

La vida sigue. Emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla*

MARKUS BUEKER**

RESUMEN



Desde la V Conferencia General del Episcopado, celebrada en Aparecida (Brasil, en mayo de 2007), los obispos de América Latina y del Caribe promovieron una misión continental. Ya hace treinta años, en la III Conferencia, en Puebla (México, 1979), se elaboró un concepto para la misión: "evangelización liberadora", que se basa en "la opción los pobres", desarrollada en la II Conferencia General en Medellín (Colombia, 1968), y en la exhortación de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*. Ambas expresiones, propias de la teología de la liberación, han significado –en la práctica– persecuciones de muy diversa índole, incluso eclesiales. ¿Cuál es entonces la relevancia de la evangelización liberadora de Puebla para el quehacer cristiano en la misión continental hoy?

Palabras clave: *Celam, misión, teología de liberación, Colombia*

* Artículo de reflexión, basado en la participación del autor en la organización no gubernamental *Kairós Educativo* (antes *Dimensión Educativa*), fundada en la pedagogía liberadora de Paulo Freire, en el diálogo intercultural y en teologías de liberación (ver <http://www.kaired.org.co>). Fecha de recibo: 9 de julio de 2009. Fecha de evaluación: 7 de septiembre de 2009. Fecha de aprobación: 16 de marzo de 2010.

** Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Friburgo, Suiza (1998). Trabaja con la Misión de Belén Immensee (Suiza) desde 2005, en Bogotá, Colombia. Correo electrónico: bueker@etb.net.co

LIFE GOES ON. EMERGENCY, BREAKDOWN, AND OTHER
DIRECTIONS FOR THE MISSION AFTER PUEBLA

Abstract

Since the 5th General Conference of the Latin American Episcopate, which took place in Aparecida, Brazil (May 2007), the bishops from Latin America and the Caribbean promoted a continental mission. Thirty years ago, in the 3rd Conference, in Puebla, Mexico (1979), a concept for the mission was elaborated: "Liberating Evangelization", based on the "option for the poor", developed during the 2nd General Conference in Medellín, Colombia (1968), and also based on Paul VI's exhortation Evangelii nuntiandi. Both expressions, common to the Liberation Theology, have meant -in practice- persecutions from diverse powers, even ecclesial ones. Which is, then, the relevance of Puebla's liberating evangelization for the Christian task in the current continental mission?

Key words: *Celam, Mission, Liberation Theology, Colombia*

A VIDA SEGUE. EMERGÊNCIAS ROMPIMENTOS E OUTROS
CAMINHOS NA MISSÃO APÓS DE PUEBLA

Resumo

Desde a V conferência Geral do Episcopado, comemorada em Aparecida (Brasil, maio 2007), os bispos da América latina e do Caribe Promoveram uma missão continental. Faz trinta anos, na terceira conferência, de Puebla (México, 1979), se fez um conceito para a missão: "evangelização libertadora", que se baseia na "opção pelos pobres", desenvolvida na II conferência Geral em Medellín (Colômbia, 1968) e a convocação de Paulo VI, Evangelii nuntiandi. As duas expressões são próprias da teologia da libertação, e tem significado, na prática perseguições varias até eclesiais. Então qual é a importância da evangelização libertadora de Puebla para a missão cristã no continente hoje?

Palavras chave: *Celam, missão, teologia da libertação, Colômbia*

RECUERDOS DE UNA ÉPOCA GLORIOSA

En mi entorno cotidiano de Bogotá, la capital de Colombia, tanto teólogas y teólogos como laicas y laicos mostraron sorpresa cuando les pregunté por sus recuerdos de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla, y sobre la importancia actual de la misma.

Aún así, tres hombres de una comunidad de base estaban dispuestos a leer el *Documento final* de la Conferencia. Al reunirme con ellos para conocer su opinión acerca del mismo, se mostraron entusiasmados. El primero, Leonardo Díaz, anotó: “Leímos partes del texto cuando nos preparábamos para la confirmación y en el grupo de Pastoral Social de la parroquia. Esto no sucedería hoy.” El segundo, Jorge Quiceno, opinó: “El análisis de nuestra realidad es bastante acertado. Pero el papel aguanta todo. Demasiado poco fue puesto en práctica.” El tercero, Moisés García, expresó con emoción: “El documento muestra cómo podemos reconocer a Jesús en los tiempos actuales. Es un proyecto de vida.”

Todavía hay testigos de Puebla que siguen llevando el fuego dentro de sí hasta el día de hoy. Alejandro Londoño es uno de los personajes destacados de la pastoral juvenil en Colombia. El jesuita, hoy de 77 años, recuerda qué significó para él la Conferencia celebrada en 1979 en esa ciudad mexicana:

Los ecos (de Puebla) nos llegan desde 1976. Lo menciono para recordar la intensidad con que viví este evento y muchas lecciones que aprendí. Hoy muchos católicos ignoran qué es Puebla. A lo más, saben que se trata de un documento. En realidad todo fue un acontecimiento de gracia para la Iglesia latinoamericana. En 1968, la II Conferencia, en Medellín, abordó la realidad social y religiosa con intuiciones proféticas. [...]. La III Conferencia estuvo preparada, en la mayoría de los países latinoamericanos, por un intenso trabajo de asambleas de reflexión sobre los problemas sociales y pastorales.¹

En la ciudad colombiana de Medellín, sede de la II Conferencia del Episcopado, los obispos habían interpretado las decisiones del Concilio Vaticano II (1962-1965) con un enfoque latinoamericano. En Puebla, la irrupción de Medellín fue analizada por primera vez. El *Documento final* es el legado oficial

¹ Londoño, *Caminos y senderos*, 114.

de la III Conferencia, al cual conviene ver en el contexto de los acontecimientos anteriores y posteriores a dicha reunión.

La teología de la liberación era el punto de referencia teológico para el “acontecimiento de gracia” de Puebla. Pero al principio no estaba claro si Puebla se iba a interpretar mayoritariamente como un hecho positivo, pues inicialmente representaba un cambio de enfoque. Se consideraba el tema *comunidad y participación* un revés, porque reemplazó al tema *liberación*.

LA MISIÓN COMO EVANGELIZACIÓN LIBERADORA

Evangelii nuntiandi. Mensaje de liberación

El Concilio Vaticano II se había alejado de la misión colonialista, entendida en un sentido *territorial y cultural*, y la redefinió a nivel de *contenidos*. Medellín, a su vez, amplió el concepto de la misión desde la realidad social y económica de la pobreza y la represión, refiriéndose a las personas pobres del llamado Sur de la Tierra, cuya vida se encuentra amenazada de formas múltiples ante una aterradora injusticia. Sin embargo, no se escucha el grito con el que piden justicia (ver *Documento de Medellín, DM, 1, I.1; 14, I.2*). Desde la perspectiva cristiana, la pobreza y la represión contradicen la voluntad salvadora de Dios. Cristianos y cristianas sólo cumplen con la voluntad salvadora de Dios si se comprometen con la liberación integral y la promoción del ser humano (ver *DM 1, II.3*).

Estos son puntos de partida claves para la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi, EN*, de Pablo VI, publicada en 1975. Ella introduce la evangelización en el vocabulario de la enseñanza como nuevo término de la teología de la misión.² La evangelización forma parte de la identidad de la Iglesia: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda” (*EN 14*). Para Ottmar Fuchs, este es el punto clave del texto:

La identidad de la Iglesia se define fundamentalmente en un *proceso de contenidos*, que a su vez necesita unas formas de comunicación determinadas y concretas basadas en un encuentro igualitario y el reconocimiento mutuo de los seres humanos así como la libertad e igualdad de sus carismas.³

² Cfr. Collet, “Zum Missionsverständnis der römisch-katholischen Kirche”, 140-143.

³ Fuchs, “Evangelisierung: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt”, 21.

La exhortación abre nuevas perspectivas, ya que la Iglesia Católica reconoce que necesita cambiar de rumbo y se muestra abierta a recibir impulsos de las “iglesias particulares” del tercer mundo, como se solía decir por entonces.

Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma. Comunidad de creyentes, comunidad de esperanza vivida y comunicada, comunidad de amor fraterno, tiene necesidad de escuchar sin cesar lo que debe creer, las razones para esperar, el mandamiento nuevo del amor. (EN 15)

Por eso, la autoevangelización es como “una conversión y una renovación constante, para evangelizar al mundo de manera creíble” (ibid.). De esta manera, la autoevangelización es el primer acto en el camino de la evangelización de la Iglesia. El objetivo de la evangelización es la renovación de la humanidad, y con ello, la transformación del mundo. La Iglesia está al servicio de la evangelización.

[La] Iglesia evangeliza cuando por la sola fuerza divina del mensaje que proclama (Rm 1,16; 1Co 1,18; 2,4) trata de convertir, al mismo tiempo, la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos. (EN 18)

La evangelización no sólo es una actividad puramente sobrenatural. También se refiere a la vida concreta de los seres humanos, aquí y ahora. Con EN 19 queda claro que no se limita al primer anuncio ni a determinadas regiones geográficas:

Para la Iglesia no sólo se trata de alcanzar regiones cada vez más amplias o grupos étnicos cada vez mayores a través de la predicación del Evangelio, sino que se trata de conseguir que, gracias a la fuerza del mismo, cambien los criterios de razonamiento, los valores determinantes, los intereses, las formas de pensar habituales, las fuentes de inspiración y los modelos de vida de la humanidad que vayan en contra de la palabra de Dios y que son contrarios al plan de salvación.

En esta exhortación apostólica, Pablo VI se da cuenta del momento de la fractura entre el Evangelio y las culturas en Europa. A través del análisis de la crisis de la evangelización en Europa, el Papa percibe algo más general: la Iglesia tiene la misión de evangelizar las culturas. Por eso dice: “De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vista a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Éstas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva” (EN 20).

La esencia de este párrafo es la comprensión de que el Evangelio se puede realizar en culturas distintas. Por tanto, es necesario reconocer las distintas formas, culturalmente marcadas, de ser cristiano y cristiana.

La Iglesia tiene la misión de ofrecer un “mensaje de liberación” que abarque toda la vida y que se dirija tanto al individuo como a la sociedad (ver EN 29). El compromiso político y social forma parte de la evangelización. Es parte de una “liberación integral” cuyo concepto se debe principalmente a las intervenciones de numerosos obispos de todos los continentes, sobre todo provenientes del tercer mundo, durante la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos (1974):

La Iglesia –repiten los obispos– tiene el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización. (EN 30)

EN PUEBLA SE ALUDE TRES VECES A ESTE TEXTO (CFR. DP 26, 1141, 1155)

La violencia de los años 70

En América Latina se establecieron durante los años 70 varias dictaduras abiertas (en Brasil, Argentina, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Chile, Santo Domingo, Haití, Guatemala, Honduras, El Salvador y Nicaragua) como consecuencia de que la situación social y económica de las masas, ya empobrecidas, empeoró aún más. En otros países, como Colombia, la persecución, la tortura y los asesinatos estuvieron relacionados con gobiernos democráticamente legitimados.

Modelos de economía capitalistas fueron impuestos a la fuerza, con la represión hacia dentro y la apertura de la economía hacia fuera. En especial, en Estados Unidos, nacieron instituciones como el Departamento Teológico del *American Enterprise Institute*, cuya tarea consistía en reprimir los movimientos basados en la teología de la liberación.⁴

Entre las asambleas de Medellín y Puebla murieron numerosos sacerdotes, monjas y catequistas en razón de su compromiso con la nueva forma de ser cristiano o cristiana, y de su forma de ser Iglesia, a menudo, en comunidades de base. Entre estos hombres y mujeres recordemos dos casos hasta hoy emblemáticos:

El primero es el obispo Gerardo Valencia Cano, misionero de Yarumal, obispo de Buenaventura (Colombia), quien pereció el 21 de enero de 1972 en un accidente de avión cuyas circunstancias nunca se aclararon. Desde los

⁴ Esta tarea represiva fue expresada en el Informe Rockefeller, por el gobierno de Nixon, y en los papeles de Santa Fe por el gobierno de Reagan.

años 50, Valencia Cano había desarrollado los contenidos y la estructura de una pastoral desde la perspectiva de la población afrocolombiana del Pacífico, que incluía funciones políticas, sociales y económicas. Puebla diría al respecto:

Los últimos diez años han sido violentos en nuestro continente. Pero caminamos seguros de que el Señor sabrá convertir el dolor, la sangre y la muerte que en el camino de la historia van dejando nuestros pueblos y nuestra Iglesia, en semillas de resurrección para América Latina. (DP 266)

El segundo ejemplo es el del arzobispo Oscar Arnulfo Romero de El Salvador, con cuyo asesinato, el 24 de marzo de 1980, cobró más protagonismo la persecución de la nueva forma de ser cristiano o cristiana y de ser Iglesia. Romero había participado en Puebla y había publicado, el 6 de agosto de 1979, una carta pastoral en la que aplicaba las directrices de la III Conferencia, que acababa de concluir. Exigió que la opción por los pobres se convirtiera en pauta para la actuación de la Iglesia en El Salvador: “Una Iglesia que no se une a los pobres para denunciar desde los pobres las injusticias que con ellos se cometen, no es verdadera Iglesia de Jesucristo.” (Homilía del 17 de febrero de 1980)⁵

Tres posiciones anteriores a Puebla

Durante siglos, la Iglesia había practicado un sacramentalismo en el que los contenidos de la fe se quedaban cortos. Esto, porque en la práctica de los sacramentos no había lugar una introducción real a la fe. Debido a esta forma de sacramentalismo, en el que el significado reside en la realización del rito pero no en la comprensión del contenido, la vida religiosa se quedó cada vez más vacía a nivel de contenidos. En la evangelización se trataba de contrarrestar este defecto. Había que dar al pueblo la posibilidad de apropiarse de los contenidos de la fe y de discutir sobre ellos.

La evangelización, según Puebla, se entiende mejor como una renovación, *catequesis para los bautizados* (según DP 413), y menos como *misión ad gentes, a los paganos*. En este sentido, la misión de la Iglesia –según Puebla– consiste en la profundización de la fe cristiana de los ya bautizados y bautizadas en América Latina y el Caribe, un continente *presuntamente* católico

⁵ Romero, “La pobreza de las Bienaventuranzas. Fuerza de verdadera liberación del pueblo. Homilía del 17 del febrero de 1980”, *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/C/800217.htm> (consultado el 6 de agosto de 2009).

desde hace siglos. En este tema de la evangelización, la discusión de Puebla gira alrededor de la pregunta de cómo se deben entender los contenidos de la tarea misionera de la Iglesia.

Sólo en un sentido de reciprocidad por ayuda recibida, la Iglesia latinoamericana está llamada a enviar personal misionero *ad gentes* a otros continentes (ver DP 368s). El contenido de la evangelización parece claro: anunciar el Evangelio a personas que ya lo conocen, pero que no lo viven de verdad. Sin embargo, ¿cuál es el mensaje de Cristo? ¿Cómo ha de funcionar su proclamación? Está claro que el método de la proclamación o propagación también se determina en función del contenido.

1. Los obispos, que apoyaban la teología de la liberación, aspiraban a una evangelización que introdujera en la fe desde la pobreza.⁶ Si los pobres se comprometen con su liberación, realizan el Reino de Dios de forma simbólica e incipiente en la Tierra, conscientes de que llegará plenamente al final de los tiempos. Los pobres le siguen a Jesús en la transformación de las estructuras de injusticia de la sociedad y en la conversión personal. Obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos y laicas no pueden evangelizar si desconocen la situación del pueblo y no comparten su vida cotidiana. La ortodoxia se muestra en el seguimiento a Jesucristo y la teología reflejada en él. La teología refleja que la liberación estructural y personal de los seres humanos se hará posible por la acción conjunta del esfuerzo humano y la gracia divina.

2. Los adversarios de la irrupción de los pobres, en Medellín, organizaron la resistencia en los años 70, encabezados por el obispo colombiano y posterior cardenal de la curia Alfonso López Trujillo. Rechazaron la renovación de la Iglesia derivada de la opción por los pobres. Según ellos, la teología de la liberación permanecía puramente mundana debido a sus fundamentos marxistas, y sacrificaba así la fe cristiana. En vano trataron de conseguir una condena doctrinal de la teología de la liberación a través de unos congresos. Su objetivo era un *verdadero concepto de la liberación*. Afirmaban que la tarea de obispos, sacerdotes y religiosos consistía en transmitir la verdadera fe a través de la evangelización e integrar a la gente en la Iglesia.

⁶ Durante la III Conferencia Episcopal, en Puebla, estos obispos contaron con un grupo de teólogos ubicados cerca del Seminario Palafoxiano, donde se realizaba la Conferencia, que les colaboraba de día y de noche. Al grupo pertenecían, entre otros, Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard y Sergio Torres.

La ortodoxia cristiana se entiende como conocimiento y práctica aplicada. Los pobres mismos no producen –según esos adversarios del nuevo rumbo– ningún tipo de conocimientos teológicamente relevantes. Ellos interpretan las enseñanzas sociales católicas de manera que mantienen las injustas estructuras de poder, la desigualdad económica y la exclusión social de las masas marginadas, de indígenas y afroamericanos. Su actividad se dirige contra el análisis de la realidad en la teología de la liberación, que utiliza criterios marxistas. El empleo de estos criterios –según tales críticas– forzosamente influía en la teología, para provocar la pérdida de la fe cristiana.

3. También hubo una tercera voz que partió de la situación específica de Argentina, más parecida a la de Europa occidental que a la situación de los demás países de América Latina y el Caribe. El país austral había alcanzado un nivel de bienestar donde el enfoque en la pobreza no parecía fácil de entender. Pero Juan Carlos Scannone y Lucio Gera, ambos asociados al nuevo rumbo de Medellín, partieron de los problemas del desbordamiento cultural: los pobres, arraigados en la cultura mestiza crecida desde el siglo XVI (ver *DP* 414), no son capaces de adaptarse a la creciente cultura urbana industrial.

La cultura mestiza y luego la cultura de los indígenas y afroamericanos “comienza desde el siglo XVIII, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia” (*DP* 415). La presión de adaptación es enorme y amenaza la supervivencia de los pueblos (*DP* 416). En la religiosidad popular, los defectos de la catequesis y del sacramentalismo quedan evidentes (ver *DP* 454 y ss.). Con todo, esta perspectiva no carece de sensibilidad para la cuestión social, pero la pobreza se interpreta desde el cambio cultural.

La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarianización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza. (*DP* 417, 457 y ss.)

A través de la evangelización, esta cultura mestiza así como las culturas indígenas y afroamericanas han de ser renovadas. El bando conservador recoge este deseo de los argentinos y desarrolla desde aquí una contraposición a la perspectiva de la evangelización representada por la teología de la liberación: según ellos, la evangelización ha de partir de la cultura cristiana, no de los pobres.

Una cultura cristiana en crisis ha de seguir desarrollándose, y hacerse resistente al racionalismo, al liberalismo y al colectivismo marxista (ver *DP418*). El conflicto entre los distintos grupos ya había sido hecho público por los medios de comunicación antes de la III Conferencia, evidentemente con claras acusaciones contra los teólogos de la liberación. En consecuencia, el trabajo de Puebla discurre entre los polos de la *evangelización liberadora* y la *evangelización de la cultura*.

Cuestionamientos del Papa

El entonces recién elegido papa Juan Pablo II advierte, en su discurso inaugural de Puebla, DI, del peligro de reducir el Evangelio a nivel político, económico y social (ver DI, 1,8). Este discurso es interpretado como una fuerte crítica a la teología de la liberación. El Papa insinúa que en América Latina la teología distingue tanto entre la Iglesia y el Reino de Dios, que la Iglesia ya no tiene nada que ver con el Reino de Dios. Considera que este es el problema ecle-siológico central, patente en la Iglesia del pueblo y las comunidades de base.

La tarea de la Iglesia es anunciar el Reino de Dios (ver *LG 5*), no la realización de programas políticos. Por eso, el Papa apoya que la asamblea siga clarificando “las relaciones e implicaciones [...] entre evangelización y promoción humana o liberación” (DI III, 1). Para él está claro que la “Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio que su misión evangelizadora tiene como parte *indispensable* la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre [...] y que entre evangelización y promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico y de caridad” (DI III, 2).⁷ Al aludir a *EN 9*, exige una “liberación en su sentido integral, profundo, como lo anunció y realizó Jesús” (DI III, 6).

La evangelización liberadora

En el *Documento final*, ambas posiciones aparecen separadas y mezcladas. La cuarta parte del texto (*DP 1128-1293*) está plenamente marcada por el paradigma de la evangelización liberadora. Igual que en Medellín, también en Puebla los obispos definen la identidad de la Iglesia de América Latina como la de una Iglesia que ha de convertirse a los pobres: “Afirmamos la necesidad de con-

⁷ La cursiva es mía.

versión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (DP1134).

Los obispos confirman y desarrollan la opción por los pobres. La opción correspondiente al Evangelio es la base de la evangelización *liberadora e integral*, ya que combina la superación de la injusticia y la explotación de los pobres con la misión cristiana de la proclamación. En ello queda patente la identidad específica de la Iglesia de América Latina, marcada por las circunstancias del tiempo y del lugar.

La tensión entre ambos polos se refleja en las declaraciones fundamentales de Puebla: el sujeto de evangelización, liberación y promoción humana es toda la comunidad cristiana, pero sólo bajo la tutela de los pastores legítimos (DP 474 y 569). La evangelización liberadora sólo es liberadora si los pobres se realizan como *hijos de Dios*: esto ocurre liberándolos *de estructuras injustas y promoviéndolos integralmente* (ver DP 1145).

La liberación integral se refiere tanto a la dimensión terrenal del hombre como a la trascendental (ver DP 475), tanto a la dimensión personal como a la social (ver DP 491-506). La base teológica de esta liberación integral se encuentra en la cristología (ver DP 480-490).⁸ Estas perspectivas se unen también en el siguiente texto:

Así, si no llegamos a la liberación del pecado con todas sus seducciones e idolatrías; si no ayudamos a concretar la liberación que Cristo conquistó en la cruz, mutilamos la liberación de modo irreparable, también la mutilamos si olvidamos el eje de la evangelización liberadora, que es la que transforma al hombre en sujeto de su propio desarrollo, individual y comunitario. (DP 485)

Evangelización liberadora implica que la Iglesia misma ha de dejarse evangelizar por los pobres:

El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios. (DP 1147)

La opción por los pobres tiene una doble consecuencia para la Iglesia: por un lado, "la Iglesia, poco a poco, se ha ido desligando de quienes detentan

⁸ Este texto fue redactado por Alfonso López Trujillo y Dom Helder Camara, es decir, por representantes de ambas líneas.

el poder económico o político, liberándose de dependencias y prescindiendo de privilegios” (DP 623). Por otro lado, tiene que permitir que los pobres (entre los que figuran también los pueblos indígenas) la evangelicen. Los pobres –igual que los jóvenes (DP 1166)– son sujetos de la evangelización. Esto es una novedad. Y a pesar de que hasta en la actualidad persiste una cierta idealización de los pobres, esto no resta fuerza al papel que como sujetos juegan en la transformación de la sociedad.

El ser humano es entendido básicamente “como persona responsable y como sujeto de la historia capaz de participar libremente en las opciones políticas, sindicales, etc., y en la elección de sus gobernantes” (DP 135).

Entre los mejores párrafos figura la diferenciación de las caras de la pobreza en América Latina. En los rostros de niños, jóvenes, indígenas, afroamericanos, de la población rural, de los trabajadores, los subempleados, los desempleados, los grupos marginados y los ancianos, encontramos el rostro doliente de Jesucristo (ver DP 31-39, 1266). No obstante, este párrafo permanece ciego ante la realidad multiétnica y multicultural de América Latina y el Caribe. Indígenas y afroamericanos, “que viven al margen de la sociedad en situaciones inhumanas”, “pueden ser considerados los más pobres entre los pobres” (DP 34; y 365).

El análisis tan sólo reconoce que las minorías étnicas ocupan el lugar más bajo entre las capas sociales. No se hace diferencia alguna entre los indígenas de Amazonia y los pobres de la periferia urbana. En Puebla, todavía no se llegó a la conclusión de que la alteridad posee una importancia fundamental para entender la pobreza. El análisis principalmente económico y la decisión de que el lugar de la Iglesia está del lado de los pobres no han permitido tratar con suficiente seriedad cuestiones como la realidad indígena y afroamericana en tanto factores étnicos.

Reconocimiento de las culturas

Clave de la evangelización, según Puebla, es la necesidad de acoger las culturas de los pueblos⁹: “La Iglesia, pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas” (DP 400).

⁹Según Suess, *Introdução à teologia da missão. Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino*, 147.

Entonces, cualquier evangelización se basa en la posibilidad de que pueda ser transformada la manera de proclamar el Evangelio, gracias a la cultura de los otros.

Por tanto, la evangelización es una práctica del diálogo intercultural con el objeto de la liberación integral. Para que las personas pertenecientes a otra cultura puedan aceptar el Evangelio deben ser capaces de entenderlo en el marco de su propio código cultural. El Evangelio es comunicado con un nuevo lenguaje simbólico, en una misión universal que comprende muchos lenguajes nuevos. Puebla dice al respecto:

Por una parte, en efecto, la fe transmitida por la Iglesia es vivida a partir de una cultura presupuesta, esto es, por creyentes “vinculados profundamente a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas” (cfr. *EN 20*). Por otra parte, permanece válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por san Ireneo: “Lo que no es asumido no es redimido.” (*DP 400*)

Se admite que “la fe transmitida por la Iglesia es vivida a partir de una cultura presupuesta (*DP 400*). O sea, ¡la evangelización siempre llega al encuentro cargada de una cultura! La misión parte de la tradición europea-occidental del cristianismo. En esta tradición, o mejor dicho concepción, se supone que la Iglesia ya no puede aprender cosas nuevas a nivel de contenidos. El hecho de que no se analice esta concepción como problema indica que se carece de conciencia.

Como norma para la evangelización se considera aquella cultura que la Iglesia aporta en la persona de los misioneros y las misioneras. Gracias a su anuncio de Cristo y la presencia del espíritu de Cristo, las culturas son purificadas de sus antivalores (ver *DP 405*). La Iglesia sólo quiere aceptar aquellos valores culturales de los otros, que al mismo tiempo representan valores específicamente cristianos (según *DP 402*). Por eso, también se relativiza el anterior reconocimiento de las “semillas de la Palabra” existentes en las culturas:

Las culturas no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y de fortalecimiento de dichos valores; una contribución al crecimiento de los “gérmenes del Verbo” presentes en las culturas. (*DP 401*)

Esto es válido especialmente para las culturas indígenas y afroamericanas (ver *DP 451*). El enfoque pneumatológico, que supone la presencia del Espíritu en las culturas indígenas del pasado y del presente, procede de un modo menos relativizador:

El Espíritu que llenó el orbe de la tierra abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombinas; él mismo les ayudó a recibir el Evangelio; él sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la historia del continente. (DP 201)

El objetivo de la evangelización es el “Reino de Jesucristo”. Sin embargo, no se dice cómo es concretamente. En la evangelización, la Iglesia debe adaptarse “realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta” (DP 404). No se dice qué cambios se producen en la Iglesia gracias a la aceptación de las culturas locales. El tema se deja de lado, pero el camino de la cristología de encarnación y la participación laica en la misión culturalmente marcada de la Iglesia, sobre el terreno, al menos hacen pensable la necesidad de una evangelización inculturada o sensible a la interculturalidad.¹⁰ A nivel de contenidos, el tema sólo se aborda en 1992, durante la IV Conferencia General del Episcopado celebrada en Santo Domingo (ver *Documento de Santo Domingo*, SD 228-286).

Apuesta ecuménica

Puebla apuesta por fomentar el diálogo ecuménico. Se reconocen los ya existentes esfuerzos en la oración conjunta, en el estudio de la Biblia y en el compromiso con la promoción humana, la protección de los derechos humanos y la construcción de justicia y paz (DP 1107, 1119). Se critica la todavía existente desconfianza frente a los contactos ecuménicos, además del proselitismo y las teologías que socavan la solidaridad (ver DP 1108, 1121).

La Iglesia Católica ha de comprometerse en el diálogo con una identidad propia: por un lado, se pide que sea más modesta y más autocrítica en tal diálogo (ver DP 1118); por otro, debe preservar la jerarquía de las verdades para no perder la identidad propia (ver DP 1120).

Conservación de una cultura cristiana

En la sección sobre la “Evangelización de la cultura” (ver DP 385-469), se encuentra –como ya se dijo– el concepto tradicional de la misión, que es apto para una aplicación a la realidad multicultural de América Latina. Los obispos,

¹⁰Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*.

aunque en otro párrafo del texto hablan de culturas, parten de la premisa de que existe *una* cultura latinoamericana: “Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina” (DP 397; y 62).

En la primera época, del siglo XVI al XVII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social. (DP 412)

El “sustrato católico” es la base sólida sólida, el centro de una cultura cristiana hegemónica, del cual las otras culturas, diversas en múltiples aspectos, no son más que derivaciones. El concepto de una sola “cultura latinoamericana”, sin embargo, no corresponde a la particularidad cultural y la pluralidad de América Latina y el Caribe. El obispo de la diócesis de Xingu, en la amazonia de Brasil, Erwin Kräutler, critica el concepto de cultura en el que se basa el tema de la evangelización en Puebla:

Parece que todavía se trata de imponer a otras culturas el modelo de la fe que se ha desarrollado en el mundo hispano-portugués. Refiriéndose a *Evangelii nuntiandi*, la propuesta de Puebla es: evangelización de la cultura de un pueblo, es decir, penetrar a la profundidad, hasta las raíces.¹¹

El crecimiento se alcanza exclusivamente a través del abono aportado desde fuera y desde arriba. Pese a los méritos de Puebla en la opción por los pobres y las comunidades de base, Kräutler no observa ningún progreso en cuanto a la pregunta de la inculturación:

De hecho, en esta Conferencia los obispos no lograron deshacerse de los prejuicios surgidos a lo largo de la historia contra la cultura y religión de estos (indígenas, M.B.); al contrario, trataron de justificarlos y en parte los profundizaron.¹²

La tarea de la evangelización no sólo se entiende de manera diferente dependiendo de la perspectiva del análisis –económico o crítica a la cultura dominante–, sino también dependiendo del concepto de identidad cultural de la fe cristiana: ¿Las normas se derivan de su forma europea occidental o

¹¹ Kräutler, *Ist unsere Kirche katholisch? Zur Frage der Inkulturation in Lateinamerika nach Vaticanum II, Medellín, Puebla und Santo Domingo*, 67.

¹² *Ibid.*

hay un lugar para otras formas que dependen de las distintas premisas culturales? ¿Es legítimo que, al partir de estas formas culturales distintas, los pobres y los otros desarrollen una identidad propia de la fe cristiana y la utilicen como base de la evangelización?

En Puebla, los representantes de la *liberación integral* van rumbo a un verdadero reconocimiento de las culturas y religiones indígenas y afroamericanas. El camino a la inculturación y al diálogo intercultural en la Iglesia, sin embargo, era largo y sigue siéndolo. Según Sergio Torres, el conflicto entre ambas posiciones –durante la Conferencia– ha contribuido a la obstrucción de un estudio más profundo de la cuestión de la diversidad cultural.¹³

Después de los comienzos de los años 60 y la consolidación entre los años 70 y 80, la resistencia teológicamente reflexionada y relevante para la Iglesia contra la práctica misionera eurocentrista y colonialista sigue siendo un tema reservado a los expertos, algunos obispos y representantes de la antropología, la etnología, la sociología y la teología.

Interrupción forzada

El conflicto sobre la interpretación del *Documento de Puebla* lo decidió a su favor la línea de la *evangelización liberadora*. Fueron fortalecidos aquellos que se comprometieron con la liberación en la pastoral y en la teología. En especial, desde la vida religiosa surgieron a partir de Medellín y Puebla aportes muy importantes, comprometida con la evangelización liberadora.¹⁴

Los movimientos sociales acogieron de forma positiva la toma de posición de la Iglesia en favor de los pobres y la liberación. Pero la resistencia institucional dentro de la Iglesia y debilidades existentes en los conceptos propios impidieron un impacto aún mayor de los resultados de la III Conferencia. Para evitar una recepción idealista de Puebla, citaremos tanto las estructuras de poder en las cuales hubo que aplicar los resultados como las debilidades conceptuales del *Documento*, y –con ello– de la teología de la liberación de los años 70 y 80.

¹³ Entrevista del autor con Sergio Torres (Chile), el 26 de enero de 2009. Torres era organizador y miembro del grupo de los teólogos de la liberación que asesoraron a obispos en Puebla (ver Nota 8).

¹⁴ Ver Zegarra, “Herederos de una forma de ser. Vida religiosa y latinoamericana y caribeña.”, 605-608.

Encabezados por el colombiano Alfonso López Trujillo como presidente y figura simbólica, los representantes de una línea centralista, basada en un universalismo occidental europeo hegemónico, se hicieron con el poder en el Celam. Su línea teológica correspondía a sus alianzas con las élites económicas, financieras y políticas del continente. Encontraron múltiples apoyos en Juan Pablo II y en la curia del Vaticano. Por las sanciones doctrinales impuestas en sendas instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 1984 y 1986, por la persecución de teólogos destacados como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino, por el control eclesiástico de las facultades teológicas, por el nombramiento de obispos conservadores y el apoyo concedido al Opus Dei y otros movimientos, todos ellos adversarios declarados de la teología de la liberación, el crecimiento de la teología de la liberación fue bloqueado a nivel institucional durante los años siguientes. En los dominios oficiales de la Iglesia –seminarios, universidades y diócesis– el espacio para los nuevos paradigmas se reducía más y más.

Debilidades propias

También las debilidades propias de la teología de la liberación han obstaculizado su emergencia. Lo importante es haber aprendido de estas debilidades propias y seguirlo haciendo. Siguen siendo indiscutibles sus intenciones básicas, como la opción por los pobres¹⁵, el carácter de regalo de la liberación, la prioridad de la práctica frente a la teoría, y la conversión en sujeto de los fieles y las comunidades.

El *análisis económico* ha resultado necesario, pero tomado por sí solo resulta *insuficiente*. Los cambios culturales y tecnológicos, por ejemplo, las nuevas tecnologías de información y la mayor movilidad, influyen en la vida de la gente de forma positiva y negativa. El *mesianismo* en el que se basan las expectativas implícitas¹⁶ –partiendo de la convicción de que el pueblo unido,

¹⁵ En este marco, se entiende la controversia sobre el método de la teología de la liberación y la posición de los pobres dentro del mismo, desencadenada desde 2007 por los hermanos Clodovis y Leonardo Boff.

¹⁶ Ver, por ejemplo, Mo Sung, “Cristianismo de liberación: ¿Fracaso de una utopía?”; Angarita, “Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe”; De Lima, “Con la lengua del despojo: Un diálogo entre epistemología e identidades en América Latina y el Caribe.”

como en Cuba o Nicaragua, alcanzará pronto el cambio social– no correspondía a los procesos reales ni a las estructuras de poder.

En las cabezas dominaba la idea de que la nueva forma de seguir a Jesucristo pronto llevaría a la victoria. La resurrección de Cristo permitió esperar que, por el camino del seguimiento, pronto se superaría el sufrimiento concreto en el aquí y ahora. Pero no se prestaba atención suficiente al camino de la cruz: la sucesión es primero un camino del fracaso, por fidelidad a la *causa*: un mundo nuevo donde reinen la justicia y la paz, donde los seres humanos se vean como parte de la creación, no como sus dueños. Esta humildad había que volver a practicarla, calculando desde el inicio que no lograremos el nuevo mundo en su totalidad desde nuestros propios esfuerzos.

En el caso de algunos teólogos, la esperanza de llegar a una nueva sociedad estaba estrechamente relacionada con el *socialismo de su época*. La esperanza fue sacudida en sus fundamentos por la caída del muro de Berlín; el socialismo tipo soviético se evidenció como poco democrático y económicamente no manejable. Especialmente problemático en Colombia fue el que se unieran los procesos revolucionarios y la *violencia*.

Por un lado, la cuestión de la violencia hay que verla en el contexto mayor de unas sociedades violentas a nivel estructural, y del apoyo de la violencia militar. Pero la aceptación de la violencia por cristianos y cristianas en Colombia ha dado origen a divisiones internas muy fuertes. Por otro lado, la opción de renunciar a la violencia se justificó muy bien desde la perspectiva bíblica teológica.

Posteriormente, la diferenciación entre diversas teologías de la liberación pronto dejó claro que el mayúsculo sujeto de “los pobres” se estaba olvidando de la *diversidad de los sujetos* sociales según la etnia, el género, la generación y la religión. Los procesos de transformación social no parten exclusivamente de los pobres que han logrado concientizarse de su situación. Al contrario, son el resultado de procesos mucho más complejos. No se puede explicar el cambio social sin tener en cuenta diversas subjetividades, constelaciones de poder, formas de producción, desarrollos tecnológicos, intereses opuestos, historias e imágenes.

A nivel metodológico, el *discurso racional* de la teología clásica de la liberación dejaba de lado otros niveles de producción de saber, como la na-

rración, los símbolos y las artes.¹⁷ Últimamente, crecen las dudas acerca del método de la producción de conocimientos.

Parece muy difícil para la generación de los fundadores y para las generaciones siguientes, para hombres como para mujeres, definir el método teológico partiendo de las nuevas posiciones: el diálogo intercultural, el diálogo interreligioso, el arte, la ecología, la cuestión de los géneros.

EJEMPLOS ACTUALES DE EVANGELIZACIÓN LIBERADORA EN COLOMBIA

A pesar de las dificultades, Medellín y Puebla representan importantes impulsos para América Latina. Los impulsos de las dos conferencias posteriores no tuvieron una fuerza comparable. Eso sí, la de Santo Domingo (1992) representa el hecho de que por fin se reconociera la diversidad cultural y étnica dentro de la Iglesia. El efecto de Aparecida (2007) todavía es incierto. Aparecida confirmó la apertura a la diversidad, ampliada por la apertura al diálogo interreligioso.

Siguen hasta hoy las luchas en favor y en contra del reconocimiento de las diversas subjetividades. Siguen marginalizados los esfuerzos por una equidad de género en la Iglesia, que incluye los mismos derechos para hombres y mujeres; por ejemplo, la participación de mujeres en la toma de decisiones.

Para entender lo que Puebla puede significar en el año 2010, primero conviene echar un vistazo a actuales prácticas en Colombia. Tres ejemplos de Bogotá revelan cómo cristianos y cristianas viven hoy su misión, tratando de ser fermento del Reino de Dios en una metrópoli de ocho millones de habitantes, y realizando el compromiso con una sociedad más justa, más tolerante y por eso más pacífica. Aunque los ejemplos tal vez no sean representativos, arrojan luz a la relevancia actual de la evangelización liberadora según Puebla. Nos referimos a las experiencias de Casitas Bíblicas, la Red Teoartística y la educación católica-menonita para la paz.

¹⁷Ver Codina, "El camino teológico de la CLAR", 74

Lectura de la Biblia en comunidades de base. Casitas Bíblicas¹⁸

Alrededor de ochenta adultos y ochenta niños de dos barrios populares del sur de Bogotá están organizados en grupos bíblicos. Al cabo de los años queda patente que las reuniones semanales de estos grupos van cambiando la vida: ahí donde reinan el miedo y el aislamiento, nacen amistades; donde el concreto lo cubre todo, coles y rábanos crecen en los techos de las casas, como símbolo de un mundo mejor; donde el machismo goza de prestigio, hombres y mujeres empiezan a cuestionar las imágenes de roles tradicionales.

Los y las participantes de alguna forma logran que el dinero les alcance para tres comidas simples, ropa, vivienda y colegio para los niños. El gran reto de todos es la supervivencia económica en la ciudad. La injusticia social, una de las raíces de la guerra en el país, se refleja en el barrio: desnutrición, desplazados, consumo de drogas, explotación infantil, falta de acceso al sistema de salud, violencia intrafamiliar, presencia de grupos armados.

Todo arrancó a comienzos de los años 90, cuando unas religiosas y un párroco construyeron una pastoral con base en la Biblia. Formaban grupos que se denominaron *Casitas Bíblicas* porque la Biblia se lee en casa. Los sucesores del párroco tenían poco interés o ningún en ello. No les interesaba tanto la participación de los laicos en los espacios de interpretación de la fe. No obstante, parte de los grupos sobrevivieron y adquirieron cierta independencia. Esta dio origen a una fuerte identidad como laicos y laicas en la Iglesia: es una de las muchas caras de las comunidades de base.

Más que analizar metódicamente, construyen una nueva lógica de forma narrativa. Los grupos se preguntan: ¿Cómo se expresa en este pasaje de la Biblia el hecho de que Dios se comprometa con la vida, especialmente con la vida de los pobres? Las Casitas Bíblicas relacionan el mensaje de la vida con su entorno directo: la familia, el barrio y la naturaleza.

La lectura de la Biblia no es neutral y objetiva si no contiene opciones teológicas y políticas. Éstas pueden costarle a uno la vida. Esto es evangelización liberadora según Puebla; no es *evangelización instantánea* ni *evangelización light*: en el marco de una autonomía creciente, laicos y laicas se comprometen

¹⁸ Existe una sistematización de esta experiencia, elaborada en los años 2002-2003: Dimensión Educativa, *Semillas del Reino. Casitas bíblicas en el sur de Bogotá. Una experiencia de lectura popular de la Biblia*.

con la vida y la conservación de la creación. Su compromiso es precario, aunque se están construyendo nuevas estructuras: a todos les falta el tiempo para comprometerse más; hay un poco de dinero gracias al apoyo internacional; y la organización no gubernamental *Kairós Educativo* ofrece cierto acompañamiento formativo y organizacional.

Durante largo tiempo, los y las participantes de las Casitas Bíblicas creyeron que el trabajo con la Biblia sólo es bueno si de él nace un compromiso con los demás. Pero siempre surge algo que impide un mayor progreso: problemas familiares, un nuevo trabajo o cualquier circunstancia inesperada. Los grupos aprendieron a entenderse a sí mismos de otra manera: más como grupos de autoayuda que como grupos que ayudan a otros.

Aquí los hombres y mujeres encuentran un espacio de intercambio para fortalecer y profundizar su compromiso. En cualquier caso, todos desarrollan actividades en favor de otras personas, bien sea dirigiendo un grupo bíblico infantil, acogiendo a parientes desplazados, etc.

La inicial desilusión por la falta de un compromiso común adicional hacia fuera va cediendo a un nuevo descubrimiento: si la fe cristiana ha de facilitar la vida, tampoco debe sobrecargar. Pero sí debe desafiar. Y qué sorpresa: en 2010 han surgido más grupos y varios temas nuevos. Gente de fuera llega para aprender de las huertas creadas en las azoteas. Se buscan contactos ecuménicos. Los hombres reflexionan sobre cómo pueden sensibilizar a otros hombres del barrio. Los grupos de autoayuda se van abriendo a otros. Su identidad reforzada y una confianza crecida lo hacen posible: "Juntos no trabajamos en contra de algo, sino en favor de algo nuevo."

Fe y arte: La Red Teoartística¹⁹

Los años 70 y 80 están llenos de creatividad artística. El arte, la fe cristiana y la lucha por la liberación de los subyugados, de los pobres, de los obreros, de las mujeres... Una cosa va de la mano de la otra. Los artistas, hombres y mujeres, opusieron la confianza en la fuerza de la gente a las incesantes injusticias y sufrimientos; opusieron la posibilidad de la solidaridad y, a fin de cuentas, la esperanza de un Dios liberador.

¹⁹ Ver el blog de la Red Teoartística, <http://teoartistica01.blogspot.com> (consultado el 23 de febrero de 2010). A partir de mitad de 2010, cfr. <http://www.kaired.org.co>.

En aquel tiempo nació también la misa colombiana, el intento de interpretar el Evangelio desde la situación colombiana. En la canción inicial se dice:

*Caminando juntos podremos llegar
trabajando unidos vamos a triunfar.
Con la frente cansada, pero alegre el corazón,
hoy nos reúne en familia, la campana, alegres son;
pa' celebrar la fiesta de nuestro Hermano mayor;
arar nuestros caminos son su palabra de amor
y con su pan de vida recargarnos de valor.²⁰*

Las canciones de la misa colombiana se siguen cantando hoy en algunas parroquias y comunidades de base. A algunas personas de 50 años, las canciones les siguen llenando el corazón de alegría; a la generación de jóvenes entre 20 y 30 años ya no les dice mucho. La esperanza nutrida por Puebla no se ha cumplido en las parroquias de Bogotá: el trabajo no ha conducido al triunfo esperado. En la pastoral, el trabajo comunitario ha perdido importancia con rapidez.

Existen grupos en los que, sin embargo, se trata sobre todo de los sacramentos y del mantenimiento de la vida parroquial. Allí donde los sacerdotes o religiosas están influidos por la teología de la liberación todavía existen grupos de pastoral social parroquial. Son pocos y son percibidos como actores marginales y marginados.

Poncho Franco, el cantautor que creó la misa colombiana, combina hoy día el transformador “nosotros” de la misa colombiana con el “yo” que ha de determinar su posición de forma individual. Actualmente, participa en la Red Teoartística, nacida en 2004. Aquí se reúnen pintores, poetisas, cantautores, bailarinas y gente de circo. Tratan sobre paz, ecología, identidades culturales y de género, individualidad y formación de comunidades. Estos son temas actuales en Bogotá. Todos saben que para conseguir cambios se necesita perseverancia a largo plazo.

Del mismo modo, los y las artistas se refieren a la trascendencia, o sea, aquello que va más allá del ser humano. Los participantes confían en el regalo del espíritu, de la inspiración, pero en un sentido cosmológico. Poncho sigue

²⁰ Dimensión Educativa, *Misa colombiana. Caminando juntos*, 9. Sobre la historia de los orígenes, ver Franco Arbeláez, “Testimonio acerca del surgimiento de la misa colombiana”, *Kairoscolombia* (2004), <http://listas.colnodo.apc.org/pipermail/kairoscolombia/2008-January/000125.html> (consultado el 6 de agosto de 2009).

cantando las canciones de la misa colombiana en grupos que participaron en este camino de fe, pero en sus canciones nuevas lamenta la contaminación del río cercano por la basura que producen los habitantes de los barrios a la orilla. La fe, el arte y la ecología se funden. Esto es su compromiso con el advenimiento del Reino de Dios en el ahora de la ciudad.

En la Red, Dios, en el lenguaje cristiano, es cosa del individuo. Es obligatoria la referencia a la trascendencia, la esperanza y el amor. Los participantes se cercioran de esta referencia en sus encuentros anuales. Pero no se refieren a la Iglesia, ni a una Iglesia liberadora, ni a una pastoral integral, aunque representan estos contenidos.

Los mayores entre ellos han emigrado, los más jóvenes sólo tuvieron un contacto muy indirecto con la Iglesia de Puebla, si lo tuvieron. Por eso resulta tan difícil sistematizar las experiencias. Estética en lugar de racionalismo. ¿En qué consiste la identidad espiritual, religiosa y cristiana de la Red Teoartística? Ha comenzado un proceso de autoevaluación.

Educación católica-menonita para la paz²¹

Para muchos evangélicos, pentecostales y carismáticos, los católicos no son cristianos. Como explicación dicen que los católicos no viven la fe de forma seria y comprometida, y que –como demuestra la confrontación católica-evangélica de los años 40 y 50 en Colombia– son violentos y adoran las estatuas de los santos en lugar de adorar a Dios.

Sin tener datos exactos, se puede decir –con los que proporciona Beltrán Cely– que el 76,5% de la población en Bogotá se considera católico.²² El 13,4% se reparte –según la misma fuente– entre las iglesias evangélicas, un movimiento creciente pero fragmentado: Iglesias evangélicas históricas, Iglesias pentecostales e Iglesias carismáticas independientes. Además, un porcentaje considerable, pero sin pretensión expansionista, se define como ateo (3%) o agnóstico (4%). Los que no declaran confesión religiosa representan 1,6% del total.²³

²¹ Ver Centro Cristiano para Justicia, Paz y Acción Noviolenta, Justapaz, <http://www.justapaz.org/spip.php?article44> (consultado el 9 de agosto de 2009).

²² Ver la investigación reciente de Beltrán, “Tendencias cuantitativas del proceso de pluralización religiosa en Bogotá” (2008).

²³ Ver *ibid.*, 163f.

Los contactos ecuménicos entre cristianos siguen siendo un tema marginal hasta el día de hoy.

Los menonitas son una histórica Iglesia de paz en la tradición anabautista. Se definen como el ala radical de la reforma del siglo XVI. Ante la violencia general, tratan de mostrar la alternativa que ofrece una vida desde la fe. Su iniciativa por una Escuela de Paz también incluyó a católicos y católicas. En un esfuerzo pionero, ambos lados pusieron en práctica los resultados del diálogo oficial menonita-católico.²⁴

Al principio, en 2005, la escuela ni siquiera prestaba atención al conflicto entre cristianos: el enfoque era la violencia política y cotidiana. Y es que ese año, en Colombia, fueron asesinadas 17.726 personas (cifra oficial).

La Escuela de Paz ofrece formación a gente comprometida de las iglesias y procesos comunitarios en los barrios. El plan de estudios incluye la transformación pacífica de conflictos, el fomento de la conciencia democrática, la gestión de proyectos y la profundización de la identidad cristiana. Desde 2005 han participado doscientas personas. A nivel de contenidos, el paradigma es una paz integral: la fe cristiana, el compromiso con la paz y el desarrollo humano, que forman una unidad inseparable.

En la Escuela de Paz los y las participantes amplían su horizonte, a menudo limitado a las referencias familiares, locales y grupales. Cambian sus esquemas de pensar, aprenden a analizar la situación política y social y a evaluar mejor su propia situación. Personas de distintos grupos son capacitadas para colaborar a partir del diálogo y de la tolerancia, para asumir responsabilidades a nivel local en la Iglesia y la sociedad. Se convierten en sujetos de su propio desarrollo.

Los grupos son sorprendentemente mixtos en cuanto a las confesiones, y dos tercios de los integrantes son mujeres: católicas, menonitas, presbiterianas, pentecostales y carismáticas. Al principio, la diversidad de confesiones suscitó miedos en las instituciones implicadas y en los participantes. La confianza necesaria para la colaboración nació poco a poco, gracias al palpable fondo cristiano, pese a las perspectivas distintas.

El factor decisivo fue que el hecho de que los participantes y los docentes pudieran mostrar y aportar su propia identidad confesional. Se necesitaba

²⁴Ver Diálogo Internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita, "Llamados a trabajar juntos por la Paz. Informe del Diálogo Internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita, 1998-2003".

aproximadamente un año para desarrollar una actitud abierta y de apreciación frente a los y las integrantes de otras iglesias. Hasta entonces, nadie había buscado el espíritu de Dios en los otros. El reconocimiento de los otros se produjo al descubrir su productiva aportación para la paz y al darse cuenta de que también la fe de ellos y ellas se alimentan de la Biblia y de la teología.

DESAFÍOS ACTUALES DE LA MISIÓN CRISTIANA

71

Vida en peligro

En el nuevo milenio, el capitalismo neoliberal globalizado ha sufrido un evidente resquebrajamiento que se evidencia en múltiples crisis: financiera, alimenticia, energética, del medio ambiente, de la sociedad. La Conferencia Episcopal de Aparecida ha analizado este hecho exhaustivamente (*Documento de Aparecida, DA, 33-97*).

Ya que la injusticia y la exclusión siguen existiendo, como consecuencia del egoísmo humano, sigue vigente la misión de los cristianos y las cristianas para lograr la liberación de los pobres y el reconocimiento de los que son distintos. La experiencia de que la actuación humana en favor de la liberación sólo es posible de forma fragmentaria, debido a las condiciones contingentes, no es una razón para la resignación. Cada uno tiene que contestarse a sí mismo por el sentido de las acciones solidarias.

Para los cristianos y cristianas, es constitutivo sentirse aceptados por Dios. Esta experiencia de ser aceptados y reconocidos por él, una experiencia existente pese a toda limitación, libera para percibir la realidad hasta los abismos del sufrimiento y el fracaso, y para enfrentarse a ella. Cristianos y cristianas participan, como parte de la familia humana, en la búsqueda de vida para todos y todas.

La transformación y la esperanza actualmente no parten tanto de proyectos macroestructurales, sino de procesos regionales y locales. Esto da origen a un número incontrolable de formas y contenidos que adopta la resistencia contra la muerte o, en otras palabras, el compromiso con la vida. Las alternativas, igual que los análisis, sólo pueden ser múltiples y diversas. Por consiguiente, la misión es igualmente diversa. El problema reside en la fragmentación, que apenas permite una comunicación más allá de los distintos campos de trabajo.

La coyuntura al final de la primera década del nuevo milenio podría fortalecer a la Iglesia liberadora de América Latina, y con ello, fortalecer los intereses de los diferentes sujetos empobrecidos y excluidos en su anhelo de justicia, democracia y paz, y apurar la conclusión de que el Estado tiene funciones reguladoras sociales en favor de los empobrecidos y excluidas, y de que los destinos de los países no deben estar a merced de unos pocos poderosos o de empresas transnacionales, sino deben depender de la búsqueda del bien común.

Iglesia Católica en América Latina

La opción por los pobres representa el gran reto para la misión de la Iglesia. El *Documento final* de la V Conferencia en Aparecida (2007) dice que la Iglesia, como discípula de Cristo, “asume la causa de los pobres” (DA 94), se convierte en “Iglesia samaritana” (DA 26) y en “casa de los pobres” (DA 8, 524, cfr. 533).²⁵ Y señala: “La misión evangelizadora no puede ir separada de la solidaridad con los pobres y su promoción integral” (DA 545). Esta misión evangelizadora se basa en la cristología, como explica el papa Benedicto XVI en su discurso inaugural:

La fe nos libera del aislamiento del yo, porque nos lleva a la comunión: el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás. En este sentido, la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cfr. 2Co 8,9). (Benedicto XVI, Discurso Inaugural, No. 3)

La opción por los pobres no exige menos que la conversión de la Iglesia. Al elegir este camino del seguimiento de Jesús, la Iglesia entraría en conflicto con aquellos que causan pobreza y exclusión. Se empobrecería de forma automática y perdería poder porque perdería el apoyo de los sistemas reinantes. Sin embargo, podría ganar credibilidad en el camino del seguimiento, que está cargado de conflictos que se agudizan pues sólo unos pocos quieren optar por él.

La opción por los pobres no ha llegado a la estructura de la Iglesia. Se niega la transformación desde el sujeto y la participación. No poner en práctica

²⁵ Ver Muñoz, “La opción por los pobres como expresión de la autenticidad de la misión”.

de la opción por los pobres fue lamentado en Puebla y recientemente en Aparecida (ver *DA* 100, 524). Los obispos ven que las decisiones de Medellín no se aplican o que se malinterpretan en distintos sentidos (ver *DP* 1139, 1140).

En el tema de la misión y la evangelización, los obispos confrontan en Puebla su propia Iglesia con su limitación, obcecación y condición pecaminosa. En este sentido, hay que leer el *Documento* como parte de la historia de un proceso que perdura hasta hoy. Puebla misma sólo es el punto de cristalización de procesos anteriores y posteriores. La IV Conferencia en Santo Domingo y la V Conferencia en Aparecida han escrito la continuación del *Documento*.

En Aparecida, los obispos proclamaron una misión continental. En vista de la proclamación de esta misión continental, 28 años después de Puebla, se impone la pregunta: ¿Qué ha salido mal en Puebla para que Aparecida tuviera que hacer un llamado para una misión continental? La propuesta del cardenal Hummes, iniciador de la misión continental, retoma el concepto de Medellín y de Puebla sobre la integralidad de la misión:

No se puede separar la evangelización de la promoción humana, de la defensa de la dignidad y de los derechos humanos. El derecho fundamental, sin embargo, es el derecho a la vida, el derecho a vivir dignamente como seres humanos.²⁶

El *Documento final de Aparecida* dice: “La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del continente” (*DA* 362). Y más adelante: “La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera.” (*DA* 370)

Las iniciativas hasta ahora conocidas hacen preguntar si este llamado traerá muchos frutos. José Comblin duda que la presente generación del clero esté preparada para esa inversión de sus tareas: “Va a ser necesario cambiar radicalmente la formación y preparar nuevas generaciones sacerdotales muy diferentes a la actual.”²⁷ Pero la misión no es sólo tarea de los sacerdotes, sino

²⁶ Hummes, “O martírio é o ponto alto da evangelização”, 1ss.

²⁷ Comblin, “El proyecto de Aparecida”, *Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina, SISCAL*, <http://www.sicsal.net/reflexiones/ComblinElproyectedeAparecida.html> (consultado el 6 de agosto de 2009).

de todos y todas. Así dice Aparecida: “Se requiere que los laicos se sientan corresponsables en la formación de los discípulos y en la misión” (DA 202)

En los ejemplos mencionados de Bogotá, el protagonismo misionero está con las laicas y los laicos. Por eso, la pregunta es más amplia: ¿Quiénes son capaces de salir de la comodidad, del estancamiento y de la tibieza? ¿De qué manera pueden salir y acercarse a los pobres del continente? El horizonte absoluto de cualquier conversión pastoral debe ser el Reino de Dios.

FINAL ABIERTO

Hoy, en la relectura del *Documento de Puebla*, 30 años después de su publicación, siguen siendo centrales las preguntas por Dios y por cómo pueden vivir los pobres. Se trata de superar comportamientos y estructuras que tienen un efecto destructor. Los primeros destinatarios de la misión son *los pobres y los otros* en distintos contextos de pobreza y exclusión. Como en Puebla (DP 31-40), los documentos de Santo Domingo (SD 178) y –más recientemente– de Aparecida (DA 407-430) nos muestran la galería de rostros de gente que sufren.

Puebla representa la consolidación y la continuación de un concepto de la misión como liberación integral. En la misión de la Iglesia, la preocupación por la salvación, el ser humano y el mundo no se puede separar. Esto es válido tanto para la misión en América Latina como en otros continentes. Sí: la liberación integral se ha convertido en un criterio teológico universal para la misión. Demuestra su validez como criterio cuando está contextualizada. Los tres ejemplos antes mencionados dan testimonio de esto.

Así, la teología siempre está obligada a seguir reflexionando sobre la *evangelización liberadora*. Son las nuevas amenazas para la vida humana y para la vida en la Tierra las que permean la contextualización de una evangelización liberadora hoy.

Alternativas al capitalismo neoliberal

El capitalismo neoliberal fue muy exitoso a la hora de convertirlo todo en mercancía, incluida la vida. Con la transformación en objeto de cualquier vida, también el ser humano se ha convertido en mercancía a nivel global. Según esta lógica, para los pobres resulta mejor ser explotados que no ser necesitados de ninguna manera. El mercado ha conquistado otros niveles de las relaciones

humanas con nuevas formas de esclavitud, pero también con nuevas tecnologías como la ingeniería genética. La economía se ha convertido en idolatría, porque el bien supremo no es la vida sino las mercancías.

Hay que ofrecer resistencia contra el peligro que corre el ser humano, amenazado en su subjetividad en todos los continentes. Con la actual crisis del sistema se abren espacios para alternativas. La tradición bíblica brinda la posibilidad de defender la dignidad de las personas con su imagen del ser humano.

Diálogo intercultural e interreligioso

¿Cómo pueden los cristianos y las cristianas, siempre arraigados en un contexto concreto, reconocer a los otros y a las otras en su diversidad, para que nazca una liberación verdadera para todos y todas?

La necesidad del *diálogo con personas de otras culturas y religiones* sólo se convirtió en parte de la certeza teológica después de Puebla, cuando creció la conciencia de una pluralidad innegable dentro y fuera de la cristiandad. Aparecida asume el tema (DA 235-239), pero falta mucho para ponerlo en práctica.

Está en juego una identidad que no sólo prescinda de destruir otras identidades, sino que las soporte e incluso sea capaz de verlas como enriquecimiento sin abandonarse a sí misma. Son inevitables la concientización de la propia historia, cargada de culpa, y la construcción de relaciones sostenibles a nivel intercultural e interreligioso.

Mujeres y hombres en favor de la equidad de género

La lucha adelantada por varias décadas contra el patriarcado, posibilitó a las mujeres acceder a nuevos espacios sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos. Ellas siguen siendo víctimas de diferentes formas de violencia basadas en el género o en la sexualidad. No obstante, los movimientos de las mujeres siguen apostando y construyendo una vida diferente, basada en una ética de cuidado. En esta lucha se encuentran con nuevos movimientos de masculinidades que buscan la igualdad y la justicia social.

La recién fundada Red Colombiana de Masculinidades por la Equidad de Género quiere “contribuir a la superación del patriarcado” y requiere profundizar “con varones de todas las edades procesos de configuración de

masculinidades democráticas, equitativas, pacifistas y vinculadas a una ética del cuidado, como compartir estos procesos con las mujeres y las personas transgeneristas”.²⁸

En Puebla se habló de la promoción de la mujer (*DP 847*), Aparecida logró desafiar a la Iglesia por la promoción de la mujer en unos campos de la pastoral (*DP 451-458*), y despertar la conciencia sobre la situación de los hombres (*DA 459-463*), aunque en un tono de deficiencia: todavía hay una gran distancia frente a las perspectivas críticas y más incluyentes de los movimientos de género.

El lugar del ser humano en la creación

La supervivencia de los humanos en la Tierra depende de que no destruya la base de su vida y de las generaciones siguientes. Aunque un poco tarde, a principios del tercer milenio, a raíz del cambio climático provocado por el humano, la gente empieza a comprender (de nuevo) que forma parte de la creación. La conciencia ecológica y una nueva espiritualidad de respeto hacia la naturaleza son parte de la misión cristiana de hoy. En esto, Aparecida también dio testimonio del despertar ecológico en la Iglesia Católica (*DA 470-475*).

Espiritualidad de una misión liberadora hoy

La Iglesia de Puebla ha sido combatida y perseguida por su compromiso transformador con una realidad injusta y excluyente. La sangre de las y los mártires da testimonio de ello. Hoy, el fenómeno predominante no es tanto la persecución, como el desinterés y la incapacidad de sectores de la Iglesia Católica de asumir los retos que plantea una Iglesia profética, a partir de Medellín y de Puebla, que desarrolla una espiritualidad y una teología propiamente latino-americanas.

No obstante, perduran los conflictos sobre la orientación de la misión de la Iglesia. Detrás de ello se ocultan cuestiones de poder: ¿Qué Iglesia queremos? Entre la diversidad de espiritualidades, los conceptos fundamentalistas han cobrado especial fuerza, tanto en la Iglesia Católica como en otras iglesias. Su atractivo reside en el asistencialismo social y en una supuesta liberación de contextos complejos.

²⁸ Red Colombiana de Masculinidades por la Equidad de Género, “Comunicado”.

¿Qué camino toman los y las que siguen en la línea liberadora de Puebla? Quienes optan por los pobres y los otros siguen trabajando. Se continúa de forma contextual. Laicos y laicas, religiosos y religiosas, sacerdotes y obispos no admiten que se les impida elegir caminos nuevos, aunque otros traten de impedirlo con barreras doctrinales y con la estructura eclesial. Algunos están a punto de salirse de la Iglesia. Esto a menudo es doloroso para ellos y ellas, pero obedece a la conciencia de cada cual. De momento, no será posible que ellos y ellas vuelvan a las estructuras oficiales de la Iglesia. La Iglesia Católica pierde más y más la capacidad de reunir también a los cristianos y cristianas que se están distanciando.

Porque se trata, aparte de todos los defectos humanos y teológicos, de opciones personales en relación con el poder. ¿Qué actitud tienes frente a los pobres? ¿Qué actitud tienes frente a los otros y a las otras? ¿Qué actitud tienes frente a la naturaleza? ¿Qué actitud tienes frente a Dios en los pobres y en otros? ¿Qué actitud tienes frente a Dios en la creación? ¿Qué actitud tienes frente a tu propia impotencia si Dios no se te manifiesta en los pobres, en los otros, o en la creación? ¿Qué actitud tienes frente a la conversión de la Iglesia? ¿Qué actitud tienes frente a las alianzas más allá de la Iglesia? ¿Qué camino eliges si el camino de Puebla no está forzosamente pavimentado con éxitos, sino lleno de huecos que te hacen daño en la columna vertebral cuando pasas encima de ellos?

No existe razón para una mitificación nostálgica de Puebla ni para un enaltecimiento del fracaso, porque eso nos llevaría a sacrificar la vida en lugar de salvarla. Al contrario, se demostrará en la *práctica* misionera de hoy si el *Documento* da impulsos para enfrentarse a los retos misioneros de nuestra situación actual. El potencial de salvar vidas sin duda existe. Por eso, se necesitan discípulos y discípulas de Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Angarita Sarmiento, Carlos Enrique. "Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe." *Revista Pasos del Departamento Ecueménico de Investigaciones* 137 (2008): 31-39.
- Beltrán Cely, William Mauricio. "Tendencias cuantitativas del proceso de pluralización religiosa en Bogotá." *Revista Colombiana de Sociología* 32,2 (2009): 157-183.

- Codina, Víctor. "El camino teológico de la CLAR." En *Aportes de la vida religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe. Hacia el futuro: Memorias Congreso CLAR 50 años*, compilado por la CLAR, 71-87, Bogotá: CLAR, 2009.
- Collet, Giancarlo. "Zum Missionsverständnis der römisch-katholischen Kirche." En *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, editado por Christoph Dahling-Sander, Andrea Schultze, Dietrich Werner y Henning Wrogemann, 130-143. Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2003.
- Comblin, José. "El proyecto de Aparecida." *Servicio Internacional Cristiano de Solidaridad con los pueblos de América Latina, SISCAL*, <http://www.siscal.net/reflexiones/ComblinElproyectedeAparecida.html> (consultado el 6 de agosto de 2009).
- Celam. *Documentos de Medellín – Puebla – Santo Domingo*. Bogotá: Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia, 1997.
- _____. *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo, Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2007.
- De Lima Silva, Silvia Regina. "Con la lengua del despojo: Un diálogo entre epistemología e identidades en América Latina y el Caribe." *Revista Pasos del Departamento Ecueménico de Investigaciones* 138 (2008): 23-30.
- Diálogo Internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita. "Llamados a trabajar juntos por la Paz. Informe del Diálogo Internacional entre la Iglesia Católica y el Congreso Mundial Menonita, 1998-2003", <http://www.mwc-cmm.org/es/files/Catho%20Menno/Report%20CathoMenno%20Final%20SP%20-%20PDF.pdf> (consultado el 6 de agosto de 2009).
- Dimensión Educativa, ed. *Misa colombiana. Caminando juntos*. Bogotá: Dimensión Educativa, 1996 (1988).
- _____, ed. *Semillas del Reino. Casitas bíblicas en el sur de Bogotá. Una experiencia de lectura popular de la Biblia*. Bogotá: Dimensión Educativa, 2004.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya-Yala, 2007.

- Franco Arbeláez, Alfonso. "Testimonio acerca del surgimiento de la misa colombiana." *Kairoscolombia* (2004), <http://listas.colnodo.apc.org/pipermail/kairoscolombia/2008-January/000125.html> (consultado el 6 de agosto de 2009).
- Fuchs, Ottmar. "Evangelisierung: Prinzip der Hoffnung für Christ und Kirche in der Welt." *Diakonia: Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 18 (1987): 19-27.
- Hummes, Claudio. "O martírio é o ponto alto da evangelização." Transcripción de la homilía en la misa celebrada en el marco de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en Aparecida, el 26 de mayo de 2007. 2 pp.
- Juan Paulo II. "Discurso inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México, 28 de enero de 1979." En *Documentos de Medellín – Puebla – Santo Domingo*, editado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, 15-32. Bogotá: Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia, 1997.
- Kräutler, Erwin. "Ist unsere Kirche katholisch? Zur Frage der Inkulturation in Lateinamerika nach Vaticanum II, Medellín, Puebla und Santo Domingo." En *Jahresbericht Studienjahr 1993/94*, editado por Hochschule Luzern, 62-70. Luzern (Suiza): Rektorat der Hochschule, 1994.
- Londoño, Alejandro. *Caminos y senderos. Experiencias pastorales*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Mo Sung, Jung. "Cristianismo de liberación: ¿Fracaso de una utopía?" *Revista Pasos del Departamento Ecueménico de Investigaciones* 130 (2007): 1-14.
- Muñoz, Ronaldo. "La opción por los pobres como expresión de la autenticidad de la misión." En *La misión en cuestión. Aportes a la luz de Aparecida*, compilado por Amerindia, 83-96. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Amerindia-San Pablo, 2009.
- Paulo VI. "*Evangelii nuntiandi*. Exhortación apostólica de su santidad al Episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo, 8 de diciembre de 1975." *Vatican*, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html (consultado el 6 de agosto de 2009).

Red Colombiana de Masculinidades por la Equidad de Género. "Comunicado: Surge la Red Colombiana de Masculinidades por la Equidad de Género." Bogotá, 6 de febrero de 2010. *Campaña del Lazo Blanco*, http://www.lazo blanco.org/index.php?option=com_content&view=article&id=100:surge-la-red-colombiana-de-masculinidades-por-la-equidad-de-genero&catid=56:noticias&Itemid=16 (consultado en marzo de 2010).

Romero, Oscar Arnulfo. "La pobreza de las Bienaventuranzas. Fuerza de verdadera liberación del pueblo. Homilía del 17 del febrero de 1980." *Servicios Koinonia*, <http://www.servicioskoinonia.org/romero/homilias/C/800217.htm> (consultado el 6 de agosto de 2009).

Suess, Paulo. *Introdução à teologia da missão. Convocar e enviar: servos e testemunhas do Reino*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

Zegarra, Guido, "Herederos de una forma de ser. Vida religiosa y latinoamericana y caribeña." En *Aportes de la vida religiosa a la teología latinoamericana y del Caribe. Hacia el futuro: Memorias Congreso CLAR 50 años*, compilado por la CLAR, 604-620, Bogotá: CLAR, 2009.