

El proceso de autocomprensión misionera de la Iglesia en América Latina: Desarrollo de una eclesiología ambiental en clave misionera

The process of missionary self-understanding of the Church in Latin America: Development of an environmental ecclesiology in Missionary key

Rafael Luciani

Universidad Católica Andrés Bello, Caracas - Venezuela

Resumen

El presente artículo explora la vía genético-inductiva que sirve de base a la eclesiología latinoamericana. Es un proceso que, partiendo de lo ambiental y vivido, se tematiza mediante una serie de prácticas y acontecimientos que contribuyen a gestar una vocación eclesial en clave misionera y en permanente estado de misión. La superación de la clásica noción de misiones permite abrirse a la comprensión de la *misionariedad* de toda la Iglesia y de todos los sujetos eclesiales. Se analiza la recepción de la perspectiva propuesta en *Ad gentes* en conexión con el surgimiento del método teológico y pastoral latinoamericano, y la formación de las comunidades eclesiales de base. Iremos examinando las circunstancias y situaciones que conducen a la tematización posterior de la autocomprensión de la Iglesia a partir de su carácter *misionero*, esto es, de la misión como realidad paradigmática y programática que define al ser eclesial en su totalidad. Es toda una experiencia que supuso una novedosa recepción del Concilio Vaticano II y su profundización en el actual pontificado de Francisco.

Palabras-clave

Misión.
Misionariedad.
Evangelización.
Iglesia.
Iglesia local.
América
Latina.
Pueblo de Dios.

Abstract

This article explores the genetic-inductive path that served as the basis for Latin American Ecclesiology. It is a process that, starting from environmental and lived experiences, was then thematized through a series of practices and events that contribute to developing ecclesial vocation in a missionary key, that is, a Church in a permanent state of mission. The understanding of the missionary nature of the whole Church and of all ecclesial subjects, will permit the Latin American Church to overcome the classic and pre-conciliar notion of missions. We can now acknowledge that the Latin American reception of *Ad Gentes* cannot be detached from the emergence of a theological and pastoral method, and the formation of base ecclesial communities in the region before the Council. Therefore, we will examine the circumstances and situations that lead to the subsequent thematization of the Church's self-understanding based on its missionary character, that is, of *mission* as a paradigmatic and programmatic reality that defines the ecclesial being in its entirety. It was quite an experience that supposed a novel reception of the Second Vatican Council and opens the path to its deepening in the current pontificate of Francis.

Keywords

Mission.
Missionary.
Evangelization.
Church.
Local Church.
Latin America.
People of God.

Introducción

En América Latina, la Iglesia fue gestando su identidad y misión a partir de un proceso de auto-comprensión eclesial que se dio por la vía ambiental y vivida, y de un modo genético-inductivo. Podemos hablar de la existencia de una primera eclesialidad vivida que luego será tematizada y que no siempre aparece en los manuales de estudio. Este proceso que llamamos *eclesiogénesis*, y que desarrollamos en este artículo, fue generando un nuevo modo eclesial de proceder que se expresará a través de la creación de pequeñas comunidades eclesiales y de la formulación de un método teológico-pastoral propio. A lo largo de las cuatro secciones de este artículo veremos cómo esta primera eclesialidad, de carácter ambiental y vivida, es la base para comprender y desarrollar la eclesiología latinoamericana. Esto mismo se puede apreciar en el magisterio de Francisco. Su recepción de *Ad Gentes* (AG 2.6) y *Aparecida* (Dap 347) le permite sostener que “la Iglesia es misionera por naturaleza” (EG 129) y “la salida misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia” (EG 15). La misión no es, pues, una mera actividad de la Iglesia, sino que constituye su esencia y realización. En América Latina el paso

hermenéutico de las "misiones" a la "misión" constituyó la vía para la auto-comprensión de su conciencia eclesial “desde dentro hacia afuera” y “desde abajo hacia arriba”.

De las misiones de la Iglesia a la misión de todo el Pueblo de Dios

De la propagación de la fe al problema misionero

Hasta mediados del siglo XX, la Iglesia en América Latina sigue la línea de la eclesiología tradicional que pone el énfasis en lo jurídico y doctrinario. La actividad misionera o *misiones* se limitaba a las llamadas tierras de misión, que eran territorios sujetos jurídicamente a la *Congregación de Propaganda Fide*. Roma encargaba las misiones a las congregaciones religiosas o institutos misioneros con el fin de cristianizar a los pueblos paganos e implantar esta fe¹. En este contexto no se utilizaba la palabra evangelización, sino otras como *missio*, *propagatio fidei* y *predicatio evangelica*². Sin embargo, una serie de prácticas y acontecimientos van contribuyendo a gestar una identidad eclesial en clave misionera que permite dar el paso de la clásica noción de misiones a la de *misionariedad* de toda la Iglesia.

El primer hecho que da inicio a la formación de una identidad eclesial continental es el *Concilio Plenario Latinoamericano*, celebrado entre el 28 de mayo y el 9 de julio de 1899. En la audiencia para los obispos de la región realizada el 10 de julio, León XIII aconseja consagrarse a los seminarios, porque el clero debía ser el principal sujeto de la transmisión de la fe. Sobre esta base, el Concilio propondrá renovar la Iglesia latinoamericana³ con fundamento en la administración de los sacramentos, el culto divino, la predicación y el catecismo. El tema de las misiones aparecerá en la sexta

¹ Cf. BERNARDI, B. “Missioni”. En GAROFALO, Salvatore; FEDERICI, Tomasso (eds.). *Dizionario del Concilio Vaticano Ecumenico Vaticano Secondo*. Roma, 1969, p. 1.416ss.

² Cf. LÓPEZ-GAY, J. “Evolución histórica del concepto de Evangelización”. En DHAVAMONY, Mariasusai. *Documenta Missionalia* 9, Pontificia Universidad Gregoriana. Roma 1975, p. 161-190.

³ Cf. *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX*, Typis vaticanis. Romae, 1906, Decreto n. 605.

Congregación general del 5 de junio del Concilio Plenario, para exhortar a los misioneros a “que no quede uno solo de nuestros aborígenes que no disfrute de la luz de la verdad y de la civilización cristiana”⁴. Es un contexto en el que las misiones tienen como fin instaurar la civilización cristiana.

Un segundo acontecimiento importante es la convocatoria de Pío XII para realizar la *Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, que se desarrolla en Río de Janeiro del 25 de julio al 4 de agosto de 1955. En su Carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, el Papa invita a los obispos asistentes a pensar en “nuevas formas y nuevos métodos de apostolado que, aún dentro de la fidelidad a la tradición eclesiástica, respondan mejor a las exigencias de los tiempos y aprovechen los medios del progreso moderno”⁵. Es un estado de las cosas en el cual el clero sigue siendo considerado como el sujeto eclesial principal para la transmisión de la fe⁶.

Es el cardenal Adeodato Giovanni Piazza, designado por el Papa para presidir la Conferencia de Río, quien dará un paso significativo al emplear, por vez primera en el ámbito católico, la noción de *evangelización* refiriéndose con ella al “problema misionero” en “tierras de misión”⁷. Piazza señala que, hasta entonces, estas tierras son responsabilidad particular de los institutos misioneros y las congregaciones religiosas, y advierte que es hora de construir Iglesias locales con clero y estructuras propias, ya que “evangelizar es la misión específica de la Iglesia (...) adaptable a las condiciones mudables y a las exigencias de los tiempos”⁸. Aunque el cardenal plantea una visión menos doctrinaria, el vocablo evangelización seguirá aludiendo en su discurso a las misiones *entre los infieles*, a saber, los indígenas⁹. El reconocimiento de la necesidad de construir Iglesias locales, no obstante, implica un avance teológico valioso en camino hacia una eclesiología emergente que será la base

⁴ *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX*, Typis vaticanis, Romae 1906, Decreto n. 766.

⁵ Pío XII, Carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, 29 de junio de 1955.

⁶ Pío XII, Carta apostólica *Ad Ecclesiam Christi*, 29 de junio de 1955.

⁷ Cf. PIAZZA, A. G. “El problema de la Evangelización”. *Discurso pronunciado pelo Exmo. Sr. Cardeal Adeodato Piazza no encerramento da Conferencia Geral do Episcopado Latino Americano no dia 30 de julio de 1955*, *Monitor ecclesiasticus* 81, 1956, p. 13-26.

⁸ Cf. PIAZZA, 1956, p. 13-26.

⁹ Cf. CELAM. *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Río, Conclusiones* 87. También 19, 89.

de *Ad gentes*, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia promulgado por el Concilio Vaticano II.

Una Iglesia en estado permanente de misión

Otro aporte decisivo, tal vez poco abordado, se encuentra en la consulta realizada a los obispos latinoamericanos en 1959 a fin de que expresaran sus *vota* o propuestas para el Concilio Vaticano II en ciernes. La mayoría de estos *vota* describen necesidades pastorales y proponen cambios en el derecho canónico sobre aspectos disciplinarios y doctrinarios. En general, comunican el deseo de emprender una relación positiva con las nuevas realidades del continente, y emplean para ello expresiones como *adaptationem mentalitatem*¹⁰, *adaptatio*¹¹, *cooptatio*¹². Hay quienes destacan la escasez de sacerdotes, pero salen al paso proposiciones para que laicos y diáconos casados puedan insertarse en tierras misioneras¹³. En general, se aprecia el enfoque de una pastoral de conservación, con algunas excepciones, especialmente entre “obispos que han tenido experiencias junto a jóvenes obreros en la JOC, a estudiantes y universitarios en la JEC o JUC, a jóvenes rurales en la JAC, o que se sienten más pastores que inquisidores”¹⁴. Por ejemplo, monseñor José Laberge, vicario apostólico de San José de Amazonas, pide considerar la ordenación de laicos que se encuentren en tierras de misión¹⁵.

Con todo, en los *vota* prevalece la definición de una *Ecclesia missionaria* en estrecha relación con las culturas indígenas¹⁶ y en términos de una acción misionera de *accomodatio et cooperatio ad acatholicus*¹⁷. El proyecto de instaurar la *nova christianitas*¹⁸, cuyos destinatarios serán los no

¹⁰ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepreparatoria*, Vol. II (Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum), Pars VII (America Meridionalis - Oceania), Typis Polyglottis Vaticanis. Ciudad del Vaticano, 1961, p. 530. De ahora en adelante: *AD I/II*, VII.

¹¹ *AD I/II*, VII, p. 71.

¹² *AD I/II*, VII, p. 157-159.

¹³ *AD I/II*, VII, p. 530.

¹⁴ BEOZZO, J. O. (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI). Costa Rica, 1992, p. 111.

¹⁵ *AD I/II*, VII, p. 530.

¹⁶ *AD I/II*, VII, p. 201.

¹⁷ *AD I/II*, VII, p. 187.

¹⁸ *AD I/II*, VII, p. 159.

católicos, se ejecutará bajo el método de la llamada *propagatio fidei*. En esa dirección, el lenguaje que expresa una novedad sustancial es el de monseñor Benedito Zorzi, de Caxias do Sul, Brasil, quien habla de una *adaptatio ad temporibus hodiernis*, y define *adaptatio* como *aggiornamento*¹⁹, haciendo notar que se trata de una actualización más compleja de la mentalidad y la estructura eclesial.

Otra propuesta interesante es la de monseñor Juan Iriarte, de la Diócesis de Reconquista en Argentina, quien sugiere la necesidad de que la misión ofrezca *una Iglesia menos occidentalizada y romana*, en la que haya una mayor representación del Pueblo de Dios. En su intervención exhorta a que esta Iglesia se presente pobre y evangélica en su manera de hablar, vestir e, incluso, en el modo de comprender la gobernanza de la curia²⁰.

Aunque no se llega a plantear una revisión de la ministerialidad, en los *vota* salen a relucir propuestas pastorales de avanzada. Monseñor León de Uriarte, vicario apostólico de San Ramón, Perú, propone, por primera vez, que es imperioso contar no solo con *diáconos*, sino también con *diaconisas*²¹ para la predicación de la palabra y la administración de los sacramentos en las tierras de misión.

La mayor novedad, casi intuyendo lo que luego formulará el Decreto *Ad Gentes*, se encuentra en la solicitud de monseñor Angelo Barbisotti de Ecuador, quien formalmente llama a hablar de una Iglesia en *estado permanente de misión*. Ello, pese a que la expresión –*Statu Missionis Permanentis*– se refiere de manera primordial a la acción de la Iglesia en medio de las poblaciones de *infideles* que aún no conocen el Evangelio²², y tiene, además, un claro sentido pastoral, más que teológico o eclesiológico. No obstante, es la única vez en los *vota* de los obispos latinoamericanos en que se relaciona directamente la naturaleza de la Iglesia con su carácter o actividad misionera. Es así como empieza a emerger una conciencia que entiende que la Iglesia tiene misiones y debe cooperar con la obra que avance

¹⁹ AD I/II, VII, p. 163.

²⁰ AD I/II, VII, p. 70-71.

²¹ “*Instituantur homines Diaconi et etiam Diaconissae*”. AD I/II, VII, p. 532.

²² “*Ecclesia se considerate debet in Statu Missionis Permanentis, cum maior pars hominum in hac secunda parte saeculi XX adhuc nuntium evangelicum ignoret*”. AD I/II, VII, p. 33.

en esa dirección: la Iglesia es constitutivamente misionera, y por tanto, involucra a todos los miembros del Pueblo de Dios, y no solo a los religiosos y religiosas destinados a tierras de misión²³.

Una primera redefinición de los sujetos eclesiales irrumpe, innovadoramente, en la visión eclesiológica de monseñor Leonidas Proaño, de Ecuador. Él sostiene que *la Iglesia somos todos los fieles* y de ese modo parece adelantarse al modelo eclesiológico Pueblo de Dios que contribuirá al giro eclesiológico del Vaticano II. El obispo misionero lo expresa así: “*Ecclesia non est unus Pontifex. Non est Pontifex cum Hierarchico Ordine: Ecclesia sumus omnes fideles in Christo baptizati. Omnes homines, etiam non baptizati, sunt Christi membra in potentia*”²⁴. Una traducción prudente arriesgaría que si la Iglesia somos todos los fieles, la responsabilidad misionera corresponde a todos los sujetos eclesiales en razón del bautismo.

La Congregación del Santo Oficio recogerá estas propuestas en una frase fundamental: *la naturaleza misionera de todo el Pueblo de Dios*. Se trata de un movimiento importante en una eclesiología que entiende que el “sujeto propio es toda la Iglesia (...). La obligación compete tanto a la Jerarquía como al clero, así como a los laicos”²⁵. Durante la cuarta sesión del Concilio, en nombre de 57 obispos latinoamericanos, el cardenal Jaime de Barros Camara, de San Sebastián de Río de Janeiro, Brasil, afirmará a su vez que la naturaleza de la Iglesia es misionera²⁶.

Génesis de un nuevo modo de comprender la misión de la Iglesia

El llamado a la reconversión pastoral

Durante la celebración del Concilio Vaticano II se profundizan algunas visiones emergentes que ya aparecían en los *vota*. Por primera vez se enuncia la idea de una *reconversión pastoral*. Su novedad estará referida a la progresiva modificación de estructuras y actividades involucradas en la

²³ Cf. COLZANI, G. *La missionarietà della Chiesa*. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II. Bologna: EDB, 1975.

²⁴ AD I/II, VII, p. 25.

²⁵ AD I/III, p. 176.

²⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol. IV (Periodus Quarta), Pars IV, Typis Polyglottis Vaticanis. Roma, 1977. De ahora en adelante: AS IV/IV, 3, p. 710-711.

pastoral. Veremos que con ese encuadre paulatinamente surgirán experiencias que pretenden actualizar la misión de la Iglesia siguiendo las orientaciones del Concilio, a fin de responder a la petición de *Medellín* —la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en 1968— de superar el modelo preconiliar de cristiandad “basado en una sacramentalización con poco énfasis en la previa evangelización” (*Medellín* 6,1).

Una de esas dinámicas se puede apreciar, por ejemplo, en la diócesis misionera de Riobamba, en Ecuador, que resuelta a desplazar las estructuras caducas de los modelos parroquiales existentes impulsó las diaconías animadas por sacerdotes. La propuesta pastoral se realiza en dos etapas: entre 1970 y 1980 se pasa del modelo parroquial al de sectores pastorales y comunidades cristianas de base, y de 1980 a 1990 se fortalecen las comunidades de base como células de estructuración eclesial. Con este mismo espíritu también en Cochabamba, Bolivia, se desarrolla en 1970 una reunión del clero y las religiosas para reflexionar sobre la puesta en marcha de las conclusiones de *Medellín*. Un año después, en 1971, el cardenal José Maurer, arzobispo de Sucre, pide a la Iglesia que se despoje de la infraestructura de riqueza que impide la evangelización liberadora del pueblo.

Las nuevas estructuras eclesiales y los proyectos pastorales irán surgiendo a partir de prácticas muy concretas en distintas diócesis. Inicialmente aparecen como experiencias ambientales y poco tematizadas. En Ecuador, por ejemplo, con la inauguración en 1968 de la Casa de Santa Cruz, se realiza una serie de encuentros de pastoral comunitaria en los cuales participan párrocos, educadores, religiosos, religiosas, seglares, grupos mixtos de la diócesis y del país. El objetivo es ayudar a promover la vida cristiana mediante la reflexión, el intercambio enriquecedor y la vivencia compartida. La clave de estas experiencias se centra en el *método*. Los encuentros comenzaban con la toma conciencia de la realidad en que vivía la comunidad y, en el proceso, además de la participación de la gente, se procuraba generar compromisos. A este momento le seguía una reflexión sobre el devenir cotidiano y el análisis de experiencias comunitarias ya existentes para lo cual los participantes se reunían en grupos. Al final se producía una reflexión teológica con la finalidad de formar comunidades cristianas.

Otra vía por la que se impulsa el cambio del modelo eclesial misionero es acudiendo a la representatividad de algunos personajes fundamentales. Así, en Perú encontramos el caso del arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, quien había sido miembro de la Pontificia Comisión Central Preparatoria del Concilio en 1960. Luego de ser creado cardenal en 1962, realiza la primera *Semana Pastoral* a nivel nacional, organizada por el secretario general del Episcopado, monseñor José Dammert. En 1963, en un segundo encuentro reúne a más de 200 sacerdotes de todo el país. El enfoque se traza sobre la organización pastoral de las diócesis, la misión de la Iglesia en el mundo y el papel de sacerdotes y laicos. En 1964, con el tema de la renovación litúrgica a la luz del Concilio, se desarrolla la tercera *Semana Pastoral*, y en 1967 en Lima tiene lugar la llamada “misión conciliar” que se ocupa de difundir las conclusiones del Concilio, aunque dentro de un esquema de pastoral tradicional centrado en devociones y exclusivamente en la vida sacramental.

El reconocimiento teológico de la realidad sociocultural

En este camino de adentramiento en el tema misionero en América Latina, la redacción del documento de *Iquitos*, en 1971, sobresale como un punto de inflexión²⁷. El mismo es fruto de la reunión del Departamento de Misiones²⁸ del Celam en Iquitos, Perú, donde los obispos y demás participantes declaran su efusión amazónica:

(...) la Iglesia decide hacerse ella misma amazónica, solidarizándose con estos pueblos a los que ha sido enviada y encarnándose en sus culturas, sus ritos, sus ministros y sus estructuras, y, dándose a sí misma estructuras de mayor unidad, se propone ser fermento de aquella cristiana comunión que se realiza en la caridad (*Iquitos* 32).

²⁷ Los obispos expresan que el sentido de la reunión es “poner de relieve las bases de una renovada acción pastoral”; bases, indican, “que son exigidas por nuestra realidad y que se desprenden de los nuevos enfoques dados por los documentos del Concilio Vaticano Segundo, de Medellín y de Melgar” (ambas citas en *Documento de Iquitos* 49), Documento de *Iquitos, La pastoral en las misiones de América Latina*, Secretaría Ejecutiva del Departamento de Misiones del Celam, México 1971).

²⁸ Los Documentos de *Melgar, Caracas e Iquitos* se encuentran publicados en: Departamento de Misiones del Celam, *La Pastoral en las misiones de América Latina*, Celam, México 1971.

La realidad territorial de la Amazonía se lee así en clave sociocultural y desde una perspectiva teológica en continuidad con *Ad gentes*: “el pueblo que habita en la Hoya Amazónica posee cierta personalidad propia, con características comunes, que se manifiestan como signos de la voluntad unificadora de Dios en esta área” o territorio (*Iquitos* 30). Con estas palabras, por primera vez en la tradición eclesial latinoamericana se considera un área o territorio sociocultural específico como un lugar teológico —*reconociendo los elementos socioculturales comunes como signos de la voluntad unificadora de Dios en esta área*—. Es un hecho de hondas dimensiones. Se solicita que ese espacio físico no sea tratado como el “apéndice de una Iglesia nacional”, sino como expresión de la “unión que Dios ha depositado germinalmente en esta geografía” (*Iquitos* 31). En este documento se describe el procedimiento que se desarrolla al interior de este espacio en tanto lugar teológico,

(...) el evangelizador, no adapta la liturgia, no selecciona los símbolos rituales, ni mucho menos crea la liturgia de la comunidad. Son los creyentes quienes, al interrelacionarse comunitariamente, reinterpretan colectivamente su sistema religioso tradicional a la luz del hecho salvador de Cristo, formulan su profesión de fe y su propia teología. Ello permitirá desembocar en la creación de un nuevo sistema litúrgico (*Iquitos* 47).

En razón de esta argumentación, se tomaron dos decisiones de gran alcance con miras a dar un rostro institucional que respondiera a la Iglesia en ese lugar: (a) establecer el Consejo Regional del Alto Amazonas —integrado por obispos, presbíteros, religiosos y laicos; (b) e “iniciar los trámites correspondientes para la constitución de la *Conferencia Episcopal Amazónica*”²⁹. Los obispos latinoamericanos propusieron además crear una

²⁹ “Se constituye el Consejo Regional del Alto Amazonas compuesto por un Obispo y un Misionero (sacerdote, religioso o laico) por cada país representado. Se sugiere iniciar los trámites correspondientes para la constitución de la *Conferencia Episcopal Amazónica*. Es de desear que el Obispo Presidente del Consejo forme parte de la Comisión Episcopal del Departamento de Misiones del Celam, con responsabilidad para el área Amazónica”. Departamento de Misiones del Celam, Documento de *Iquitos* 34 (Documento de *Iquitos, La pastoral en las misiones de América Latina*, Secretaría Ejecutiva del Departamento de Misiones del Celam, México 1971).

estructura³⁰ intermedia de colegialidad regional para dar forma pastoral y ministerial a este espacio sociocultural particular y cumplir así con la misión eclesial, superando el binomio Iglesia-nación que respondía a la concepción territorial de Estados-nación.

Una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial

En el año 2007, los obispos reunidos en la *V Conferencia General de Episcopado Latinoamericano* retomaron la propuesta de *Iquitos* e invitaron a pensar nuevas formas eclesiales regionales en los siguientes términos:

(...) el Pueblo de Dios se construye como una comunión de Iglesias particulares y, a través de ellas, como un intercambio entre las culturas. En este marco, los obispos y las Iglesias locales expresan su solicitud por todas las Iglesias, especialmente por las más cercanas, reunidas en las provincias eclesiásticas, las conferencias regionales, y otras formas de asociación interdiocesana en el interior de cada Nación o entre países de una misma Región o Continente (*Aparecida* 182).

Aparecida solicita que se creen lazos respetuosos de la distinción cultural entre los variados espacios de creyentes esparcidos en una amplia geografía; habla concretamente de “establecer entre las Iglesias locales de diversos países sudamericanos que están en la cuenca amazónica una pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas para crear un modelo de desarrollo que privilegie a los pobres y sirva al bien común” (*Aparecida* 475). Este sentimiento eclesial lo recoge hoy Francisco en *Querida Amazonia*, donde exhorta a “consolidar lo que ya pedía *Aparecida*” (QA 97) con el fin de recuperar la dimensión eclesiológica local a partir de nuevas instancias

³⁰ “El Consejo Regional nombrará un secretario Ejecutivo permanente, cuyas funciones serán: (1) Coordinar las actividades del Consejo Regional; (2) Impulsar y coordinar a nivel regional amazónico la pastoral litúrgica, catequética y social; (3) Atender a la formación teológico-pastoral y espiritual del personal misionero mediante: (A) Información acerca de los cursillos útiles para los misioneros (Institutos, Universidades, Becas, etc.); (B) Organización de cursos especializados para misioneros, a tres niveles: para personal nuevo que se incorpora a la misión, para personal en actividad misionera tanto Obispos, como sacerdotes, religiosos y seglares; para personal nativo de base; (C) y estudiar las posibilidades de creación de un Instituto Regional”. Documento de *Iquitos* 35 (Documento de *Iquitos*, *La pastoral en las misiones de América Latina*, Secretaría Ejecutiva del Departamento de Misiones del Celam, México 1971).

intermedias de colegialidad³¹.

Hoy, a 49 años de *Iquitos*, el aporte de la teología latinoamericana y los principios que dieron nacimiento al Celam, se recrean en la propuesta de una novedosa estructura que lleva el nombre de *Conferencia Eclesial de la Amazonia* (Ceama)³². Constituida oficialmente el 29 de junio de 2020³³, pretende articular e implementar “una pastoral de conjunto con prioridades diferenciadas” (QA 97) según las realidades de las Iglesias locales de la Amazonia (QA 82). Ceama surge como una respuesta al llamado que hiciera el proceso sinodal (IL 129) de “crear una red de comunicación eclesial panamazónica, que comprende los diversos medios utilizados por las iglesias particulares y otros organismos eclesiales” (DF 61; QA 97). Se postula como “una forma encarnada de llevar adelante la organización eclesial” (QA 85) en una realidad local (QA 61, 77, 94), con una misión definida en relación con la pastoral común e inculturada que ha de promover entre las diócesis amazónicas (*Aparecida* 479)³⁴.

El perfil de la Ceama exhibe un modelo de renovación de la colegialidad bajo el signo de la sinodalidad³⁵. Una característica, en este sentido, se halla en que es una corporación de carácter mixto adscrita a la Presidencia del Celam, cuya amplia composición no registra únicamente obispos. Está integrada por las siete conferencias episcopales de países amazónicos³⁶; organismos regionales como Caritas, CLAR y Repam; representantes de los pueblos originarios; expertos nombrados por el Papa y

³¹ Cf. KASPER, W. Der theologische Status der Bischofskonferenz. *Theologische Quartalschrift* 167, 1987, p. 4.

³² Cf. GALLI, C. M. Constitución de la Conferencia Eclesial de la Amazonía. Fundamentos históricos, teológicos, culturales y pastorales. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 517-542.

³³ Cf. <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/proyecto-de-constitucion-de-la-conferencia-elesial-de-la-amazon.html>

³⁴ Cf. NOCETI, S. *Chiesa, casa comune*. Del Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica. Bologna: EDB, 2020, p. 95-138.

³⁵ Cf. OROPEZA, M. L. La Conferencia Eclesial de la Amazonia. Un organismo territorial inédito para un kairós en la Iglesia. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 543-562. También se recomienda el siguiente artículo para profundizar la renovación de la colegialidad a la luz de la sinodalidad: LUCIANI, R. La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación. Situar la colegialidad al interno de la sinodalidad. *Sal Terrae* 108, 2020, p. 597-616.

³⁶ Las conferencias episcopales de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, y además se incorporó la de Guyana Francesa.

la misma Presidencia de Ceama, y se mantiene en comunicación permanente con la Congregación de Obispos y la Secretaría del Sínodo de los Obispos.

En esta estructura, la colegialidad no está presente solo a nivel de los obispos entre sí, sino también entre las Iglesias locales en tanto *communio ecclesiarum* en la que el obispo representa al Pueblo de Dios y no puede actuar sin esa vinculación. Este nuevo modo de proceder ha supuesto idear un sistema de cogobernanza eclesial y episcopal de poder compartido que se ejerce al involucrar a las subjetividades eclesiales –*fieles*– en un proceso de discernimiento en conjunto. Si todos somos fieles (*christifideles*) por igual, entonces, desde el Papa hasta los laicos somos corresponsables, por igual, de la misión evangelizadora de la Iglesia y de todas las decisiones que competen a este fin. La Iglesia no tiene una misión: es misionera por naturaleza.

La vía genético-inductiva de la eclesiología ambiental latinoamericana

Primacía de la primera eclesialidad

La revisión del tema alcanzada hasta aquí permite afirmar que el proceso de autocomprensión de la conciencia misionera en América Latina se ha gestado de un modo ambiental, genético-inductivo, como fruto de una eclesiología vivida que luego va siendo tematizada. No ha presentado oposición ni conflicto con la vía institucional, tal vez debido al estilo pastoral, poco doctrinal y jurídico, de la Iglesia en el continente. Ha sido un proceso de *eclesiogénesis* cuyas dos grandes contribuciones, entre el Concilio Vaticano II y *Medellín*, se fueron tematizando. Por una parte, con el discernimiento de la identidad, vocación y misión de la Iglesia a través de pequeñas comunidades eclesiales (CEBs). Por la otra, con la gestación de una forma propia del quehacer teológico-pastoral en la región. El novedoso modo de proceder eclesial con un método propio que se vivía en la práctica pastoral y popular, sentó las bases para sistematizar la teología de la liberación después del Concilio³⁷.

³⁷ “Los Círculos de Estudio de la Asociación Católica de la Juventud Francesa (ACJF) corresponden a los Círculos Bíblicos y a las CEBs que gestan la teología de la liberación en su *Fronteiras*, Recife, v. 4, n. 1, p. 62-104, jan./jun., 2021

Este proceso se remonta a tiempos anteriores al Concilio, cuando el método denominado *revisión de vida* llegó al continente americano de mano de la Acción Católica Especializada. En Europa, esa dinámica representó para obreros, estudiantes y campesinos un modo de empoderarse de los hechos y tomar responsabilidad para transformarlos mediante acciones propias. En América Latina, la dinámica de *ver-juzgar-actuar* puso en marcha un modo eclesial de proceder que desencadenó una auténtica eclesiogénesis desde las bases, desde los laicos y desde la relación praxis-Biblia. La novedad en la región surgió con la implementación del método que se fue desarrollando con una exigencia a las comunidades eclesiales: partir de prácticas concretas en el seno de la sociedad, identificando siempre la presencia de Dios en los pobres. Esto implicó la asunción de un espíritu y una fórmula eclesial de actuación en pequeños grupos, la cual facilitó el reconocimiento y la incorporación de los pobres como sujetos, bien fueran *eclesiales* en los procesos de vida y organización de las comunidades de fe, como *históricos* en la transformación de la sociedad³⁸.

Teólogos como Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera, peritos de la Acción Católica, y Hugo Assman y Ronaldo Muñoz, que trabajaban con comunidades eclesiales, fueron aprendiendo y poniendo en práctica el método y, de esta primera eclesiología ambiental se va tematizando y dando cauce a un nuevo modo de ser Iglesia y de hacer teología. La nueva eclesialidad también se nutre de aportes específicos de la Juventud Obrera Católica y la Acción Católica Especializada, en la que participan Helder Cámara, José Tavora, Marcos McGrath, Ramón Bogarin y Leonidas Proaño. Otros actores del proceso por dar rostro a la naciente eclesiogénesis latinoamericana son el grupo catequético popular Juventud Agraria, Juventud Estudiantil, Juventud Independiente, Juventud Operaria, Juventud Universitaria, los movimientos Educación de Base y por un Mundo Mejor, los distintos planes de Pastoral de los Obispos de Brasil (Plan de Emergencia en 1962, Plan de Pastoral de

nivel más genuino". Ana María Bidegain, "Las comunidades eclesiales de base en la formación del partido dos trabalhadores", *Historia Crítica* 7 (1993) 92-109.

³⁸ Cf. BIDEGAIN, A. M. Las comunidades eclesiales de base en la formación del partido dos trabalhadores. *Historia Crítica* 7, 1993, p. 92-109.

Conjunto en 1966), y el movimiento Bíblico que buscaba formas alternativas de interpretación de la Palabra de Dios.

En la década de los cincuenta resulta determinante la influencia de Joseph Lebet OP, con su equipo de Economía y Humanismo, que aporta el uso de herramientas científicas para comprender la realidad de los pobres. Teólogos, sociólogos y economistas comenzaron a trabajar en conjunto para comprender el problema de la pobreza. Con ese espíritu, la Compañía de Jesús crea en 1956 los CIAS (Centros de Investigación y Acción Social) en casi todas las provincias latinoamericanas. La revista *SIC*, del Centro Gumilla en Venezuela, se constituyó en una fuente importante para dar seguimiento a la evolución teológica inicial.

Se va generando así un modo de vivir, atestiguar y promover la misión de la Iglesia a partir de un modelo evangelizador que implicaba la opción por el desarrollo humano. Fue una visión que no solo impregnó las comunidades y movimientos eclesiales de base o los centros de reflexión y estudio, sino también el magisterio latinoamericano. Valga evocar, como ejemplo, a Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca, Chile, quien fue presidente del Celam. A pocos meses de la clausura del Concilio, el 24 de junio de 1965 publicó la “Carta pastoral. Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina”, en la que por primera vez se toca el tema del subdesarrollo como un mal a combatir en la región si se quiere lograr una auténtica promoción humana. “El subdesarrollo mata anualmente a millones de seres humanos”³⁹, escribe Larraín. Por ello es preciso superarlo por una vía que dé respuesta a tres de sus mayores calamidades: “El desarrollo es un humanismo. Debe responder al triple hambre: física, cultural y espiritual que atormenta al hombre individual y a la sociedad moderna. No se trata solo de tener más sino de ser más”⁴⁰.

Basándose en esta experiencia, la Conferencia de *Medellín* concibe los fundamentos de la primera eclesialidad y propone a las comunidades de base⁴¹ como las nuevas estructuras para la transmisión de la fe⁴². Ellas son “el

³⁹ ERRÁZURIZ, M. L. Carta pastoral. Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina. Llamado de un obispo a los cristianos. *Veritas* 37, 2017, p. 205-232; 206.

⁴⁰ ERRÁZURIZ, M. L. El subdesarrollo: las tres hambre. En NOI, P. (ed.). *Monseñor Manuel Larraín E., Escritos completos*. Chile: Editorial San José, 1988, p. 158-159.

⁴¹ Cf. MARINS, J.; TREVISÁN, T.; CHANONA, C. *Comunidades eclesiales de base*. Origen, contenido, perspectivas. Bogotá: Paulinas, 1977.

primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión”; las CEB’s constituyen la “célula inicial de estructuración eclesial y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (*Medellín, Pastoral de conjunto* 10).

Esta praxis comunitaria es clave para generar un nuevo modo de situarse en la sociedad compartiendo objetivos comunes que van más allá del hecho religioso. La fundación de las CEB’s a partir de los años cincuenta favoreció el desarrollo de movimientos sociales que se consolidaron a fines de la siguiente década y principios de los setenta. Hacia los ochenta, algunas de ellas formaron partidos políticos. Son experiencias ambientales que facilitaron el surgimiento de un modo eclesial de proceder renovado en el que *fe, revelación y cotidianidad* integran una relación dialéctica, y lo social y público se asume como lugar teológico, superando el dualismo de la eclesiología preconiliar.

Esta primera eclesialidad sigue siendo la base de la eclesiología vivida latinoamericana. Por una parte, conlleva realizar la misión de la Iglesia entre las gentes (*inter gentes*). Por otra, exige ir al encuentro de todas las gentes (*ad gentes*). Es decir, propicia un movimiento “desde dentro hacia afuera” y “desde abajo hacia arriba”⁴³. Se trata de una dinámica que hará de la Iglesia del continente una *Iglesia fuente* cuya opción por los pobres marcará su aporte a la institución universal. Sobre ella, pues, es posible hablar en términos de una eclesiología ambiental o del testimonio histórico, una Iglesia pobre y para los pobres, siempre en clave horizontal y comunitaria. Si queremos tematizarla, podemos añadir, siguiendo la Conferencia de *Medellín*,

[que la] eclesiología del testimonio comunitario reposa sobre relaciones horizontales y fraternas que se basan en la dignidad de todos como hijos e hijas de Dios (*Pastoral de Conjunto* 6), la comunión que existe entre los bautizados (*Pastoral de Conjunto* 7), la participación en el sacerdocio común de los fieles (*Sacerdotes* 16), y la cooperación de todos en la obra común (*Movimientos de laicos* 7). Sobre esta igualdad se

⁴² *Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Documento *Pastoral de conjunto* 10.

⁴³ Cf. HOEKENDIJ, J. C. *The Church Inside Out*. Londres: SCM, 1967.

desprende una hermosa diversidad de carismas, servicios y funciones. Se reconoce, pues, que “en el seno del Pueblo de Dios, que es la Iglesia, hay unidad de misión y diversidad de carismas, servicios y funciones” (*Movimientos de laicos* 7), y los presbíteros y el obispo ejercen el “ministerio de la comunidad” (*Sacerdotes* 16) para “que se viva en la Iglesia, en todos los niveles, un sentido de la autoridad, con carácter de servicio, exento de autoritarismo” (*Juventud* 15). Todas estas comunidades facilitan relaciones personales y fraternas, y permiten la vinculación de la fe con la promoción humana y el desarrollo⁴⁴.

A la luz de este modelo se genera, cada vez con mayor énfasis, la comprensión de la naturaleza misionera de la Iglesia. Durante la Conferencia de *Medellín*, monseñor Samuel Ruiz advirtió lo que estaba en juego con esta visión: “debe cambiar nuestra concepción y actitud de una Iglesia que se coloca fuera del mundo, frente y contra el mundo. La Iglesia es el Pueblo de Dios comprometido en la historia; la Iglesia está en el mundo”⁴⁵. Es una perspectiva que logró receptividad y fue profundizada por el Departamento de Misiones del Celam, dando paso a su tematización.

Hacia la tematización de la Iglesia misionera

La recepción latinoamericana inmediata de la visión propuesta en *Ad gentes* se fue desarrollando y tematizando, de modo institucionalizado, en las diversas reuniones del Departamento de Misiones del Celam, celebradas en Ambato, Melgar, Medellín y Caracas⁴⁶. El camino de la Iglesia de la región discurre marcado por el carácter inductivo y ambiental de su método teológico y pastoral. Tal fue el cauce para tematizar la autocomprensión de nuestra Iglesia de cara a su misión.

Ambato

El primer encuentro del Departamento de Misiones del Celam, que se

⁴⁴ LUCIANI, R. De la socialidad mancomunada a la dimensión pastoral del Pueblo de Dios. *Fronteiras* (Recife, Brasil), v. 1 n. 2, 2018, p. 368.

⁴⁵ RUIZ, S. G. La evangelización en América Latina. En *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Ponencias*, Consejo Episcopal Latinoamericano, Bogotá, 1968, p. 167.

⁴⁶ Los Documentos de *Melgar, Caracas e Iquitos* se encuentran publicados en: Departamento de Misiones del Celam, *La Pastoral en las misiones de América Latina*, Celam, México 1971.

realizó en Ambato⁴⁷, Ecuador, del 24 al 28 de abril de 1967, planteó tres temas: (1) el concepto de misiones, (2) el impulso misional, (3) y la pastoral misionera. En esta reunión se logró pasar de un concepto de “misión” fundamentado en la condición jurídica de ciertos territorios, a otro con base en la situación eclesial, religiosa y sociocultural de ciertos grupos humanos. Se distinguió entre las “jurisdicciones eclesialmente maduras y autosuficientes en su personal jerárquico y sus medios, y otras zonas o regiones que son verdaderamente misiones, y que necesitan una actividad estrictamente misionera para evangelizar y para plantar la Iglesia que no está todavía enraizada” (*Ambato*).

La recepción de *Ad gentes* aparece con claridad al definir la actividad misionera en función de dos objetivos: (1) “cumplir el encargo de predicar el Evangelio y de implantarse en aquellos pueblos o grupos humanos que todavía no creen en Jesucristo (AG 6)” (*Ambato*), (2) y “alcanzar la suficiente madurez en aquellos en los que no está todavía suficientemente arraigada institucionalmente, o no se ha encarnado debidamente en sus respectivas culturas (AG 6 y 19; LG 17; AG 10)” (*Ambato*). Destaca el proceso eclesiogenético y sociocultural que cualifica al anuncio.

Melgar

Otro paso se cumple en el segundo encuentro del Departamento de Misiones del Celam que se realiza en Melgar, Colombia, del 20 al 27 de abril de 1968. Allí se analizan cuatro temas: (1) problemática teológico-pastoral de la misión, (2) reflexión teológica, (3) señalamiento de situaciones misioneras, (4) y orientaciones para una renovación de la pastoral misionera. Este es el documento más importante para comprender el giro eclesiológico en torno al concepto de misión en América Latina. *Melgar* introduce la frase “situaciones misioneras” e incorpora el *método de los signos de los tiempos* en la teología. Concretamente, llama a los misioneros a “reconocer los signos de los tiempos, pensar de una manera nueva y buscar una renovación pastoral” (*Melgar* 1).

⁴⁷ Las conclusiones del encuentro de *Ambato* se encuentran publicadas en: GORSKI, J. F. *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del Celam: 1966-1979*. Bolivia: Taller Don Bosco, 1985.

Siguiendo *Gaudium et spes*, el anuncio de la salvación se ha de realizar en favor del desarrollo humano integral, dejando atrás el dualismo soteriológico preconiliar⁴⁸. En el documento de esta experiencia en Colombia se reconoce la salvación por medio de la gracia y la vida fraterna, sin la necesaria confesión explícita de la fe en Cristo:

(...) los hombres aceptan ya en parte la comunión con Dios, aunque no lleguen a confesar explícitamente a Cristo como a su señor, en la medida en que movidos por la gracia (LG 16) a veces secretamente (GS 3, 22) renuncian a su egoísmo y buscan crear una auténtica fraternidad entre los hombres (Mt 25, 31-46) (Melgar).

Fiel a la visión sociocultural de *Ad gentes*, los participantes critican que “la disciplina de los sacramentos y las formas litúrgicas, aunque en proceso de reforma, conservan básicamente estructuras que corresponden a otras situaciones de la Iglesia y culturas diferentes”. Por tanto, “el tipo de ministros, su formación y estilo de vida uniformes no tienen suficientemente en cuenta la peculiar configuración social de las diversas comunidades y dificultan la promoción de vocaciones autóctonas”. Un cuestionamiento que concluye de la siguiente manera: “Así se obstaculiza el desarrollo normal de las mismas comunidades” (Melgar). Cuando esta conexión entre ministerios y culturas no ocurre, “encontramos comunidades no evangelizadas y comunidades superficialmente evangelizadas que no han sido debidamente penetradas por el evangelio en su cultura, en su *ethos*, y cuyo cristianismo es más bien sentimental y ritualista que de convicción y de vida” (Melgar). En dos palabras, la transmisión de la fe no puede estar dominada por un paradigma occidental⁴⁹, más bien está obligada a insertarse en las realidades socioculturales locales⁵⁰.

⁴⁸ “Todo el dinamismo del cosmos y de la historia humana, el movimiento por la creación de un mundo más justo y fraternal, por la superación de las desigualdades sociales entre los hombres, los esfuerzos tan urgentes en nuestro continente para liberar al hombre de todo aquello que despersonaliza: la miseria física y moral, la ignorancia, el hambre, así como la toma de conciencia de la dignidad humana (GS 22), tienen su origen, son transformados y alcanzan su perfección en la obra salvífica de Cristo. En Él y por Él la salvación está presente en el corazón de la historia de los hombres, y no hay acto humano que, en última instancia, no se defina frente a ella” (Melgar).

⁴⁹ “Muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta, a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de occidente, tanto en la

Medellín

El giro más importante verá luz en el curso de la *Segunda Conferencia General de Episcopado Latinoamericano* celebrada en Medellín, Colombia, en 1968. El *Documento conclusivo* advierte que “hasta ahora se ha contado principalmente con una pastoral de conservación, basada en una sacramentalización” (*Pastoral Popular* 1). La nueva visión tiene que dar lugar a una Iglesia que se comprenda como “Pueblo de Dios en medio de los pueblos de esta tierra” (LG 13) en una unidad que logre “evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación” (*Justicia* 5) y “toda dicotomía o dualismo entre lo natural y lo sobrenatural” (*Catequesis* 17).

[La misión] debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos (*Catequesis*, 4).

Al incorporar la promoción humana a la misión de la Iglesia⁵¹, Medellín parte de una soteriología contextual e integral que supone tres ejes de acción pastoral: “liberación de toda servidumbre, maduración personal e integración colectiva” (*Medellín*, Introducción 4). Aquí sigue a *Gaudium et spes* y propone que una evangelización “en relación con los ‘signos de los tiempos’. No puede ser atemporal ni ahistórica. En efecto, los ‘signos de los tiempos’, que en nuestro continente se expresan sobre todo en el orden social, constituyen un ‘lugar teológico’ e interpelaciones de Dios” (*Pastoral de las Élités* 13). Para

expresión de sus dogmas como en su disciplina e instituciones. La catequesis y la predicación conceptualizan y formulan el mensaje evangélico siguiendo en general esquemas mentales y filosofías del mundo greco-latino” (*Melgar*).

⁵⁰ “En América Latina, además de la cultura dominante de tipo occidental, se da también una gran pluralidad de culturas y un mestizaje cultural de indios, negros, mestizos y otros. Estas diferentes culturas no son suficientemente conocidas ni reconocidas en sus lenguajes, costumbres, instituciones valores y aspiraciones. La integración de estos grupos en la vida nacional se entiende con frecuencia, desgraciadamente más como la destrucción de sus culturas, que como el reconocimiento de sus derechos a desarrollarse, a enriquecer el patrimonio cultural de la nación y a enriquecerse con él” (*Melgar*).

⁵¹ “La evangelización entendida ahora como promoción de la fe hasta su estadio maduro, integra el llamado a los cristianos al compromiso de promoción humana”. GERA, L. Evangelización y promoción humana. En AZCUY, V.; GALLI, C.; CAAMAÑO, J. C. (eds.). *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*. Buenos Aires: Ágape, 2007, p. 311.

cumplir con ese objetivo fija tres criterios: (1) la comprensión de la historia de la salvación como obra de liberación (*Introducción* 4), (2) la liberación como anticipo de la redención de Cristo (*Educación* 9), (3) y la Iglesia como signo de liberación a través de la promoción humana del pobre (*Pobreza de la Iglesia* 11)⁵².

Caracas

Otro encuentro que estimula toda la discusión y la praxis de la Iglesia misionera y el proceso de eclesiogénesis emergente es la reunión del Departamento de Misiones del Celam, realizada en Caracas del 14 al 19 de septiembre de 1969. En la misma sobresalen dos objetivos: (1) tomar conciencia en común de la problemática misional y sus derivaciones pastorales, (2) señalar algunas líneas de pastoral misionera. El documento tiene tres partes siguiendo el método *ver, juzgar y actuar*: (1) “situación” o problemática misional, (2) “reflexión pastoral” desde el Concilio y *Melgar*, (3) y “líneas de acción” para renovar las estructuras en función de la actividad misionera. *Caracas* busca fomentar “una actitud y una actividad misionera, actualizada según las nuevas luces de la teología y del conocimiento de los fenómenos del hombre y del mundo moderno en situación de cambio y de las técnicas por él desarrolladas” (*Caracas* 6).

Siguiendo el método inductivo del Concilio, expresa que la actividad misionera ha de seguir el “proceso natural de la fe”, es decir, partir de la situación concreta de la vida cultural-ambiental del hombre e ir “enriqueciéndose con la evangelización, la catequesis y la liturgia” (*Caracas* 7). La meta es conseguir “la liberación del hombre de una situación de injusticia y de pecado, para que pueda responder libremente a la vocación a la que ha sido llamado por el Padre” (*Caracas* 7). Siguiendo *Ad gentes*, se irrumpe desde los procesos socioculturales antes que acudir a la mera implantación de la fe.

⁵² “Hemos de comprender, pues, este acento a partir de la tendencia claramente dominante en Medellín, a concebir promoción humana y evangelización como tareas no meramente yuxtapuestas, sino íntimamente unidas entre sí. Esto implica una evolución en el concepto de evangelización, así como una visión muy determinada, es decir, evangélicamente especificada, de la tarea de promoción humana”. GERA, 2007, p. 305-306.

[El] proceso natural de la fe obliga a considerar como un todo integral y a respetar profundamente sus valores culturales. Quizás por no respetarlos o no apreciarlos debidamente, la actividad misionera no ha podido informar plenamente las culturas nativas latinoamericanas con el espíritu evangélico, después de años y aún siglos de misión. Por eso afirmamos la necesidad de que a cada área cultural debe corresponder un método pastoral apropiado según las circunstancias antropológicas que la conforman (AG 22) aprovechando los valores culturales nativos: vida comunitaria, estructura social, líderes naturales, etc. (*Caracas* 8).

Caracas refuerza la apuesta de *Medellín* en torno a la definición de un modelo eclesiológico misionero⁵³ con dos ejes pastorales: (1) la formación de comunidades de base⁵⁴, (2) la evangelización unida a la promoción humana⁵⁵. Y hay que leer estas aspiraciones entendiendo que la Iglesia no tiene una misión, sino que la misión fundamenta a la Iglesia. Por ello, concluye el documento que la “actividad misionera se hace parte integral de la actividad ordinaria de la Iglesia” (*Caracas* 40).

Iglesia Pueblo de Dios en estado permanente de conversión misionera

Como hemos visto hasta ahora, la evangelización será la gran cuestión posconciliar⁵⁶. En América Latina el tema se discernirá en función de la naturaleza misionera de la Iglesia que, más que proponer nuevos modelos de pastoral, genera un proceso de autocomprensión de la identidad eclesial de cara a la realización de su vocación en el continente. Este proceso se caracteriza por la recepción de *Ad Gentes* 2, texto que representa uno de los giros eclesiológicos más importantes del Concilio porque reconoce que “la

⁵³ “Introdúzcase en los catecismos la noción de *Iglesia Misionera* y de las responsabilidades de todo cristiano” (*Caracas* 32).

⁵⁴ Se recomienda “que se estudie la posibilidad de una acción misionera basada en la formación de comunidades de base en equipos polivalentes, integrados por sacerdotes, religiosos, laicos; comunidades de culto, estudio, trabajo. Teniendo en cuenta que ‘las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en la fe y en la caridad aplicadas a la vida práctica’ (GS 42)” (*Caracas* 43).

⁵⁵ “Creemos que la mayor importancia es promover las comunidades de base con sentido eclesial que permitan al hombre en comunidad dar esa respuesta a través de la personalización y del crecimiento en la fe. Igualmente consideramos del todo necesario, impulsar con todas nuestras fuerzas la promoción humana que lo libere de los condicionamientos alienantes que lo tiene como aprisionado” (*Caracas* 10).

⁵⁶ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 2-4.

Iglesia peregrina es misionera por naturaleza”. La Iglesia no tiene misiones, como se entendía en el preconcilio, sino que ella misma es misionera y, por tanto, “evangelizada y evangelizadora” (*Evangelii Nuntiandi* 15) a la vez. De este modo, la recepción del modelo de Iglesia *Pueblo de Dios* de *Lumen gentium* que distinguió a la región, no puede ser comprendido fuera de esta dimensión “puesto que toda la Iglesia es misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del *Pueblo de Dios*” (AG 35).

La noción de Iglesia Pueblo de Dios alude al sujeto principal de toda evangelización y en estado permanente de misión. Francisco reconocerá esta cualificación de la vida eclesial al afirmar que “la *misionariedad* no es sólo una dimensión programática en la vida cristiana, sino también una dimensión paradigmática que afecta a todos los aspectos de la vida cristiana [derivada de] la naturaleza misionera de la Iglesia”⁵⁷. De esta lectura emerge, en el actual pontificado, una clara recepción del espíritu y el texto de *Ad gentes*.

Queremos destacar y profundizar a continuación algunos hitos fundamentales en el proceso de tematización y profundización de la recepción misionera en América Latina, porque esta comportó una novedad singular en el contexto de la Iglesia global, al vincular los procesos de evangelización llevados adelante por las Iglesias locales con el desarrollo y la liberación de los pueblos y sus culturas. Este camino, nacido de la experiencia ambiental y vivida, permitió luego una lectura orgánica de los documentos *Lumen gentium* (Iglesia Pueblo de Dios), *Ad gentes* (en estado permanente de misión) y *Gaudium et spes* (a la luz de los signos de los tiempos), dando paso a la formalización de una eclesiología en clave de Pueblo de Dios como sujeto de la misión.

El pueblo de Dios como sujeto de la misión evangelizadora

Luego de *Medellín*, la relación entre evangelización, justicia y liberación aparece, al nivel del magisterio universal, en la Declaración de la *II Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la justicia en el mundo*, celebrada en 1971. Pablo VI reconoce en esa reunión que la Iglesia está

⁵⁷ FRANCISCO. *Jornada mundial de las misiones 2013*, 2. En http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/missions/documents/papa-francesco_20130519_giornata-missionaria2013.html

llamada a responder a los signos de los tiempos “predicando la Buena Nueva a los pobres, la liberación a los oprimidos y la alegría a los afligidos”⁵⁸. El Sínodo entiende que estas acciones derivan de una vocación cristológica y no de una opción política, es decir, que conectan directamente con la “dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio”⁵⁹. En este contexto, con la palabra liberación se quiere distinguir el hecho mismo de la salvación, el cual se resalta bajo dos premisas: (1) la promoción del ser humano con miras a su participación sociopolítica y el incremento económico de su sustento, (2) el desarrollo de los propios pueblos que los empodera para liberarse de cualquier forma de colonialismo. En ambas premisas, el Sínodo asume las líneas abiertas por *Medellín*.

Sobre el tema de la liberación se vuelve de nuevo, en un sentido tal vez más revelador, en la *III Asamblea General del Sínodo de Obispos* realizada en 1974 bajo el lema “La evangelización del mundo contemporáneo”⁶⁰. Allí los obispos de todo el mundo definieron la liberación como la función propia de la obra evangelizadora de la Iglesia en cada cultura. Monseñor Eduardo Pironio explicó la necesidad de una evangelización renovada con base en tres pilares: (1) el anuncio de la praxis de Jesús, (2) la proclamación de la fuerza transformadora del Reino, y (3) el llamado a la conversión eclesial. Con ello impulsa una acción de *diaconía* de todo el pueblo de Dios como sujeto de la misión evangelizadora de la Iglesia.

Con ello viene a señalar el pontífice que no se evangeliza enseñando doctrinas previas, ensimismadas y sin relación alguna con la realidad de las personas que viven en cada cultura, porque “la evangelización dice relación directa a la promoción humana y la liberación plena de los pueblos, sin que ello signifique la identificación entre el Reino de Dios y el desarrollo

⁵⁸ *II Asamblea General del Sínodo de los Obispos*, Introducción, 1971.

⁵⁹ “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”. *II Asamblea General del Sínodo de los Obispos*, 1971.

⁶⁰ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo de 1974: documentos papales y sinodales. Presencia del Celam y del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Celam, 1976.

humano”⁶¹. Esta conexión entre los procesos de evangelización y el anuncio de una liberación integral del ser humano recoge la petición de los obispos reunidos en *Medellín*: “el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres”⁶². Las conclusiones del Sínodo fueron incorporadas por Pablo VI en la formulación de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* en 1975, un documento donde destaca la importancia que el mensaje de liberación de las personas cobra en la obra de evangelización.

(...) la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la familia, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación⁶³.

Pablo VI enuncia así el sentido de una liberación que es preciso entender en tres órdenes: antropológico (pues parte de reconocer los problemas sociales y económicos concretos de cada sujeto humano), teológico (en tanto no hay redención sin justicia) y evangélico (ya que el amor al prójimo implica su crecimiento en humanidad). El Papa alerta que “no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo”⁶⁴, pues si “esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo”⁶⁵. Es esta fidelidad al Evangelio, y especialmente a la fraternidad que decanta una vida cristiana, la que manifiesta la más auténtica vocación e identidad de la institución en tanto Iglesia *in actu* (EN 14), que “necesita ser evangelizada y requiere de conversión” para poder servir al mundo de manera

⁶¹ FRANCISCO, P. E. La evangelización del mundo de hoy en América Latina. Exposición presentada en el *Sínodo Episcopal* de 1974.

⁶² *Medellín* 5,15.

⁶³ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 29.

⁶⁴ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 31.

⁶⁵ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* 31.

creíble (EN 15) y llevar “la dulce alegría de evangelizar” (EN 80). Valga recordar que esta última frase inspira el pontificado de Francisco.

La evangelización de los pueblos y sus culturas

Unos años más tarde, la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* se reúne en Puebla (1979), donde retoma la novedad originada en la teología latinoamericana⁶⁶. Los obispos releen el contexto histórico y sociocultural de la región y proponen los capítulos “Evangelización de la cultura” (Puebla 385-443), “Evangelización y religiosidad popular” (Puebla 444-469) y “Opción preferencial por los pobres” (Puebla 1134-1165). Ellos reciben y profundizan el tema de la cultura como realidad ético-religiosa que exige, expresan, una “evangelización liberadora” (Puebla 485, 487, 488, 489). El *Documento conclusivo* destaca que “la finalidad de la doctrina de la Iglesia es siempre la promoción de la liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino” (Puebla 475). Y especifica que es “una liberación que se va realizando en la historia, la de nuestros pueblos y la nuestra personal y que abarca las diferentes dimensiones de la existencia: lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de sus relaciones” (Puebla 483). Finalmente, recalca que en “todo esto ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio” (Puebla 483) que debe impactar a los pueblos y sus realidades culturales propias, siempre evitando todo intento de colonización cristiana.

La novedad que emerge en América Latina en un afán por profundizar la dimensión misionera de la Iglesia va a suponer que los procesos evangelizadores quedan vinculados, constitutivamente, a actividades liberadoras que son de orden interrelacional y social:

(...) ya no es únicamente algo de la pastoral social de la Iglesia, sino que es sencillamente la pastoral o la evangelización, que incluye, como parte integrante, la dimensión social o la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y liberación (cf. n. 355), pero mantiene firmemente

⁶⁶ Cf. ALESSANDRI, H. De Medellín a Puebla. Los nuevos acentos. *Mensaje* 277, 1979, p. 100-116.

como base, centro y culmen o contenido esencial, a la salvación que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, ofrece a todos los hombres como don de la gracia y de la misericordia de Dios (cf. n. 351)⁶⁷.

El enfoque poblano parte de la premisa de que “situaciones nuevas que nacen de cambios socioculturales requieren de una nueva evangelización” (*Puebla* 366). Esta intuición de los nuevos tiempos nacida en *Puebla*⁶⁸, Juan Pablo II la retoma en Haití (1983), en su discurso ante la asamblea preparatoria del *V Centenario de la Evangelización de América*, donde consagrará la fórmula poblana de “nueva evangelización”, y en una relectura se referirá con esa frase a “un compromiso, no de reevangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión”⁶⁹. Es notorio el salto no solo de acento, sino de perspectivas mismas, porque *Puebla* había entendido la evangelización como un proceso de inserción en los distintos espacios socioculturales frente a los desafíos que imponía el cambio de época anunciado en *Gaudium et spes* y ratificado en *Medellín*. El desafío de la novedad, el reto del hallazgo latinoamericano, se cifraba en afirmar los nuevos ámbitos de la acción sociopastoral.

Sin embargo, la exhortación postsinodal *Ecclesia in America* promulgada por Juan Pablo II en 1997 (*Sobre el encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*), incorpora un giro significativo, de tipo regresivo. No se entiende más la evangelización en sintonía directa con los procesos de transformación sociohistóricos, ni se da primacía a la inserción sociocultural. Se plantea, más bien, la necesidad de pensar nuevos métodos y formas de hacer llegar el mensaje en cuanto tal –*Kerygma*–, con la finalidad de recuperar los espacios

⁶⁷ KLOPPENBURG, B. Evangelización liberadora. *Medellín* 26, 1981, p. 233.

⁶⁸ “Siempre sometidas a nuevos desarrollos, al recíproco encuentro e interpretación, las culturas pasan, en su proceso histórico, por períodos en que se ven desafiadas por nuevos valores o desvalores, por la necesidad de realización de nuevas síntesis vitales. La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis. Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas. Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia, ya que ‘se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana’ (GS 54). Por esto, la Iglesia latinoamericana busca dar un nuevo impulso a la evangelización de nuestro Continente” (*Puebla* 393).

⁶⁹ JUAN PABLO II. *Discurso a la XIX Asamblea del Celam*. Haití, 9 de marzo de 1983, n. 3. También citado en *Ecclesia in America* 6.

perdidos por la Iglesia en un mundo que se aleja de los contenidos de la fe y la valoración moral de la realidad⁷⁰. La propuesta destaca dos referentes o lugares básicos para el encuentro con Cristo: la Escritura, interpretada en la tradición eclesial, y la liturgia centrada en la eucaristía. Y privilegia la veracidad universal de los contenidos de la fe a transmitir, antes que su expresión y desarrollo propio y original en cada cultura.

La novedad de la inculturación

En un ambiente de debates y propuestas, posterior a la celebración de *Puebla*, el entonces padre Jorge Mario Bergoglio organiza un congreso en el año 1985. En su carácter de rector del Colegio Máximo, convoca al *Primer Congreso de evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*. Era la primera vez en América Latina que se organizaba un encuentro dedicado exclusivamente a la reflexión sobre la inculturación del Evangelio. En su *Lectio*, Bergoglio destaca la importancia de acercarnos al mundo de vida popular para poder generar procesos evangelizadores que impulsen cambios sociales. Entre otros, cita al padre Pedro Arrupe S. J., precursor en el uso del neologismo *inculturación*, quien impulsa la importancia de lo local, de las culturas como cauces y formas para la transmisión de la fe y la evolución de la doctrina. En sus palabras:

(...) la inculturación es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esa experiencia no solo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y recree esa cultura, originando así una nueva creación⁷¹.

Este fragmento aparece en la *Carta sobre la inculturación* de Arrupe, escrita en 1978, y en el documento de trabajo que dirige a todos los miembros de la Compañía de Jesús. En esta misiva además hace un llamado, que es conmovedor y gallardo a un tiempo, a acompañar a los pobres en su lucha por

⁷⁰ JUAN PABLO II. *Ecclesia in America* 21.54.69.

⁷¹ ARRUPE, P. *Carta y Documento sobre la inculturación* (14 de mayo de 1978). En *Acta Romana Societatis Iesu*, XVII, 1978, p. 230.

liberarse de todo sufrimiento o fatiga que obstaculice su desarrollo en camino a Cristo.

(...) si la inculturación es un hecho vivencial, es claro que supone también la identificación con los sufrimientos de un pueblo y con sus ansias de liberación y crecimiento en los auténticos valores. Así, la inculturación exige que todos trabajemos, directa o indirectamente por los pobres y desde los pobres, en el sentido de que hay que evangelizar desde la perspectiva de los pobres de Yahwé, de la pobreza de espíritu que nos prepara para acoger a Cristo. Inculturación y promoción de la justicia se suponen mutuamente⁷².

La novedad de este *Congreso* radicará en otorgar primacía al momento de la “inculturación del Evangelio” antes que al de la “evangelización de la cultura” propiamente, lo que supone la preservación de lo más propio y la liberación de todo intento de dominación cultural externo⁷³. Se propone así un acento en el modo de estar de esa Iglesia *in actu*, pues implica que la Iglesia local debe conocer y asumir primero la propia realidad sociocultural en la que viven y se expresan sus integrantes, para de ese modo optar por dar atención a los pueblos-pobres a quienes debe servir en fidelidad a su seguimiento de Jesús.

Los procesos de inculturación del Evangelio llevan a repensar la identidad de la Iglesia relacionada con su misión, pues es claro que contemplan la necesidad de entrar en las realidades socioculturales y acompañar sus dinámicas desde adentro. La inserción en los pueblos pobres es la manera elegida para ver la realidad desde las víctimas, dolientes, rotos y excluidos de los procesos de transformación impulsados por la era global de la técnica, el secularismo, la interculturalidad. Algunos teólogos entendieron, entonces, que “la Iglesia no tiene una misión, sino que la misión tiene a una Iglesia”⁷⁴, pues lo primero es su *identidad discipular* que la coloca en un

⁷² ARRUPE, 1978, p. 247 (n. 36).

⁷³ “La inculturación de la fe es también una forma de liberación en cuanto contribuye a desalojar, con los valores de la Buena Nueva los falsos valores de culturas ajenas, impuestas: la dominación cultural es una forma de opresión”. Pedro Arrupe, *Carta y Documento sobre la inculturación* (14 de mayo de 1978), en “Acta Romana *Societatis Iesu*” XVII (1978) 245 (n. 30).

⁷⁴ “No es que la Iglesia tenga una misión de salvación que cumplir en el mundo; es la misión del Hijo y del Espíritu a través del Padre que incluye a la Iglesia”. MOLTSMANN, J. *La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1978, p. 73ss.

estatus de continua salida de sí para encontrarse con el otro desde y a partir de su propio mundo de vida. Como dirá Francisco en su afán misionero: “yo soy una misión” (EG 273).

Hacia una conversión pastoral y misionera

La conversión de la Iglesia ocurre, precisamente, en la misión, al salir de sí y superar la propia autorreferencialidad. Es una experiencia que se tematiza bajo la noción de conversión pastoral, la cual vincula la vivencia eclesial de la *Iglesia en salida permanente* con sus procesos de reforma también permanente (LG 8). El desafío no es poco: la Iglesia no puede entender más su relación con el mundo únicamente desde la oferta sacramental, sino que está llamada, obligada, a caminar desde su misión como pueblo de Dios en medio de los pueblos y los problemas de este mundo (EN 15). Los nuevos tiempos le marcan el reto de recuperar su identidad misionera en salida hacia el otro (*Aparecida* 226).

La noción “conversión pastoral”⁷⁵ aparece por primera vez en la *IV Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe* reunida en Santo Domingo en 1992, donde se alcanza una definición de la frase en los siguientes términos:

(...) la Nueva Evangelización exige la conversión pastoral de la Iglesia. Tal conversión debe ser coherente con el Concilio. Lo toca todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones de igualdad y de autoridad, con estructuras y dinanismos que hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal (SD 30).

El texto apunta a una profundización de la eclesiología conciliar; solicita que se revise la misión de la Iglesia, tanto en su ser como en su quehacer, con énfasis en todo lo referente a la conversión de la conciencia y la praxis. La conversión se verifica, de modo concreto, en el ejercicio de la autoridad, en la medida en que esta se viva a la luz de relaciones de igualdad. Todo un círculo hermenéutico, pero también de exigencias palpables en la

⁷⁵ Cf. BRIGHENTI, A. Concepto y ámbito de la conversión pastoral. En LUCIANI, R. (ed.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades*. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal. Madrid: KHAF, 2020, p. 203-230.

cotidianidad, que requiere aún la puesta en práctica de esas relaciones a partir del *sensus fidelium*, que opera en razón de la dignidad bautismal de todos y la habilitación del Espíritu que habla por medio de cada persona y realidad (*Ad gentes* 11).

Sobre esta base, se pide, entonces, la conversión de las estructuras mediante la creación de *dinamismos* o procesos internos que favorezcan al mejor cumplimiento de la misión de la Iglesia en el mundo. De este modo, en el documento de *Santo Domingo*, la noción de conversión pastoral se propone como un eje orgánico, estructurador de toda la génesis y la organización de la misión evangelizadora de la Iglesia, que afecta “a todo y a todos(as)” en relación con los estilos de vida (praxis personal y comunitaria), los ejercicios de autoridad y poder (relaciones de igualdad y de autoridad) y los modelos eclesiales (estructuras y dinamismos). La conversión de las mentalidades y la reforma de las estructuras que se postulan desde esta noción no tienen otro fin que el de fortalecer la vía evangelizadora del testimonio, porque “viviendo el Pueblo de Dios en comunidades, sobre todo diocesanas y parroquiales, en las que de algún modo se hace visible, a ellas pertenece también dar testimonio de Cristo delante de las gentes” (*Ad gentes* 37).

La tradición latinoamericana profundiza la senda abierta por *Santo Domingo* en la *V Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe* reunida en *Aparecida*, en el año 2007. La conversión pastoral (368-370) allí se sitúa en relación con las “reformas espirituales, pastorales e institucionales” (*Aparecida* 367), por lo que, dando un paso más hacia adelante, se considera necesario “abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe” (*Aparecida* 365).

El cumplimiento de la misión evangelizadora de la Iglesia debe asumir el camino “de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (*Aparecida* 370). La identidad misionera de la Iglesia (*Aparecida* 347) plantea un modelo a seguir, el de la “comunidad de comunidades evangelizadas y misioneras” (*Aparecida* 99) que reúne a todos los fieles en conjunto como sujeto colectivo evangelizador. En otras palabras, lo que cualifica a la identidad de los miembros eclesiales es la condición

discipular-misionera que irradia de la igualdad de todos(as) en la dignidad del bautismo.

En esta nueva y creativa recepción de la *misionariedad* de la Iglesia, reconocida en *Ad gentes*, la conversión pastoral reclama que en tanto comunidades eclesiales, estas sean “comunidades de discípulos misioneros en torno a Jesucristo, Maestro y Pastor. De allí nace la actitud de apertura, de diálogo y disponibilidad para promover la corresponsabilidad y participación efectiva de todos los fieles en la vida de las comunidades cristianas” (*Aparecida* 368). Se parte, pues, de una profunda correlación existente entre la conversión pastoral, el modelo eclesiológico misionero y la gestión eclesial que involucra a todos los sujetos eclesiales por igual, considerados fieles en el marco del Pueblo de Dios, de tal modo que, como sostienen los obispos en la *Conferencia*, junto con todos los “fieles y en virtud del bautismo, somos, ante todo, discípulos y miembros del Pueblo de Dios. Como todos los bautizados, y junto con ellos, queremos seguir a Jesús, Maestro de vida y de verdad, en la comunión de la Iglesia” (*Aparecida* 186).

Al asumir la vía de la conversión pastoral, la eclesiología latinoamericana logra superar la primacía que otorgó el Sínodo de 1985 al modelo de comunión vertical y, de ese modo, resitúa nuevamente el tema en la línea de una comunión horizontal y fluida, tanto *ad intra* —entre todos los bautizados—, como *ad extra* —con toda la humanidad—. La consecuencia es que se produce así una inversión de la pirámide preconiliar eclesial que conlleva la necesidad de emprender una reforma orgánica que no solo replantee los estilos de vida y los modos de relacionarse, sino también las dinámicas y el manejo del poder en las estructuras eclesiales a la luz de la eclesiología del Pueblo de Dios.

Hoy por hoy, reconoce *Aparecida*, no basta con pensar en nuevos métodos pastorales o actualizar el lenguaje doctrinal, como tampoco reducirse a acciones sociales asistencialistas. La exclusión social reclama atención con toda una fuerza que clama por devolverle la dignidad a los *explotados, sobrantes, desechables*:

(...) ya no estamos simplemente ante el fenómeno de la explotación y la opresión, sino de algo nuevo: la exclusión social. Con ella queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está afuera. Los excluidos no son solamente explotados, sino sobrantes y desechables⁷⁶.

De ahí que los nuevos procesos evangelizadores deben incorporar tres elementos que son consustanciales a la misión de la Iglesia: (1) la opción preferencial por los pobres, (2) la promoción humana integral, (3) la auténtica liberación cristiana (*Aparecida* 146). El ímpetu de una nueva evangelización no puede quedarse en la lucha por la recuperación de espacios perdidos, sino que debe avanzar hacia la generación de dinámicas socioculturales de transformación, porque “todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad” (*Aparecida* 399). Una Iglesia misionera requiere de una “conversión pastoral permanente” (*Aparecida* 366) de la propia “estructura eclesial” y de su “forma de relacionarse” con la sociedad (*Aparecida* 368). Como hemos dicho antes, se impone pasar “de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera” (*Aparecida* 370). La necesidad de dar este paso ha inspirado la lectura teológico-pastoral de la realidad hecha por la Iglesia latinoamericana en fidelidad al Concilio Vaticano II⁷⁷.

La salida misionera como paradigma de toda la Iglesia

El llamado que el Concilio hace a reformar la Iglesia, y que Pablo VI traduce en la necesidad de ir hacia una completa y nueva definición de la institución, Francisco lo acoge en su petitorio de una “perenne reforma” (*EG* 26) que supone la “conversión pastoral y misionera” (*EG* 25) de todos(as) y toda la Iglesia. Siguiendo a *Aparecida*, el pontífice declara que “ya no decimos que somos ‘discípulos’ y ‘misioneros’, sino que somos siempre ‘discípulos misioneros’” (*EG* 120). Nos definimos como cristianos desde y para la misión en el mismo acontecimiento de la “salida misionera” (*EG* 20). Al

⁷⁶ *Aparecida* 65.

⁷⁷ Cf. TRIGO, P. Análisis teológico pastoral de la Iglesia en América Latina. *Revista Latinoamericana de Teología* 10, 1987, p. 29-61.

salir de sí, la reforma, la evangelización y la promoción humana se exigen mutuamente. Así lo manifestó también Pablo VI al admitir que “el Concilio Vaticano II ha recordado, y el Sínodo de 1974 ha vuelto a tocar insistentemente este tema de la Iglesia que se evangeliza a través de una conversión y una renovación constante, para evangelizar al mundo de manera creíble” (EN 15). Francisco hablará de una Iglesia en “estado permanente de misión” (EG 25), porque saliendo de sus propias estructuras y mentalidades, vive procesos reales de cambio y conversión⁷⁸ eclesial en el contacto fraterno con la realidad de los pueblos y los signos de los tiempos⁷⁹.

En una importante recepción de *Ad Gentes* (AG 2.6) y *Aparecida* (DAP 347), el Papa Francisco sostiene en *Evangelii Gaudium*, que “la Iglesia es misionera por naturaleza” (EG 129). Y agrega que “la salida misionera es el paradigma de toda obra de la Iglesia” (EG 15). Esta noción se encuentra por vez primera en el mensaje de Benedicto XVI para la *Jornada Misionera Mundial* de 2012, donde exhortó:

(...) la misión *ad gentes* debe ser el horizonte constante y el paradigma en todas las actividades eclesiales, porque la misma identidad de la Iglesia está constituida por la fe en el misterio de Dios, que se ha revelado en Cristo para traernos la salvación, y por la misión de testimoniarlo y anunciarlo al mundo, hasta que Él vuelva⁸⁰.

Francisco enriquecerá esta narrativa al indicar que no se trata solo de ir a “hacia los que están lejos, aquellos que no conocen todavía a Cristo y no

⁷⁸ Cf. GALLI, C. M. La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador. En: SPADARO, A.; GALLI, C. M. *La reforma y las reformas*. Madrid: Sal Terrae, 2016, p. 51-77.

⁷⁹ “Progresivamente, emerge la comprensión de una Iglesia más ‘carismática’ que ‘estructural’, que sin desconocer el valor de su necesaria organización interna, se revitaliza no por sus innumerables esfuerzos estructuralistas, ni por sus organizaciones y programas, sino porque la fuerza le proviene del Espíritu Santo, que alienta y unifica la misión común de los diversos, obligándola a ‘expropiarse’, a desposeerse de sí misma, buscando ser más para el ‘Otro’ y para los ‘otros’, porque su misión está ‘fuera de sí’. Resulta evidente que, para la realización de esta propuesta de una ‘Iglesia en salida’, es necesaria una ‘conversión pastoral’ que asuma que ‘toda renovación en el seno de la Iglesia debe tender a la misión como objetivo para no caer presa de una especie de introversión eclesial’ (EG 27)”. RONCAGLILO, C. *Iglesia en salida: una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en Evangelii Gaudium. Teología y Vida* v. 55 n. 2, 2014, p. 362.

⁸⁰ BENEDICTO XVI. *Mensaje para la Jornada Misionera Mundial*, 6 de enero de 2012. En http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html

han experimentado aún la paternidad de Dios”, como sostenía Benedicto XVI en su mensaje, sino que “cada Iglesia particular (...) también está llamada a su propia conversión misionera (...), a una salida constante hacia las periferias de su propio territorio o hacia los nuevos ámbitos socioculturales” (EG 30). Se trata, entonces, de un dinamismo que germina en razón de su encarnación en medio de los pueblos y culturas en los que ella hace vida (EG 115).

Ya no estamos ante el modelo territorial de las misiones preconciarias, o en el ámbito de envío de misioneros a tierras lejanas. La realidad misionera actual se encuentra ante el desafío de insertarse en espacios socioculturales que se desenvuelven en medio de un mundo postcolonial e intercultural y en el que se cruzan eclesiología y misionología⁸¹. Esta visión implica recuperar una lectura del Concilio capaz de unir a *Lumen gentium* (eclesiología) con *Ad gentes* (eclesiogénesis). La nueva hermenéutica de reciprocidad entre ambos documentos conciliares puede redefinir la dimensión misionera del ser eclesial y situarlo en el marco de un proceso de constitución de Iglesias locales⁸². Monseñor Raúl Biord lo refiere de la siguiente manera:

(...) la misión paradigmática, misión sustantiva o sustancial, nos pide vivir “desde dentro hacia afuera” (*turns inside out*), una comunidad en constante salida hacia lo más lejos de sí, descentrada de sí misma, pues encuentra su centro en Cristo, que está en los más lejanos y empobrecidos. La misión nos alerta del peligro siempre presente de la autorreferencialidad, que se manifiesta en la autorreproducción, la clonación y la pastoral de conservación. La misión siempre se caracteriza por una extroversión, un salir, un ir hacia fuera de sí misma. La misión es la razón de ser de la Iglesia, pues ha recibido un envío-mandato del Señor resucitado, y de ahí se derivan sus funciones de anunciar, generar, plantar, enseñar, testimoniar

⁸¹ FUENTE, E. B. *Missio ad gentes y missio inter gentes*. Las polaridades del cambio de paradigma. En MERONI, F.; GIL, A. (eds.). *La misión, futuro de la Iglesia*. Missio ad-inter gentes. Madrid: PPC, 2018, p. 37-38.

⁸² Cf. LUCIANI, R. Reconfigurar la identidad y la estructura eclesial a la luz de las Iglesias locales. *Querida Amazonia* y el estatuto teológico de las realidades socioculturales. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 487-515.

la Buena Nueva, servir. La Iglesia actualiza en la historia la misión de Dios, que Jesús expresó como Reino de Dios⁸³.

La misión no puede limitarse a *ad gentes*, debe ampliar el horizonte hacia *inter gentes* y *cum gentibus*, y priorizar así los modos ambiental, testimonial y convivial de realizarse antes que el doctrinal o tematizado, porque el Evangelio no se anuncia como un imperativo moral sobre la realidad sociocultural local (AG 10-11), sino que “implica y exige una promoción integral de cada ser humano” (EG 182). Incluso, como precisa el alcance *Lumen gentium*, hasta llegar a “dar el supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores” (LG 42), porque “el kerygma – anuncio– tiene un contenido ineludiblemente social” (EG 177) y todo involucramiento del cristiano en lo social tiene consecuencias. Así, el martirio –testimonio– es la máxima expresión de quien da y gasta la propia vida por los demás (LG 42) pues ha reconocido en el otro, especialmente en los pobres, los excluidos y las víctimas, al Cristo mismo a quien seguimos (LG 8).

El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez enseña cómo en “esta nueva conciencia eclesial podemos distinguir, para mayor claridad en la exposición, dos aspectos, inseparables en los hechos: una nueva comprensión de la realidad latinoamericana y la búsqueda de nuevas formas de presencia del Pueblo de Dios en ella”⁸⁴, especialmente aquellas que, como recordaba Pablo VI, evangelizan con el *testimonio* en medio de la vida social, más que con las palabras y predicaciones (*Evangelii Nuntiandi* 41. 76)⁸⁵. Se trata de una opción y una dimensión que cualifica a todos los cristianos,

⁸³ BIRD, R. La *missio Dei*. ¿Paradigma de la teología o un caballo de Troya?; En MERONI, F.; GIL, A. (eds.), *La misión, futuro de la Iglesia*. *Missio ad-inter gentes*. Madrid: PPC, 2018, p. 295-296; también se recomienda del mismo autor: “Fundamentos teológicos y nuevas perspectivas de la misión”, en *Manual de misionología. Iglesia, tu nombre es misión*, Celam, Bogotá 2019, 181-218.

⁸⁴ A nivel continental esto significó que “los sectores más dinámicos del Pueblo de Dios en América Latina están empeñados desde este punto de vista, en una doble búsqueda: de bases teológicas que abarquen el conjunto de su actuar en un continente en proceso liberador; y de nuevas estructuras eclesiales que permitan una vida de Fe plena, acorde con la conciencia que el hombre latinoamericano tiene de su propio devenir histórico”. GUTIÉRREZ, G. Introducción. En COMISIÓN EPISCOPAL DE ACCIÓN SOCIAL DE PERÚ. *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: Editorial Universitaria, 1969, s/n.

⁸⁵ Cf. BLANCO, J. C. C. El testimonio, corazón de la Iglesia. En BLANCO, J. C. C. (coord.). *La misión evangelizadora de la Iglesia*. Madrid: PPC, 2016, p. 71-119.

[porque] en virtud del Bautismo recibido, cada miembro del Pueblo de Dios se ha convertido en discípulo misionero (cf. *Mt* 28,19). Cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador, y sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea sólo receptivo de sus acciones (EG 120).

En este camino de recepción del Concilio, la Iglesia en América Latina ha comprendido que “desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora” (EG 178). Lo ambiental y vivido será para la Iglesia del continente, así como para el Papa Francisco, el cauce primero de la eclesialidad y el lugar más propio para realizar la misionariedad institucional, que encuentra un resumen extraordinario en estas líneas:

(...) la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, achica distancias, se abaja hasta la humillación si es necesario, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. Los evangelizadores tienen así “olor a oveja” y estas escuchan su voz (EG 24).

Esta es la vía propuesta por *Santo Domingo y Aparecida*. La vía que también avizora Francisco para una *Iglesia en salida misionera*⁸⁶: la conversión pastoral, que implica revisar “costumbres, estilos, horarios, lenguaje y toda la estructura eclesial” (EG 27), porque tras ir a las periferias, el regreso al centro supone una conversión. En palabras del Papa:

(...) sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral sólo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y

⁸⁶ Cf. MADRIGAL, S. La Iglesia en salida. La misión como tema eclesiológico. *Revista Catalana de Teologia* v. 40 n. 2, 2015, p. 425-458.

abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida (EG 27).

Consideraciones finales

Como hemos visto, la naturaleza misionera de la Iglesia está referida a su modo habitual de ser y estar en el mundo. Es un proceso *eclesiogénico* que va definiendo y redefiniendo la identidad y la vocación eclesial a la luz de una permanente salida de sí, de su inserción en cada realidad sociocultural y de los signos de los tiempos de las épocas. Acompañando la reflexión de Raúl Biord, asumimos que la misión constituye la esencia de la Iglesia. En sus palabras:

(...) como Iglesia no tenemos una misión, sino que la misión nos tiene como Iglesia, nos sostiene, funda e impulsa. La misión no es una invención de la Iglesia para su conservación. No somos nosotros los que definimos la misión, sino que la misión nos define a nosotros (...). La misión no es una función de la iglesia, sino que constituye su esencia y realización existencial⁸⁷.

América Latina ha vivido un desarrollo singular de autocomprensión misionera de la Iglesia que, partiendo de un proceso de *eclesiogénesis* ambiental en clave de misión, desde abajo y hacia arriba, ha devenido en la formulación y recepción de una *eclesiología* formal en nítida conexión con el Vaticano II. Podemos decir que “la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar” (EG 124) nos ha hecho tomar conciencia de que esa “Iglesia peregrinante es misionera por naturaleza” (Dap 347) y siempre “tiene necesidad de ser evangelizada, si quiere conservar su frescor, su impulso y su fuerza para anunciar el Evangelio” (EN 15) y hacer presente el Reino de Dios hoy, especialmente en medio de los pobres, las víctimas y los excluidos, porque “evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino” (EG 176). No se trata, pues, solo de ir a las gentes (*ad gentes*) sino, sobre todo, de estar con las gentes (*cum gentibus*) y entre las gentes (*inter gentes*).

⁸⁷ BIOR, R. La *missio Dei*. ¿Paradigma de la teología o un caballo de Troya?. En MERONI, F.; GIL, A. (eds.). *La misión, futuro de la Iglesia*. *Missio ad-inter gentes*. Madrid: PPC, 2018, p. 299.

Sigue vigente el llamado de *Ad gentes*, que nos invita a seguir la senda de los procesos de inculturación, de profundización en las realidades socioculturales para compartirlas y, desde ellas, dar testimonio y caminar en pos de comunidades cristianas constituidas y vivas. Esta vía del testimonio que hoy urge recuperar es una exhortación a releer la eclesiología del Pueblo de Dios de *Lumen gentium* teniendo en mente el carácter peregrinante y la dimensión misionera de *Ad gentes*, cuando nos anima al fecundo diálogo en estos términos:

(...) para que los mismos fieles puedan dar fructuosamente este testimonio de Cristo, reúnanse con aquellos hombres por el aprecio y la caridad, reconózcanse como miembros del grupo humano en que viven, y tomen parte en la vida cultural y social por las diversas relaciones y negocios de la vida humana; estén familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que en ellas laten; pero atiendan, al propio tiempo, a la profunda transformación que se realiza entre las gentes (AG 11).

Se impone construir una nueva hermenéutica del testimonio evangélico (AG 24) que raigalmente surja de pequeñas comunidades ambientales integradas en torno a la Palabra (AG 15), y se dinamice en diálogo con la realidad local (AG 6; 11) “para que todo el género humano forme un solo pueblo de Dios” (AG 7).

Referencias

Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati anno Domini MDCCCXCIX, Typis vaticanis. Romae, 1906.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepreparatoria*, Vol. II, (Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum), Pars VII (America Meridionalis - Oceania), Typis Polyglottis Vaticanis. Ciudad del Vaticano, 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II. Apparando, Series I: *Antepreparatoria*, Vol. III, *Proposita et monita SS. Congregationum Curiae Romanae*. Roma, 1960.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. IV (Periodus Quarta), Pars IV, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma, 1977.

ALESSANDRI, H. De Medellín a Puebla. Los nuevos acentos. *Mensaje* 277, 1979, p 100-116.

ARRUPE, P. *Carta y Documento sobre la inculturación* (14 de mayo de 1978). "Acta Romana Societatis Iesu" XVII, 1978.

BENEDICTO XVI. *Mensaje para la Jornada Misionera Mundial*, 6 de enero de 2012. En http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/missions/documents/hf_ben-xvi_mes_20120106_world-mission-day-2012.html

BEOZZO, J. O. (ed.). *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*. Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 1992.

BERNARDI, B. Missioni. En GAROFALO, S.; FEDERICI, T. (eds.). *Dizionario del Concilio Vaticano Ecumenico Vaticano Secondo*. Roma, 1969.

BIDEGAIN, A. M. Las comunidades eclesiales de base en la formación del partido dos trabalhadores. *Historia Critica* 7, 1993, p. 92-109.

BIORD, R. Fundamentos teológicos y nuevas perspectivas de la misión. En *Manual de misionología. Iglesia, tu nombre es misión*. Bogotá: Celam, 2019, p. 181-218.

BIORD, R. La missio Dei. ¿Paradigma de la teología o un caballo de Troya?. En MERONI, F.; GIL, A. (eds.). *La misión, futuro de la Iglesia. Missio ad-inter gentes*. Madrid: PPC, 2018.

BLANCO, J. C. C. El testimonio, corazón de la Iglesia. En BLANCO, J. C. C. (coord.). *La misión evangelizadora de la Iglesia*. Madrid: PPC, 2016, p. 71-119.

BRIGHENTI, A. Concepto y ámbito de la conversión pastoral. En LUCIANI, R. (ed.). *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Madrid: KHAF, 2020, p. 203-230.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Río, Conclusiones*.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Evangelización, desafío de la Iglesia. Sínodo de 1974: documentos papales y sinodales. Presencia del Celam y del Episcopado Latinoamericano*, Celam, Bogotá 1976.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documento Final de Aparecida, V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 2007.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documento Final de *Medellín, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 1968.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documento Final de *Puebla, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 1979.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documento Final de *Santo Domingo, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 1992.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Documentos de *Melgar, Caracas e Iquitos* se encuentran publicados en Departamento de Misiones del Celam, *La Pastoral en las misiones de América Latina*. México: Celam, 1971.

COLZANI, G. *La missionarietà della Chiesa. Saggio storico sull'epoca moderna fino al Vaticano II*. Bologna: EDB, 1975.

CONFERENCIA ECLESIAL DE LA AMAZONIA. Constituida el 29 de junio de 2020, en <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/noticias/proyecto-de-constitucion-de-la-conferencia-elesial-de-la-amazon.html>

GUTIÉRREZ, G. Introducción. En COMISIÓN EPISCOPAL DE ACCIÓN SOCIAL DE PERÚ. *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: Editorial Universitaria, 1969.

ERRÁZURIZ, M. L. Carta pastoral. Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina. Llamado de un obispo a los cristianos. *Veritas* 37, 2017, p. 205-232.

ERRÁZURIZ, M. L. El subdesarrollo: las tres hambres. En NOI, P. (ed.). *Monseñor Manuel Larraín E., Escritos completos*. Chile: Editorial San José, 1988.

FRANCISCO. *Jornada mundial de las misiones 2013*, 2. En http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/missions/documents/papa-francesco_20130519_giornata-missionaria2013.html

FUENTE, E. B. *Missio ad gentes y missio inter gentes. Las polaridades del cambio de paradigma*. En MERONI, F.; GIL, A. (eds.). *La misión, futuro de la Iglesia. Missio ad-inter gentes*. Madrid: PPC, 2018, p. 37-38.

GALLI, C. M. Constitución de la Conferencia Eclesial de la Amazonía. Fundamentos históricos, teológicos, culturales y pastorales. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 517-542.

GALLI, C. M. La reforma misionera de la Iglesia según el papa Francisco. La eclesiología del Pueblo de Dios evangelizador. En SPADARO, A.; GALLI, C. M. *La reforma y las reformas*. Madrid: Sal Terrae, 2016, p. 51-77.

GERA, L. Evangelización y promoción humana. En AZCUY, V.; GALLI, C.; CAAMAÑO, J. C. (eds.). *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*. Buenos Aires: Ágape, 2007.

GORSKI, J. F. *El desarrollo histórico de la misionología en América Latina. Orientaciones teológicas del Departamento de Misiones del Celam: 1966-1979*. Bolivia: Taller Don Bosco, 1985.

HOEKENDIJ, J. C. *The Church Inside Out*. Londres: SCM, 1967.

II Asamblea General del Sínodo de los Obispos, Introducción, 1971.

JUAN PABLO II, *Ecclesia in America*.

JUAN PABLO II. *Discurso a la XIX Asamblea del Celam*. Haití, 9 de marzo de 1983.

KASPER, W. Der theologische Status der Bischofskonferenz. *Theologische Quartalschrift* 167, 1987, p. 1-6.

KLOPPENBURG, B. Evangelización liberadora. *Medellín* 26, 1981, p. 228-233.

LÓPEZ-GAY, J. Evolución histórica del concepto de Evangelización. En DHAVAMONY, M. *Documenta Missionaria* 9. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana, 1975, p. 161-190.

LUCIANI, R. De la socialidad mancomunada a la dimensión pastoral del Pueblo de Dios, *Fronteiras* (Recife, Brasil), v. 1 n. 2, 2018, p. 353-376.

LUCIANI, R. La renovación en la jerarquía eclesial por sí misma no genera la transformación. Situar la colegialidad al interno de la sinodalidad. *Sal Terrae* 108, 2020, p. 597-616.

LUCIANI, R. Reconfigurar la identidad y la estructura eclesial a la luz de las Iglesias locales. *Querida Amazonia* y el estatuto teológico de las realidades socioculturales. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 487-515.

MARINS, J.; TREVISÁN, T.; CHANONA, C. *Comunidades eclesiales de base. Origen, contenido, perspectivas*. Bogotá: Paulinas, 1977.

MOLTMANN, J. *La Iglesia, fuerza del Espíritu*. Salamanca: Sígueme, 1978.

NOCETI, S. *Chiesa, casa comune. Del Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica*. Bologna: EDB, 2020, p. 95-138.

OROPEZA, M. L. La Conferencia Eclesial de la Amazonia. Un organismo territorial inédito para un kairós en la Iglesia. *Revista Medellín* 179, 2020, p. 543-562.

PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*. En https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html

PIAZZA, A. G. El problema de la Evangelización. *Discurso pronunciado pelo Exmo. Sr. Cardeal Adeodato Piazza no encerramento da Conferencia Geral do Episcopado Latino Americano no dia 30 de julio de 1955*, *Monitor ecclesiasticus* 81, 1956, p. 13-26.

PIRONIO, E. F. La evangelización del mundo de hoy en América Latina. Exposición presentada en el *Sínodo Episcopal* de 1974.

RONCAGLILOLO, C. Iglesia en salida: una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii Gaudium*. *Teología y Vida* v. 55 n. 2, 2014, p. 351-369.

RUIZ, S. La evangelización en América Latina. En CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Ponencias. Bogotá, 1968.

TRIGO, P. Análisis teológico pastoral de la Iglesia en América Latina. *Revista Latinoamericana de Teología* 10, 1987, p. 29-61.

Trabalho submetido em 10/03/2021.
Aceito em 15/04/2021.

Rafael Luciani

Laico venezolano, Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana e investigación postdoctoral en la Julius Maximilians Universität, Alemania. Profesor Titular de la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y Extraordinario en la Escuela de Teología y Ministerio del Boston College. Actualmente enseña Eclesiología, Teología Latinoamericana, Concilio Vaticano II, y Sinodalidad en la Iglesia. Sirve como Perito del CELAM, Miembro del Equipo Teológico Asesor de la Presidencia de la CLAR y Experto de la Comisión Teológica de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos. Email: rafluciani@gmail.com