 1960 (Lechner, 1986; Faletto, 1998), lo que se reflejaba en la insistente necesidad de “una auténtica renovación y actualización de los medios pastorales” (Rossi, 1965, p. 959). Pero, como afirmaba desde Venezuela J. M. Ganuza (1968),

la mayoría de las objeciones contra las instituciones de la Iglesia no son, en el fondo, contra las organizaciones, sino contra «tales organizaciones» [...] El problema no está, pues, en la existencia de las instituciones de la Iglesia, sino en su eficacia y recta orientación. (pp. 133-134)

Se necesitaban instituciones “más ágiles, más misioneras, más evangélicas y más abiertas al hombre de hoy” (Ganuza, 1968, p. 133). Igualmente, en el Sínodo de Santiago de Chile, “se reconocía la necesidad de revisar las instituciones eclesiales con el objeto de «purificarlas para que realmente en ellas puedan los hombres de hoy ver el *rostro auténtico* de la Iglesia de Cristo”». (Larraín, 1967, p. 548)

Esto no es muy distinto a lo que ocurría con la Iglesia postconciliar en otros lugares del mundo. Con todo, en Latinoamérica se insistía en algunos rasgos –y esa es una de sus particularidades– que debían orientar los cambios estructurales, y que eran comprendidos como neurálgicos de la nueva eclesiología conciliar. He aquí el primero:

Es verdad que el Concilio ha elaborado una Constitución Dogmática de Iglesia, pero ¿de qué vale si no vivimos su contenido más original que se refiere en primer término a la conciencia que todo cristiano debe tener de su ubicación y responsabilidad en el Pueblo de Dios y en segundo lugar a la conciencia de los obispos de que ellos comparten el gobierno de la Iglesia colegialmente con el Papa? (Rossi, 1965, p. 960)

La *conciencia* de todo cristiano de su lugar en el pueblo de Dios y la *conciencia* de los obispos de gobernar colegialmente la Iglesia, no son sino dos maneras de subrayar uno de los aspectos característicos y novedosos de la eclesiología conciliar: la igualdad fundamental y la responsabilidad compartida por todos en la Iglesia. Esto significaba, ciertamente, consolidar y perfeccionar las estructuras colegiales de la Iglesia, en las que, de alguna manera, todos podrían participar; siendo esto último particularmente relevante. Pero frente a ese desafío, se vislumbraba un problema, el cual no era, en primer lugar, una carencia de doctrina; sino, sobre todo, el que la vinculación que debía haber entre la renovación teológica en la línea de la participación –introducida por el Concilio– y las disposiciones canónicas que debieran actualizarlas y hacerlas operantes, no se estaba dando. De hecho, cuando se llegaban a realizar participaciones colegiales, estas se llevaban a cabo “más bien al margen de los organismos canónicos existentes para incorporarla[s]” (Mejía, 1968b, p. 964). Un ejemplo clásico de esto era el funcionamiento de la Pontificia Comisión para América latina (CAL)⁶, que “ejerc[ía] una estrecha tutela sobre el Celam” (Editorial *Criterio*, 1968, p. 637). J. Mejía (1968b) concluye:

Hay una cierta ambigüedad en esto, que es honesto señalar. La responsabilidad colegial auténtica y la autoridad jurídica no corren parejas, porque el Celam no tiene ninguna [autoridad jurídica]. Ejerce, sin embargo, una verdadera función colegial. Pero quizás esta misma discordancia ayude a no buscar formas de participación dentro de marcos jurídicos demasiado sellados por la tradición anterior, y que impedirían el pleno desarrollo de una autoridad concebida como servicio. (p. 966)

Aquí se observa cómo pronto se percibió la importancia de la vinculación entre teología y concreción canónica y, al no ir parejas, se ensayaron formas extra canónicas de participación. Pero, como es comprensible, eso le colocaba una traba importante a su viabilidad, al no tener un sustento permanente. La historia posterior lo demostró: el nuevo “espíritu” y la nueva “mentalidad” –dígase, la *conciencia*– se fue apagando paulatinamente, al tiempo que las antiguas instituciones permanecieron casi intactas, con pequeñas transformaciones, de ninguna manera acordes a la fuerza de la nueva conciencia.

Pero se percibía un segundo problema, bien diagnosticado por E. Viganó (1966): “En el Concilio han quedado problemas graves sin ser resueltos y algunos temas han sido tratados en forma imperfecta [...], compromisos no necesarios” (p. 15). Y, agregaba unas palabras del cardenal Silva Henríquez, Arzobispo de Santiago de Chile, indicando tres dificultades concretas que debían superarse:

- el hacer pasar a los fieles de una actitud generalmente pasiva en la Iglesia, a una actitud activa y responsable;
- el hacer asimilar la nueva eclesiología conciliar, más histórica y existencial [...]

6 Solo en 1969 dejó de ser autónoma –produciendo hasta allí un doble del Celam– para incorporarse a la Congregación para los Obispos. Pero eso no significó el traspaso de su autoridad al Celam.

- y el hacer posible la institucionalización pastoral, en todos los niveles, del nuevo ideal “colegial” en la conducción de toda Comunidad cristiana. (p. 16)⁷

También B. Kloppenburg (1967) denunciaba lo mismo, al afirmar concretamente el desafío –no bien resuelto canónicamente– de la sinodalidad:

Aquel posible y viable modo extraconciliar de gobierno colegial de toda la Iglesia, evidentemente no se realiza por el Sínodo de los Obispos, tal como fue instituido con el *motu proprio Apostolica Sollicitudo*, según el cual los obispos que actúan allí tienen apenas una función consultiva, y solo tendrán poder deliberativo “cuando se los conceda el Romano Pontífice”. (p. 345)

En otras palabras, la responsabilidad compartida de todo el pueblo de Dios –en un sentido amplio– en la vida y conducción eclesial, era un tema que preocupaba particularmente en Latinoamérica, porque parecía un camino indispensable para constituir un verdadero *Pueblo* de Dios, pueblo de bautizados, iguales en su dignidad y corresponsabilidad. En efecto, el tema de la participación de todos tenía una especial relevancia, en cuanto comprensión de la eclesiología del Vaticano II. Y ello debía expresarse en estructuras acordes a la nueva “mentalidad”. Sin embargo, esas estructuras no existían antes del Concilio, ni el Concilio las elaboró propiamente –y probablemente tampoco estaba en condiciones de hacerlo–; por lo tanto, había que “crearlas” *ahora*. Y había que hacerlo de acuerdo al propio contexto. He aquí una clave para entender el desarrollo eclesial postconciliar inicial en LA. Esto puede explicar la involución y algunos de los retrocesos posteriores. La teología y la nueva mentalidad necesitaban de una adecuada y concorde institucionalización si querían pervivir luego de su momento inspirador.

Pero hubo también un segundo rasgo, que fue igualmente muy relevante en el modo de llevar a cabo los cambios estructurales que exigía la nueva eclesiología. Se trata de su referencia al (y dependencia de) desarrollo y las necesidades del pueblo latinoamericano. Lo enseña la Conferencia Episcopal Colombiana en 1966:

[La misión de la Iglesia] le exige colocarse en pie de igualdad con los hombres [...] Ante las exigencias del bien común, no se justificará que haya grupos o personas que se sustraigan a las obligaciones que impone una recta y necesaria reforma de estructuras [en el país]. La situación del país exige sacrificios [...] demandan la renuncia a intereses individuales en beneficio del bien común. La Iglesia, tanto en sus instituciones como en sus miembros todos, debe ser la primera en demostrar que no solo predica los deberes de caridad y de justicia, sino que se apresura a cumplirlos con espíritu de generosidad. (pp. 56-57)

En consecuencia, de acuerdo a la reflexión del sacerdote venezolano O. Pérez (1967), “las estructuras de la Iglesia tienen entonces que sufrir el impacto del cambio de las estructuras del mundo” (p. 26). E incluso, como afirmaba S. Galilea (1967), desde Cuernavaca (México), “la Iglesia y los cristianos renunciarán a una buena parte de sus instituciones temporales, para incorporarse y servir las instituciones que el mundo de hoy construye”. Este será “uno de los cambios más profundos” que debe afrontar la Iglesia en sus estructuras. Es la única manera de no convertirse en un *ghetto* y hacer posible, hoy, “el diálogo y la evangelización” (p.

7 Se refiere a la respuesta del obispo a la pregunta hecha por el Time-Life: ¿Cuáles son las tareas que deberá enfrentar la Iglesia Católica?

75). Aquí ya no es la nueva mentalidad eclesial la que orienta las nuevas estructuras institucionales –como se veía recién–, sino que son las necesidades del mundo (Latinoamérica) las que han de determinar cómo deben ser las estructuras nuevas, en el entendido de que la nueva mentalidad es de servicio al mundo. Esto no es una contradicción –como aparentemente podría pensarse–, sino que la nueva mentalidad eclesial es, justamente, la capacidad de oír las necesidades del mundo y actuar de acuerdo a ellas. Se trata de ser coherentes con lo que se predica a los demás, pero más que eso, es responder a sus necesidades. La Iglesia no solo piensa que tiene respuestas para otros, sino, en primer lugar, requiere preguntarse a sí misma qué es lo que se necesita decir y hacer.

La necesidad de incorporarse a los procesos de cambio que estaba experimentando la realidad social y política de Latinoamérica era algo que se sentía con urgencia. En efecto, es sabido que la Iglesia latinoamericana, ya antes del concilio, se estaba haciendo sensible a la realidad del pueblo latinoamericano, de una manera nueva (Polanco, 2020). Y luego, son conocidos los simbólicos ejemplos del “Pacto de las Catacumbas”⁸ y del “Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo”⁹, al finalizar el Concilio. Efectivamente, la Iglesia postconciliar del continente tenía clara conciencia de que debía apoyar –por motivos eminentemente evangélicos– los cambios políticos y económicos que estaba exigiendo el continente, en la línea de su liberación socio-económica. Esto era expresado de diversas maneras y con diversos argumentos, pero todos apuntaban al mismo fin: un compromiso de la Iglesia –como tal– con las transformaciones exigidas por la justicia.

En julio de 1965, la Conferencia Episcopal Colombiana

[...] invita a todos los ciudadanos conscientes de la gravedad de la situación a emprender los estudios y hacer los esfuerzos necesarios para realizar con prudencia y audacia los cambios que se imponen, a fin de construir una nueva ciudad más justa y digna. (p. 307)

Dom Helder Câmara (1966) impele “a encarar, un instante, tres problemas que están exigiendo una actitud más clara y decidida por parte de la Iglesia en el Brasil [...] posición ante la reforma agraria; posición ante el colonialismo interno; posición ante las víctimas del desarrollo”. Aquí lo importante es la *posición* (es decir, la postura) de la Iglesia frente a los problemas de injusticia y de “esclavitud” del pueblo latinoamericano, “especialmente en las áreas subdesarrolladas” (p. 344). Y F. Houtart y E. Pin (1968) concluyen que “América latina ha cobrado conciencia de los desequilibrios del desarrollo” por lo que “el signo de la Iglesia en el mundo subdesarrollado será su amor eficaz al hombre que desea realizar su promoción” (pp. 6-7). Todo esto lo resume Pierre Bigó (1966), anhelando (casi premonitoriamente):

8 “Nosotros, obispos reunidos en el Concilio Vaticano II, habiendo visto claro nuestras deficiencias en nuestra vida de pobreza según el Evangelio [...] nos esforzaremos en vivir según la forma ordinaria de nuestro pueblo en lo que concierne a vivienda, alimento, medios de locomoción y todo lo que de ahí se derive” (AAVV, 1966, p. 57).

9 “Como obispos de algunos de los pueblos que se esfuerzan y luchan por su desarrollo, nosotros unimos nuestra voz al llamado angustioso del papa Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio*, con el fin de precisar sus deberes a nuestros sacerdotes y fieles, y para dirigir a todos nuestros hermanos del tercer mundo algunas palabras de aliento [...] el Evangelio ha sido siempre, visible o invisiblemente, por la Iglesia o fuera de ella, el más poderoso fermento de las mutaciones profundas de la humanidad desde hace veinte siglos” (AAVV, 1967, pp. 21-22).

Ojalá que escuchemos a tiempo la llamada de los pueblos latinoamericanos, todavía cristianos, antes de que se vuelvan a otros educadores [...] Ojalá que los pueblos latinoamericanos encuentren a tiempo en la Iglesia, no una respuesta partidista, sino la respuesta humana a sus dramáticos anhelos de justicia y de progreso [...] Es la gran tarea, quizás la primera tarea del Celam y de las conferencias episcopales promover este cambio de manera que las Iglesias Latino-Americanas cumplan con un deber de presencia. (p. 24)

Se observa que, además de su necesidad, empezaba a quedar claro el sentido de urgencia de los cambios anhelados, de tal manera que, no solo el apoyo a las transformaciones determinaría el futuro del continente, sino, en primer lugar, dependería de la velocidad con que se hiciesen. Y allí se jugaría no solo la continuidad del cristianismo en el continente, sino, sobre todo, la verdad de la Iglesia y su misión.

Esto es lo que Ronaldo Muñoz (1971) llamó una “nueva conciencia de la Iglesia en América Latina”, que surge del “impulso de liberación y de construcción de una nueva sociedad” latinoamericana, ya que “el desarrollo del hombre [es] exigencia de Dios” (p. 249). Esta conciencia se sentía avalada por el mismo Pablo VI que, en su Carta a los participantes de la X Asamblea en Mar del Plata, el 29 de septiembre de 1966, afirmó que

[la Iglesia] no tiene necesidad de pedir una tímida autorización para colocar su piedra en la construcción de la ciudad terrena: puede hacerlo con credenciales validísimas e indiscutibles [...] [GS], dentro de la visión compleja del desarrollo, afirma decididamente la exigencia de profundas reformas de estructuras y profundos cambios de la sociedad. (p. 709)

De hecho, según el entonces vicepresidente del Celam, Marcos McGrath (1968), este fue un aporte importante del episcopado latinoamericano al Concilio y, en particular, a GS:

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 [...] e hizo progresar al Concilio en el sentido de una profundización teológica. Después del Concilio vemos la continuación de esta línea general de acción. Más notable en este programa después del Concilio es la multiplicación constante de los centros de investigaciones socio religiosas, el reconocimiento creciente de la importancia de los teólogos y su incorporación a la acción pastoral. (pp. 136-137)

Galilea, en 1968, concluye que, “hoy día, la espiritualidad latinoamericana se ha enriquecido con dos ideas matrices: la presencia de Cristo en la comunidad y en el «otro», y el valor «religioso» de lo profano y del desarrollo temporal” (p. 613). Es decir, la vida cristiana hoy se deja marcar y conducir por el contexto continental, pues “existen [...] en la Iglesia latinoamericana corrientes muy profundas de renovación pastoral, de renovación del pensamiento y de la acción de los cristianos en el mundo” (Houtart, 1964, p. 60).

4. Conversión a la participación de todos

Una última característica que se observa en esos años es el convencimiento de que la Iglesia –y cada uno de los cristianos–, necesita de un auténtico proceso de conversión, *como Iglesia*. El problema es que todo proceso de conversión toma tiempo, tanto para llegar a percibir la necesidad misma de conversión, como, luego, para encontrar los caminos adecuados para el cambio. De allí que hayan surgido también –en estos primeros tres años luego del concilio– (y es comprensible) una serie numerosa de movimientos, acciones, documentos y rebeliones que intentaban apurar los cambios que se veían como indispensables e impostergables. El sentido de urgencia y la percepción de que esos anhelos provenían del Evangelio y del espíritu conciliar, los fundamentan y explican.

Es posible recordar algunos más simbólico e ilustrativos, de entre los muchos que se pueden acreditar en todos los países del continente. En Mendoza, Argentina (1966), 27 sacerdotes del clero “renuncian a sus tareas, reprochan[do] a su obispo, Mons. Alfonso María Buteler, su desadaptación frente a los problemas pastorales modernos y el haberse olvidado del espíritu innovador del Concilio, no realizando los cambios indispensables en el rostro de su iglesia” (F. J. C., 1966, p. 174). En Santiago de Chile (1968), la así llamada (por algún medio periodístico) “Iglesia joven”, realizó una “toma” de la iglesia catedral de Santiago, denunciando, en su declaración, “la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce a menudo la acción de la Iglesia”. Y continúan: “Es la estructura institucional de la Iglesia la que denunciamos. Ella impide el verdadero compromiso de la Iglesia con el pueblo y con su lucha” (Comité Organizador de la “Toma”, 1968, pp. 430 y 434). En Bolivia (1968), 80 sacerdotes piden revolucionar la Iglesia, ya que “la misma estructura en que estamos insertos nos impide muchas veces el actuar de manera verdaderamente evangélica” (p. 309).

De una manera especial, esta conversión pide –exige– una mayor participación de todos en la responsabilidad y conducción de la Iglesia. En Quito, Ecuador (1968), 26 sacerdotes piden ser consultados ante la posible elección de un obispo auxiliar, y no solo ellos, sino “la consulta debe extenderse también a los seglares comprometidos, a los religiosos y a las religiosas. Son el Pueblo de Dios. No son indiferentes a la función episcopal” (Segundo, 1969, p. 247). En El Salvador (1969), un grupo de sacerdotes y laicos se opusieron al nombramiento cardenalicio –entendido como una solicitud ahora sobre toda América central– del arzobispo de Ciudad de Guatemala, Mario Casariego, por “estar en desacuerdo con títulos honoríficos que se conceden, por no ser signos de una Iglesia en servicio” (Segundo, 1969, p. 259). Y, en Perú, en enero de 1969, 330 sacerdotes de todo el país envían una carta a los obispos reunidos como Conferencia Episcopal, con una serie de “inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y colaboración” (Segundo, 1969, p. 314). Y en Brasil (1968), 300 sacerdotes manifiestan a los obispos sus preocupaciones, criticando las actitudes de la Iglesia, frente a la realidad de su alejamiento del pueblo y la falta de participación:

Debemos hacer notar que las líneas principales de la renovación de la actividad pastoral vienen de arriba abajo, ya están en marcha: no ha habido elaboración y revisión de los planes ni emancipación efectiva, ni siquiera una participación efectiva de los sacerdotes que ejercen su actividad pastoral en la base, en contacto directo con el pueblo. (p. 451)

Todas estas intervenciones están traspasadas por esta aspiración transversal a *más y más auténtica participación* en la vida eclesial, en la misión y en la responsabilidad de la Iglesia, entendida como Pueblo de Dios. Es una verdadera *conversión* a la participación. Conversión de mentalidad y de estructuras.

En efecto, la Iglesia latinoamericana postconciliar tenía la inquebrantable convicción de que la *participación* era una de las características esenciales e ineliminable de la nueva eclesiología conciliar. De hecho, aquella fue una de esas ideas matrices que sustentaron las iniciativas que caracterizaron esos tres primeros años postconciliares, como fueron, por ejemplo, el fortalecimiento del Celam y la realización de la Conferencia de Medellín; o la celebración de sínodos diocesanos, con amplia participación laical; o la elaboración de una nueva pastoral de conjunto, en el ámbito regional y diocesano.

Con respecto a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1968), uno de sus participantes –Jorge Mejía–, haciendo una crónica contemporánea del acontecimiento, deja entrever dicha centralidad de la participación en la comprensión misma de la conferencia. Afirma que, no es canónicamente un sínodo (diocesano), ni un concilio –nacional o regional (de obispos)–, estructuras previstas por el derecho vigente. Es, más bien, una asamblea o conferencia continental de obispos. Pero –puntualiza–, los obispos que participan lo hacen como representantes de sus respectivas conferencias episcopales, o como titulares de organismos episcopales, lo cual significa modo de “presencia” de dichas bases a partir de sus representantes. Pero también participan otros sacerdotes y religiosos, esto es, algunos directivos de los diversos organismos del Celam y de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR). Lo interesante es que todos ellos también tienen derecho a voz y voto, esto es, son miembros de pleno derecho. Lo mismo ocurre con aquellos miembros que nombra el papa. Y todavía hay que agregar a los observadores de otras iglesias, a los peritos escogidos, a algunas religiosas y a los miembros de los distintos organismos del Celam. Este último grupo tiene pleno derecho a tomar la palabra (voz), aunque vota solo en las comisiones. De allí que este autor concluya que, esto es lo más parecido a un concilio, un concilio regional; y titula su artículo: “El Pequeño Concilio de Medellín”. Es evidente que su semejanza con el Vaticano II no está ciertamente en la “presencia universal” de los obispos, sino en la participación democrática y casi igualitaria de todos los asistentes (más allá de que es evidente –como era/es el absurdo *factum* de– la casi total ausencia de mujeres). En todo caso, lo más característico es la participación efectiva de todos los miembros de la asamblea y, además, lo hacen en cuanto representantes de sus respectivas comunidades (Mejía, 1968a). Lo que interesa es la participación universal. Así fue sentida e interpretada esta II Conferencia General (Scatena, 2007, pp. 104-124).

También las experiencias sinodales diocesanas de esos años buscaban la participación de los fieles. Uno de los sínodos más conocidos –por su envergadura– fue el Sínodo de Santiago de Chile, realizado en dos períodos (1967 y 1968). A. Pouilly (1967) lo graficaba bien, al decir que para alcanzar la meta de “traducir el espíritu del Concilio a la realidad de Chile”, “se podría haber convocado un Concilio provincial, pero se ha preferido la forma del Sínodo, porque así se podía mejor tomar en cuenta la problemática pastoral de detalle, se podía atender mejor las necesidades de la comunidad cristiana” (p. 498). Por eso se le llamó “sínodo pastoral” –afirmaba E. Viganó (1967)–, “precisamente para calificar la originalidad de nuestra asamblea, para subrayar las modalidades de renovación que la hora actual exige de un Sínodo diocesano” (p. 628). Y expone su portada teológica:

Toda su estructura descansa sobre el concepto teológico de “Iglesia local” y *representa la comunión de todos los colaboradores del Obispo en la tarea apostólica de llevar a cabo la misión de la Iglesia en la provincia de Santiago.* (p. 628)

El Sínodo diocesano es, así, verdadera representación de la Iglesia de Santiago [...] propiamente en el aspecto de su responsabilidad en la misión [...].

Por eso podemos decir que nuestro Sínodo Pastoral *es un acto extraordinario de responsabilidad apostólica de la Iglesia que peregrina en Santiago, realizado según la estructura orgánica y comunitaria de la misión.* (p. 632)

Es sabido, además, que esta experiencia provocó interés en otras diócesis de ese mismo y de otros países del continente, en donde se repitió la experiencia. Pero también significó una motivación para la vida y las comunidades eclesiales de la región. Un autor lo expresaba plásticamente: “La vida es incontenible. Y también lo son las necesidades vitales”. En efecto, la actividad sinodal en el ámbito diocesano impulsó el diálogo en las bases. Y “a falta de caminos oficiales”, “algunos grupos de sinodales de buena voluntad”, “en diversos puntos de la diócesis, han comenzado a organizar los llamados “sinoditos”, es decir, pequeñas reuniones a nivel parroquial o de movimientos” (Alessandri, 1967, p. 649). La experiencia de participación y de corresponsabilidad suscita inmediatamente un proceso natural e irrefrenable, porque representa el ser mismo de la Iglesia. Así se comprende bien el surgimiento contemporáneo y la fuerza que adquirieron prontamente, por ejemplo, las comunidades eclesiales de base.

Aunque ya Juan XXIII, en noviembre de 1958, había pedido a las naciones latinoamericanas, “que concibieran, nación por nación, un plan pastoral” (Cloin, 1966, p. 170), fue solo el Concilio el que catalizó esta iniciativa. Como una muestra, se ve que la Iglesia argentina elaboró, en mayo de 1966, su propio plan pastoral, uno de cuyos objetivos era “el deseo de querer embarcar a la Iglesia en esa gran idea-fuerza conciliar: la corresponsabilidad pastoral de todo el Pueblo de Dios”. Así, el episcopado “confía que toda la comunidad creyente tomará conciencia de la misión que tiene de comunicar a los demás hombres el mensaje de salvación [...] Todo el pueblo de Dios es el portador activo de la misión y acción pastoral” (Editorial *Criterio*, 1967, p. 788). Es lo que le había dicho Pablo VI a los obispos latinoamericanos, en su Discurso del 24 de noviembre de 1965, en Roma, con motivo de los 10 años de fundación de Celam:

Puesto que los problemas son hoy generales, requieren soluciones generales de conjunto. Nadie puede resolverlos por sí mismos; de aquí el carácter unitario que deberá revestir la acción pastoral de hoy, lo que implica un entendimiento permanente sobre los criterios, y periódico en el control que ha de ejercerse, en cada nación, con las conferencias episcopales y, en el continente, mediante el Consejo Episcopal Latinoamericano. (Celam, 1971, n. 26)

Pero nada de eso es fácil. Supone una profunda conversión y transformación en muchos aspectos. De allí la auto reflexión de un pastor luterano: “¿Están las Iglesias llevando a cabo satisfactoriamente su misión de cambiar la sociedad latinoamericana?”. En su respuesta, cita a un autor católico: “No cabe duda, dice el Padre Hoffman, que la Iglesia Católica Romana se ha resistido al cambio social. Posiblemente, la Iglesia Romana ha tenido miedo o desconfianza de estos cambios” (Lazos, 1968, pp. 231-232). De hecho, la editorial de ese mismo número de esta revista venezolana, en donde aparece su artículo, habla de “el cambio lento de la Iglesia” (Editorial *SIC*, 1968, p. 216). Y otra editorial –de la revista *Mensaje* (1966)– afirma la existencia de un “resentimiento contra la Jerarquía episcopal y el clero en general por parte de algunos sectores católicos pertenecientes a grupos de mentalidad tradicional que en otros tiempos sustentaban el poder económico y también en gran parte el político” (p. 289). Pero también –eso hay que decirlo– hay iglesias locales muy renovadas, y la misma editorial venezolana menciona ejemplos en Chile, Colombia y Panamá.

En todo caso, queda claro que los cambios son lentos, están atravesados por múltiples dificultades y obstáculos, y suponen una honda conversión. Así se comprende mejor la insistencia de H. Câmara (1967), en la mencionada Asamblea de Mar del Plata:

[La Iglesia] está también llamada a denunciar el pecado colectivo, las estructuras injustas y estancadas, no solo como quien las juzga desde afuera, sino como quien reconoce su parcela de responsabilidad y culpa. Debe ella tener el coraje de solidarizarse con este pasado y sentirse así más responsable por el presente y por el futuro. (p. 59)

Reflexiones conclusivas

A la luz de todo lo dicho, se puede percibir mejor a qué se refiere Francisco, cuando habla de aquel “clima eclesial” o “ecosistema eclesial y pastoral”, que “ha absorbido y hecho propias las intuiciones teológicas, eclesiales y espirituales del Concilio y las ha inculturado y aplicado” (Francisco, 2021a, p. 7). Como se ha mostrado, a partir de la literatura periódica de la época, se trataba de un *proceso* que debía continuar la renovación eclesial y teológica propuesta por el Concilio, ahora en y desde el contexto propio. En concreto, se trataba de un cambio de mentalidad en las iglesias continentales, a partir del espíritu conciliar y de la realidad propia, que estaba, a su vez, exigiendo cambios fundamentales en la sociedad (Galli, 2018, pp. 26-29). Era una renovación que exigía una *transposición de acentos* en la conciencia eclesial; lo cual implicaba cambios estructurales, de acuerdo a la nueva mentalidad o conciencia. Y estos cambios debían ser hechos a partir de tres rasgos esenciales e ineludibles: libertad para opinar, capacidad de crear algo nuevo, y participación de todas y todos los cristianos. En otras palabras, era una fuerza renovadora nacida de la conciencia del *deber y el derecho de participar* en las transformaciones necesarias de la Iglesia, entendido como la obligación de hacer los cambios requeridos para materializar el espíritu conciliar desde la perspectiva social, cultural y política propia.

Por otra parte, en esos primeros años (y en los que siguieron), este clima eclesial que se fue dando, si bien se iría concretando en algunas estructuras nuevas o en la transformación de ciertas estructuras antiguas, con todo, en una importante medida, a muchas de las iniciativas de la época les faltó un *correlato institucional* permanente e incorporado orgánicamente en las estructuras anteriores. Esta parece ser una importante razón por la cual, en los años posteriores, mucho de lo experimentado y creído en esos primeros años no permaneció o fue marginado de la conciencia de una parte importante del pueblo de Dios.

Con esta perspectiva, se pueden comprender mejor y valorar en su auténtica profundidad algunas de las orientaciones de fondo del papa Francisco, que van en la línea de la sinodalidad y de la transformación misionera de la Iglesia. Si sus intuiciones, percepciones y espiritualidad “se generaron sencillamente por las sugerencias de la doctrina del Vaticano II” (Francisco, 2021a, p. 7), y esta doctrina se transformó, en Latinoamérica, en un “clima eclesial” que impulsaba una transposición de acentos en la mentalidad eclesial, en donde había que acentuar la participación de todos y la libertad para opinar y crear nuevas estructuras, entonces su camino sinodal debe ser comprendido en consideración de esas premisas, aunque no lo diga tan explícitamente, porque han sido el horizonte de su fe, de su lenguaje y de sus praxis, como él mismo lo reconoce.

De hecho, en su “reflexión para el inicio del proceso sinodal” (2021b), Francisco pedía cultivar “una praxis eclesial que exprese la sinodalidad de manera concreta a cada paso del camino y del obrar, promoviendo la implicación real de todos y cada uno”. Y esto significa encaminarse “no ocasionalmente sino estructuralmente hacia una Iglesia sinodal; un lugar abierto, donde todos se sientan en casa y puedan participar” (pp. 2 y 3). De tomar en serio el trasfondo existencial postconciliar del papa –que se ha descrito–, entonces la participación e implicación de todos y el camino hacia una estructura eclesial más sinodal, no es un simple deseo o un mero adjetivo –aunque sea importante– de la constitución eclesial, sino, más hondamente, debe ser un eje articulador del proceso de cambio que se busca afianzar. Este proceso sinodal realmente quiere una transformación estructural de hondo calado, que implique mayor libertad, tanto para opinar, como para actuar y “crear” desde la propia responsabilidad bautismal.

Si se reconoce que detrás de sus propuestas –consciente o inconscientemente– está esa profunda experiencia postconciliar, entonces es importante extraer los ejes neurálgicos de ese clima eclesial para apoyar decididamente el camino de transformación sinodal. Se trata de no repetir los mismos errores y aprender de las experiencias. Un problema importante en aquella experiencia fue que el espíritu, los deseos, las tendencias y las intuiciones que movilizaron muchas de las acciones y desarrollos postconciliares –y que se expresaron en formas nuevas de vida y de ejercicio eclesial–, no fueron debidamente acompañadas ni propiamente apoyadas estructuralmente desde la normativa canónica (Schickendantz, 2019, pp. 29-36). Y la experiencia vivida fue, sobre todo, una experiencia de libertad para pensar, para crear, y para decidir participativamente los caminos a seguir. A la luz de todo lo anterior, queda la impresión de que el proceso sinodal en curso es (o debe ser) verdaderamente un camino de libertad, de posibilidad creativa, de dejarse interpelar por el contexto, que se refleje en nuevas estructuras permanentes y universales. No se estará exento de errores, pero muchas veces los mayores errores son más bien productos de la inacción, y no de los intentos siempre perfectibles y sometidos al discernimiento, de adecuarse a las nuevas culturas y movimientos sociales. Y parece que Francisco comprende bien esto, porque ya lo vivió en un momento importante de su vida.

Referencias

- AAVV. (1966). El “esquema XIV” por una Iglesia más evangélica», *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 282, 57-58.
- AAVV. (1967). Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. *CIAS* 169, 21-29.
- Alessandri, H. (1967). Del presente hacia el futuro del Sínodo. *Mensaje* 164, 644-651.
- Azcuy, V. (2015). Introducción. En L. Gera. *La Teología argentina del pueblo* (pp. 9-49). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Bigó, P. (1966). Naturaleza de la Presencia de la Iglesia en lo temporal. *CIAS* 156, 11-24.
- Brighenti, A. (2018). Mudanças de Medellín pendentes 50 anos depois. *Encontros Teológicos* 33, 229-242. <https://doi.org/10.46525/ret.v33i2.857>
- Cámara, H. (1966). La Iglesia debe revisar su posición ante los problemas sociales. *Criterio* 1499, 344-346.
- Cámara, H. (1967). Presencia de la Iglesia en el desarrollo de América Latina. *Mensaje* 156, 59-64.

- Cavallo, A. (1991). *Memorias. Cardenal Raúl Silva Henríquez* (Vol. II). Santiago: Copygraph.
- Celam (1971). *Pastoral de conjunto* [Documentos Celam 12]. Bogotá, 58-73.
- Cloin, T. (1966). Perfiles de la renovación pastoral en Brasil. *Criterio* 1495, 167-171.
- Comité Organizador de la “Toma”. (1968). Por una Iglesia servidora del Pueblo. *Mensaje* 172, 430-434.
- Conferencia Episcopal Colombiana. (1965). Declaración de la jerarquía sobre el momento social del país. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 28, 305-307.
- Conferencia Episcopal Colombiana. (1966). La Iglesia que todos debemos construir. *Vida Espiritual* 13, 51-58.
- Editorial Criterio. (1965). La inauguración de la reforma litúrgica. *Criterio* 1470, 123-125.
- Editorial Criterio. (1966a). Después del Concilio. *Criterio* 1491, 3-7.
- Editorial Criterio. (1966b). La Declaración del Episcopado. *Criterio* 1501, 403-406.
- Editorial Criterio. (1967). La renovación pastoral. *Criterio* 1535, 787-789.
- Editorial Criterio. (1968). Reformas en la Iglesia y en la sociedad. *Criterio* 1555, 635-638.
- Editorial Mensaje. (1964). Cambios en la Iglesia. *Mensaje* 134, 551-554.
- Editorial Mensaje. (1965). La opinión pública en la Iglesia de hoy. *Mensaje* 141, 413-416.
- Editorial Mensaje. (1966). Resentimientos dentro de la Iglesia. *Mensaje* 150, 289-292.
- Editorial SIC. (1968). Cambio. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 305, 215-217.
- Episcopado peruano. (1967). Declaración pastoral: La aplicación efectiva de las enseñanzas conciliares en el Perú. *Criterio* 1515/16, 38-41.
- F. J. C. (1966). Crisis en la Iglesia argentina. *Mensaje* 148, 174-176.
- Faletto, E. (1998). Los años 60 y el tema de la dependencia. *Estudios Avanzados* 12(33), 109-117. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141998000200007>
- Floristán, C. (2001), Yo y la teología latinoamericana. En L. C. Susin (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina* (pp. 60-65). Santander: Sal Terrae.
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco (2021a), Prefazione. En M. Czerny, & Ch. Barone, *Fraternità “Segno dei tempi”. Il magistero sociale di Papa Francesco* (pp. 5-10). Città del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Francisco (2021b). *Momento de reflexión para el inicio del proceso sinodal*. <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-caminosinodale.pdf>.
- Galli, C. M. (2018). La actualidad del “pequeño concilio” de Medellín y la novedad de la Iglesia latinoamericana. *Revista Teología* 126, 9-42.
- Galilea, S. (1967). Nuevas estructuras para la Pastoral en América Latina. *Pastoral Popular* 98, 63-75.
- Galilea, S. (1968). Peligros actuales del catolicismo latinoamericano. *Mensaje* 175, 609-613.

El "clima eclesial" de la recepción latinoamericana del Vaticano II como trasfondo del pensamiento del papa Francisco

- Ganuza, J. (1968). Revisión sobre las Instituciones de la Iglesia. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 303, 132-134.
- Houtart, F. (1964). Las corrientes actuales en la Iglesia Católica Romana de América Latina. *Cristianismo y Sociedad* 5, 52-60.
- Houtart, F., & Pin, E. (1968). La Iglesia en un mundo en desarrollo. *Pastoral Popular* 105, 5-13. Tomado de su libro *Los cristianos en la Revolución de América latina*, Ed. Guadalupe.
- Iriarte, V. (1967). Muchas opiniones. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 293, 119-121.
- Kloppenburger, B. (1967). O Sínodo dos Bispos. Representação e Ação do Colégio?. *Revista Eclesiástica Brasileira* 27, 339-347.
- Kloppenburger, B. (1968a). Frei Boaventura: Confesso-me Absolutamente Otimista perante o Futuro da Igreja. *Grande Sinal XXII*, 669-674.
- Kloppenburger, B. (1968b). Tradição e Progresso no Equilíbrio do Vaticano II. *Revista Eclesiástica Brasileira* 28, 793-809.
- Larraín, H. (1967). Las instituciones de la Iglesia. *Mensaje* 164, 547-553.
- Lazos, H. (1968). Las iglesias en la América latina frente a los problemas sociales. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 305, 231-233.
- Lechner, N. (1986). De la revolución a la democracia. El debate intelectual en América del Sur. *La Ciudad Futura, Revista de Cultura Socialista* 1/2, 24-39. <https://doi.org/10.22201/cieg.01889478p.1990.1.1849>
- Marengo, M. (1966). Exhortación. *Criterio* 1491, 22-24.
- McGrath, M. (1965). La Iglesia y la revolución social en América Latina. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 28 (276), 245-254 y 283.
- McGrath, M. (1968). "Un nuevo método de pastoral de la Iglesia". *Criterio* 1543, 134-137.
- Mejía, J. (1964). Reflexiones sobre el cambio en la Iglesia. *Criterio* 1459, 649-651.
- Mejía, J. (1966). Creación de opinión pública en la Iglesia. *Criterio* 1502, 446-450.
- Mejía, J. (1968a). El Pequeño Concilio de Medellín. *Criterio* 1555, 651-653.
- Mejía, J. (1968b). Participación y jerarquía en el gobierno de la Iglesia. *Criterio, Número Extraordinario de Navidad*, 962-969.
- Muñoz, R. (1971). *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Nothomb, J. F. (1967). Reflexiones sobre el postconcilio. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 294, 187-189.
- Obispos argentinos. (1966). La Declaración del Episcopado. *Criterio* 1501, 403-406.
- Obispos del Nordeste argentino. (1965). El sentido del cambio en la iglesia. *Criterio* 1483, 661-662.
- Ochagavía, J. (1966) Hacia la Iglesia del año 2000. *Mensaje* 146, 15-21.
- Oviedo, C. (1967). Un año después del Concilio. *Mensaje* 156, 47-49.
- Pablo VI (1966). Carta a los participantes de la X Asamblea en Mar del Plata, 29 de septiembre de 1966. *Mensaje* 155, 708-710.
- Pérez, O. (1967). ¿Existe una Crisis Sacerdotal? *Nuevo Mundo* III(1), 22-29.

- Polanco, R. (2020). Cambios en la conciencia eclesial en América Latina, previo a la conferencia de Medellín (1968). Estudio a partir de la literatura clasificada en la base de datos "Seladoc". *Cristianesimo nella storia* 41, 171-224.
- Pouilly, A. (1967). El Sínodo pastoral de Santiago: una epifanía de Iglesia. *Mensaje* 163, 498-500.
- Quarracino, A. (1966). Breves reflexiones sobre el Concilio. *Criterio* 1495, 181-182.
- Rossi, J. J. (1965). El trabajo pastoral en la época post-conciliar. *Criterio. Número Extraordinario de Navidad*, 959-961.
- Rossi, J. J. (1966). La Iglesia se renueva. *Criterio* 1492, 65-66.
- Scatena, S. (2007). *In populo pauperum. La chiesa latinoamericana dal concilio a Medellín (1962-1968)*. Bologna: Il Mulino.
- Schickendantz, C. (2019). Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos. *Teología y Vida* 60, 9-39. <https://doi.org/10.4067/S0049-34492019000100009>
- Segundo, J. L. et al. (Ed.). (1969). *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o profecía?* Avellaneda: Búsqueda.
- Vetrano, V. (1965). Consideraciones para el diálogo entre católicos. *Criterio* 1468, 49-52.
- Viganó, E. (1966). La Iglesia estuvo reunida en concilio. *Teología y Vida* 7, 3-21.
- Viganó, E. (1967). Teología del Sínodo Pastoral de Santiago. *Mensaje* 164, 628-636.
- Zazpe, V. (1966). Carta de Mons. V. Zazpe: El Concilio pide un cambio de mentalidad. *Criterio* 1500, 375-376.
- 80 sacerdote de Bolivia. (1968). Ochenta sacerdotes de Bolivia piden revolucionar la Iglesia. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 307, 308-310.
- 300 sacerdotes (1968). Carta de trescientos sacerdotes del Brasil a sus Obispos. *Revista venezolana de Orientación (SIC)* 310, 447-452.