

PUEBLA: 40 AÑOS

La hora en que la campana de la misión tocó

El reto que convoca para la misión ad gentes
A partir de América Latina

Estêvão Raschiatti

RESUMEN: Este texto intenta recorrer el camino que desembocó en un llamado que hace el Documento de Puebla por parte de las Iglesias del Continente, a proyectarse más allá de sus fronteras. Esa convocación no surtió mucho efecto. Tratamos de entender los motivos por algunos impases que tienen sus raíces en el cambio conciliar y en la consecuente formación de la conciencia misionera latinoamericana. La búsqueda de una evangelización mas encarnada junto a los pueblos indígenas tuvo un papel fundamental en ir madurando, así como el intento de componer un cuadro orgánico y global de las situaciones misioneras en el mundo de hoy. Pero hay también, sobre todo, la necesidad de superar una concepción de misión por demás eclesiocéntrica, que impide una auténtica salida hacia el encuentro con los demás.

ABSTRACT: *This text tries to walk the path that led to the appeal of the Document of Puebla, about the Churches of the Continent to project beyond its borders. This call has not had much effect to date. We try to understand the motives of some impasses, which sink their roots in the conciliar turn and the consequent formation of the Latin American missionary conscience. The search for a more incarnate evangelization among the indigenous peoples played a fundamental role in this maturation, as did the attempt to create an organic and global picture of missionary situations in today's world. But there is also, and above all, the need to overcome a ecclesiocentric conception of mission, which prevents a real exit towards the encounter with the others.*

La III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla (México), del 27 de enero al 13 de febrero de 1979, pronunciaba palabras contundentes de compromiso de las Iglesias del Continente con la dimensión universal de la misión *ad gentes* y más allá de las fronteras. Era la primera vez que eso sucedía. El pasaje de Puebla que iba a resonar en los años siguientes es:

Finalmente, ha llegado para América Latina la hora de intensificar los servicios mutuos entre Iglesias particulares y de proyectarse más allá de sus propias fronteras "*ad gentes*". Es verdad que nosotros mismos necesitamos misioneros. Pero debemos dar desde nuestra pobreza. Por otra parte, nuestras Iglesias pueden ofrecer algo original e importante; su sentido de la salvación y de la liberación, la riqueza de su religiosidad popular, la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base, la floración de sus ministerios, su esperanza y la alegría de su fe. Hemos realizado ya esfuerzos misioneros que pueden profundizarse y deben extenderse (DP 368).

Hace cuatro décadas de este acontecimiento, sin embargo, los pasos dados en la dirección indicada fueron muy tímidos e insuficientes. La campana de Puebla tocó, pero pocos respondieron al llamado. La cita de Puebla va más para letra muerta que para un impulso vital de nuestras Iglesias. Preocupadas con sus propios problemas, ellas no supieron avanzar mucho en proyectos atrevidos, ni por los pueblos indígenas, ni por las periferias de las grandes ciudades y ni por las regiones y situaciones necesitadas en sus propios países y realidades, a pesar de los innúmeros esfuerzos realizados por organismos, proyectos e instancias de acción

y animación misionera a nivel nacional y continental. La convocación para la misión *ad gentes* fue siempre muy poco recordada por los documentos del magisterio ordinario, en sus planeaciones y por las diversas acciones evangelizadoras de las Iglesias locales latinoamericanas.

Las Conferencias de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007) renovaron una vez más el compromiso de Puebla, ansiando una nueva primavera de la misión *ad gentes* en América Latina (DAp 379):

El mundo espera de nuestra Iglesia Latinoamericana y caribeña un compromiso más significativo con la misión universal en todos los Continentes. Para no caer en la trampa de encerrarnos en nosotros mismos, debemos formarnos como discípulos misioneros sin fronteras, dispuestos a ir “a la otra orilla”, aquella donde Cristo todavía no es reconocido como Dios y Señor, y la Iglesia no está presente (DAp 376).

También eso parece lejos de que suceda, a pesar de los esfuerzos significativos que están ocurriendo en un ritmo un tanto cadencioso. El actual despertar misionero a nivel de comunidades, parroquias, laicados, seminarios, congregaciones religiosas, iglesias locales, conferencias episcopales, ni se pensaba hace algún tiempo atrás. Más aun, es insuficiente delante de las resistencias silenciosas y complacientes, y de la inquietante urgencia de la misión *ad intra*, en medio de una sociedad siempre más secularizada, individualista y ahora, peligrosamente misantrópica y retrotópica.

Sin duda la dimensión universal de la misión no podrá ser desvinculada de un largo proceso de maduración y de personalización de nuestras comunidades locales, como también de la coyuntura sociocultural de cada país. *Ad gentes* se abre en una Iglesia que está consciente de su identidad discipular, de los valores que puede entregar como contribución propia y también de las posibilidades concretas de viabilizar proyectos misioneros a partir de la propia realidad. Mientras una Iglesia no alcance esta experiencia personalizante de las profundidades de su ser, de los contenidos que puede transmitir y de los caminos por los cuales proporcionar el don de sí a los demás, delega su compromiso *ad gentes* a la esfera de las cosas que se aceptan, pero no se viven (PAPE, 1983).

Parecía que ese proceso hubiera llegado a un buen punto en Puebla: “llegó la hora...” Pero no fue eso que el tiempo y la experiencia mostraron. ¿Por qué, entonces, el Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se pronunció de esta manera decidida, si la realidad todavía no estaba preparada para asumir ese reto? ¿Expresó sólo buenas intenciones de alguien y generosamente acogidas por la mayoría, o fue un modo de responder a algunos retos de forma inadecuada? ¿O será tal vez que las iglesias latinoamericanas se encuentran hoy en una situación de confusión, frágil y compleja a respecto de su identidad y misión, que no permite proyectarse mucho más allá de sus retos más próximos e inmediatos? A fin de cuentas, ¿el problema está con la América Latina o con la misión *ad gentes*?

Para responder a esas preguntas es necesario rehacer el camino por el cual se llegó a la formulación del párrafo 368 de Puebla, con el objetivo de entender mejor como la dimensión misionera *ad gentes* entró a hacer parte de la agenda continental, formulando algunas hipótesis sobre el porque no surtió el efecto esperado en términos de compromiso misionero más allá de las fronteras.

El Vaticano II y el dilema misión-misiones

El Concilio Vaticano II impulsó una profunda virada paradigmática al afirmar que “la Iglesia es misionera por naturaleza” (AG, 2). Esa identidad no era tan clara para una Iglesia profundamente instalada en el modelo de la cristiandad medieval. La misión era una realidad

que quedaba totalmente al margen de la vida eclesial, algo para especialistas, completamente separada de la pastoral ordinaria: había una “iglesia constituida” y una “iglesia misionera” estructuradas distintamente de manera institucional, pastoral y jurídicamente. Ahora, al proclamar que toda la Iglesia es esencialmente misionera, el Concilio ponía un punto final en el aislamiento de las misiones y también en la instalación estática de las iglesias constituidas en su espacio geográfico tradicional (COMBLIN, 1983, p. 36).

Esta doctrina fue un punto de llegada de una evolución de la consciencia eclesial que ponía fin a la definición clásica de misión *ad gentes*. El libro de Daniel y Godin *Francia, ¿país de misión?* (1942), fue una piedra de toque para una concepción de misión situada no solo en tierras lejanas, sino también en el corazón de una Europa descristianizada. Lo que prevaleció en el Vaticano II fue la percepción que ahora todos los países son tierras de misión y que, por lo tanto, no debía haber más la distinción entre tierras de cristiandad y tierras de misión: todas las iglesias estaban en estado de misión permanente. Así pues, el enfoque fuertemente bíblico y teológico fundamental del Concilio dejaba la doctrina en un nivel de atemporalidad muy grande, no orientando el debate acerca de los retos misioneros concretos. Todo se tornaba misión y todos eran misioneros, sin hacer distinción entre las actividades realmente misioneras y aquellas que no lo eran, sin explicación histórica de como esa misión debía pues darse y articularse.

Hay una dificultad muy grande de pasar de categorías teológicas a categorías empíricas en la actual estructura de la Iglesia. Existe de hecho una tensión crítica a ser ajustada entre *misión* fundamental de la Iglesia y *misiones* específicas dirigidas (AG 6) y el problema no es de fácil solución: la superación de un concepto territorial, proselitista y meramente expansionista de misión exige de la comunidad eclesial el mezclarse con situaciones socioculturales liminales y marginadas, que van más allá de sus urgencias inmediatas, contextuales y autorreferenciales. El Concilio no ofreció suficientes recursos claros para una clasificación de esas situaciones. Solamente afirmó la doctrina de la *plantatio ecclesiae* como finalidad de misión *ad gentes*, poniendo a la Iglesia como fin a sí misma, como parte resultante de una evangelización y no como instrumento del Reino. La teoría de la *plantatio* explicaba bien la distinción entre situaciones misioneras, pero no aclaraba la finalidad de la misión: las misiones quieren fundar la Iglesia, pero ¿para qué? Afirmó claramente que la Iglesia era misionera por naturaleza: pero ¿qué significa ser misionera?

Melgar: la pastoral en las misiones de América Latina

La dificultad conciliar sobre la misión salpicaba inevitablemente como impase pastoral y organizacional sobre las iglesias locales. En América Latina, el Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM (1955), creaba el Departamento de Misiones del CELAM, DMC (1966), para intentar aclarar esas diferencias, para ayudar a configurar el rostro misionero de las comunidades eclesiales y buscar caminos de acción que tuvieran alguna coherencia y algún tipo de sentido. ese organismo enlazó la realización de dos encuentros programáticos: uno en Ambato, en el Ecuador en 1967, y el otro en Melgar, Colombia en 1968, pocos meses antes de la Conferencia de Medellín. El primer encuentro fue funcional y organizativo, con un número restringido de participantes, pero con una agenda de los puntos clave: la demarcación del concepto de “misiones”, el impulso misionero y la pastoral misionera en América Latina (GORSKI, 1985, p. 15-25). El segundo fue más amplio y articulado, con el propósito de ofrecer a la inminente II Conferencia General un aporte sobre la cuestión misionera. Participaron obispos, misioneros y especialistas en áreas específicas de teología y de las ciencias sociales, a fin de analizar y comprender mejor la realidad en cuestión, abordando la parte histórico – contextual.

El encuentro de Melgar fue un marco del recorrido misionero del Continente. De este evento salió un documento con el título “la pastoral en las misiones de América Latina” (1969). La cuestión misionera aquí tratada históricamente vinculada a la evangelización de los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo precisaba una pastoral diferenciada junto a la pluralidad cultural en América Latina, que valorase la historia de cada pueblo (“lengua, costumbres, instituciones, valores y aspiraciones” – *Melgar* 3), así como la diversidad de cada iglesia local, cuestionando el modelo de iglesia colonial “monocultural”. Por otro lado, era imperativo superar el enfoque meramente jurídico-institucional de misión – “territorios de misión” *versus* “territorios de cristiandad” – mediante el recurso de la categoría de *situaciones misioneras*, o sea, aquellas realidades que, aunque jurídicamente no misioneras, exigían una genuina atención misionera. En esta perspectiva, *Melgar* reconocía que los ámbitos misioneros ni siempre son geográficamente o pastoralmente circunscritos y que, dependiendo de las circunstancias, pueden ser encontrados en diferentes realidades socioculturales, inclusive y particularmente entre los cristianos bautizados (*Melgar* 15).

El *Documento de Melgar*, desgraciadamente no fue tomado en cuenta por *Medellín*. La dinámica de la II Conferencia General enfatizó más las urgencias socioeconómicas, como era oportuno hacer, dejando al lado la cuestión de la evangelización junto a la diversidad cultural. También es posible que los obispos entendieran que la problemática misionera, en su dimensión teológica fundamental, ya estaba implícita en el trabajo de otras comisiones, que se inspiraban más en la *Gaudium et Spes* (42 citas), -la Iglesia en el mundo contemporáneo, que en la *Ad gentes* (8 citas), -la actividad misionera específica. *Medellín* hace una opción clara, pero no explícita, por un concepto de misión más integrado con la naturaleza y acción global de la Iglesia que se orienta hacia el Reino de Dios, de que con una actividad peculiar que tiene como finalidad “predicar el Evangelio e implantar la Iglesia entre los pueblos o grupos que todavía no creen en Cristo” (AG, 6).

Más aun, había otra explicación relacionada a esta última, más aceptable: la cuestión misionera sufría con la indiferencia, el prejuicio y la marginación de las respectivas iglesias nacionales, por estar vinculada a realidades eclesíásticas bajo la jurisdicción de *Propaganda Fide*, confiadas a agencias y personal misionero, extranjero, sostenidas desde el exterior, desconectadas en cierta forma, de toda la problemática de desarrollo de transformación que invertía el conjunto de las sociedades latinoamericanas en los años 60 (ROMAN, 1969, P. 199).

Medellín y la ausencia de la misión

Medellín no produjo ningún documento misionero específico. Hubo, mientras tanto, una importante Conferencia sobre la “evangelización en América Latina” proferida por Don Samuel Ruiz (1969), que enfatizó una parte sustancial del *Documento de Melgar*. Ya en la introducción, el joven prelado mexicano trató de deconstruir el mito de que América Latina es un continente católico: en él hay una Iglesia todavía en fase de implantación, sin mucho testimonio del Reino de Dios (1969, p. 147). En este continente la Iglesia no cumple debidamente con su tarea primordial de evangelizar, al contrario, catequiza sin una verdadera conversión al Evangelio.

Para realizar esta tarea de primer anuncio son necesarios “nuevos tipos de presencia” (1969, p. 167) que exigen una transformación no sólo de las actitudes, sino también de las estructuras y de la mentalidad: “el gran peligro para la Iglesia latinoamericana no es el laicismo o el comunismo, sino permanecer atada a (ciertas) formas de vida o de acción” (1969, p. 161), como las relaciones Iglesia-mundo, clero-laicos, (misioneros)extranjeros-locales. Para el obispo de Chiapas había una urgencia a ser disputada: “que América Latina sea declarada en

estado de misión y que se programe y se haga en ella un profundo trabajo de evangelización”. Como se puede notar, uno de los *leitmotiv* de Aparecida (DAP 213) ya estaba presente en Medellín, junto y justificado por la ampliación operativa del concepto de misión. Como consecuencia, “si en la Iglesia primitiva se bautizaba a los convertidos, nuestra tarea hoy (en América Latina) es convertir a los bautizados” (1969, p. 161-162).

Las *Conclusiones* de Medellín retomaron la necesidad de esa exigencia: la importancia de una evangelización de primer anuncio, confiando esa tarea a la catequesis (*Catequese* 9a). Reafirmaron la necesidad de una “evangelización de los bautizados” (*Catequese* 9b), aplicando principios de la misión *ad gentes* a grupos sociológicamente cristianos y católicos. Expresiones como “semillas del Verbo” y “gemidos de una auténtica religiosidad” (*Pastoral popular* 4), refiriéndose a las manifestaciones cristianas populares indicaban, por un lado, que la evangelización era una tarea siempre actual para la Iglesia, y no solamente algo que se daba en los primeros contactos con un pueblo, por otro lado, la necesidad de madurar una aproximación valorativa, despojada y desarmada hacia el mundo del otro.

Mientras tanto, el destaque de mayor de Samuel Ruiz fue dirigido a la situación de los pueblos indígenas y de la presencia de la Iglesia en medio de ellos. Pero no encontró eco:

El criterio práctico que parece sobresalir en las Conferencias Episcopales es el siguiente: el problema indígena no es el más urgente, y, por ende, no es el más importante. Vale la pena decirlo con toda su fuerza, que es necesario saber distinguir en nuestra pastoral entre lo que es más urgente y lo que es trascendente – aunque sea menos urgente. Sin esa postura, continuarán a acumularse los siglos sobre este vergonzoso problema, que podría bien ser llamado de fracaso metodológico de la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina (1969, p. 160).

Esa cita fue la más intensa y relevante de todo su discurso, Según Don Samuel, la realidad indígena era una antiseñal y, al mismo tiempo, una esperanza para América Latina. Antiseñal por el hecho de que se pasaron varios siglos de cristianismo y el problema no se resolvió: se destruyen sus culturas, se desintegran sus comunidades, se pierden sus valores culturales (1969, p. 171). Por otro lado, es una esperanza por la posibilidad de colaboración, por una pastoral de conjunto en escala latinoamericana, por descubrir el verdadero camino de la evangelización y por el enriquecimiento de una experiencia que puede servir para el resto del mundo: una clara orientación de como la misión específicamente *ad gentes* podría tornarse paradigma de toda actividad eclesial.

La cuestión indígena después de Medellín

De alguna manera comenzaba a delinearse un entendimiento latinoamericano sobre la misión que integraba elementos y perspectivas como la acción de la Iglesia en el mundo en vistas del Reino de Dios, la conjugación entre promoción humana y evangelización, la necesidad de cambio en las estructuras de la Iglesia, la consideración por *situaciones* misioneras y no solamente por territorios de misión, la valoración de las diferentes culturas, el protagonismo de todo el Pueblo de Dios, la atención específica hacia los pueblos indígenas, la misionariedad que abarca toda actividad eclesial, etc. Más aun, la *especificidad* de la problemática misionera, la *profundidad* de la cuestión cultural y la *exhaustividad* de la misión universal en la solidaridad con otras iglesias igualmente pobres, y tal vez mas necesitadas, fueron tareas que quedaron pendientes después de Medellín.

En los años siguientes a la II Conferencia General, se realizaron varios encuentros sobre temas misionológicos, enfocados a la cuestión indígena, algunos convocados por DMC y otros frutos

de iniciativas regionales y nacionales. Es importante señalar el cambio de gestión en el Departamento de Misiones del CELAM, donde Don Samuel Ruiz sucedió a Don Geraldo Valencia Cano en 1969. En la opinión de Gorski:

Si la administración anterior podría ser caracterizada por su esfuerzo de derivar de los principios misionológicos del Concilio, las agendas para la actividad misionera de la Iglesia en América Latina, las dos gestiones incluidas en este periodo de cinco años (1969-1974) pueden ser caracterizadas por su atención prioritaria a la evangelización de los pueblos indígenas del continente. Se buscaba fomentar una evangelización que promoviera no sólo una apreciación antropológica y teológica de las culturas indígenas, sino también el nacimiento de Iglesias locales autóctonas (GORSKI, 1985, p. 77-78).

Fue así que, en el primer Encuentro de Pastoral de las Misiones en el Alto Amazonas, realizado en Iquitos, Perú, en marzo de 1971, se subrayó bastante la cuestión de la encarnación de la Iglesia en las culturas de la Amazonia, “en sus ritos, en sus ministros y en sus estructuras, y dándose a sí misma estructuras de mayor unidad, proponiéndose de ser fermento de aquella cristiana comunión que se realiza en la caridad” (*Iquitos*, 32). Después de enfatizar la solidaridad con los pueblos marginados, el respeto por sus culturas, la denuncia de las injusticias institucionalizadas y el reconocimiento de fallas de la acción misionera, el *Documento de Iquitos* destacaba la importancia de la cuestión litúrgica: puesto que para muchos indígenas, los gestos litúrgicos eran “hechos incomprensibles sin ninguna relación con la vida del individuo o de la comunidad” (*Iquitos* 45), no había alternativa de que “una fe encarnada en la cultura, encuentre sus propios medios de expresión en símbolos culturales que revelan al mismo tiempo la personalidad de cada grupo humano y su propia vivencia de la fe con dimensiones y aspectos del misterio cristiano desconocido hasta el momento” (*Iquitos*, 46).

En 1971, algunas semanas antes de Iquitos, un grupo de antropólogos, reunidos en el *Simposio sobre fricción interétnico en América del Sur* en Barbados, elaboraron un texto conocido como *Declaración de Barbados* donde se critica duramente las políticas indigenistas de los gobiernos sudamericanos y se cuestionaba con firmeza la acción de las misiones religiosas. Esa *Declaración* invitaba a acabar con toda actividad misionera, para el bien de los pueblos indígenas y para preservar la integridad moral de las propias iglesias (PREZIA, 2003, p. 326). A su vez, en respuesta a esa iniciativa, los participantes a la *Consulta Misionera de Asunción* (1972) afirmaba que los errores del pasado y presente “no nos llevan a la conclusión que se debe poner fin a toda la actividad del pasado” (PREZIA, 2003, p. 116). Teólogos y misioneros de varias denominaciones cristianas reconocieron la necesidad de una revisión radical de la praxis evangelizadora y las duras críticas contra las iglesias, “conniventes e instrumentalizadas por ideologías y prácticas opresivas del hombre”, pero al mismo tiempo reiteraron en sus primeras palabras que “la misión es la propia razón de ser Iglesia” (PREZIA, 2003, p. 115). De esta manera, la afirmación de la razón misionera debía siempre andar acompañada por una actitud penitencial por la *diferencia colonial* de la cual era portadora.

Evangelii Nuntiandi y la perspectiva del Reino

Esa diferencia constituía un fardo muy complicado para deshacer. La misión moderna, así como fue concebida, siempre fue – y todavía es- intrínsecamente colonial. La práctica y el concepto de misión cambiaron varias veces de contenido – cristianización, civilización, desarrollo, liberación, evangelización – pero siempre en una dirección hegemónica en un solo

sentido: de los misioneros hacia los paganos, bárbaros, atrasados, pobres, alejados. La misión creó de hecho una propia identidad colonial a partir de la negación o de la deficiencia de sus interlocutores para “salvarlos”.

Esa realidad estaba siendo reivindicada desde los tiempos del Concilio, en plena época poscolonial. Diez años después de terminado el Vaticano II, al analizar las conclusiones de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre la Evangelización (1974), la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (1975), procuraba ofrecer respuestas a varias inquietudes en ese sentido sustituyendo el término “misión” por el término más bíblico de “evangelización”. Pero ahí, la impresión que se tuvo, es que cambiaron los términos y no cambió el contenido, o mejor, cambió cierto contenido, pero no los términos, la gramática del discurso.

Al dar relieve a temas teológico-pastorales de las iglesias del Tercer Mundo -cultura, liberación, religiosidad popular, comunidades de base- la *Evangelii Nuntiandi* representó un esfuerzo en la tentativa de purificar la misión de la Iglesia de toda una ideología exclusivista, eclesiocéntrica, hegemónica y expansionista. En esa operación de buenas intenciones, por tanto, la ideología colonial disfrazadamente permaneció en la práctica pastoral y el problema de las mediaciones históricas del Evangelio, indeleblemente marcadas por limitaciones y pecados, no fue substancialmente resuelta (SUESS, 1995, p. 103-104). Aún más, el concepto de “evangelización” era peligrosamente menos amplio que “misión”. Moltmann afirma que “evangelización es misión, pero misión no es solamente evangelización”: es también diálogo, promoción humana, testimonio, “todas las actividades que sirven para liberar a la persona de la esclavitud en la presencia del Reino que viene” (MOLTMANN, 1978, p. 25).

Así pues, es bueno recordar que la contribución fundamental de la Exhortación Apostólica de Pablo VI fue exactamente la de poner el anuncio del Reino de Dios como eje central de un nuevo modelo de misión (EN 8). Este modelo muestra claramente la evangelización como proceso holístico de anunciar, servir y testimoniar el Reino de Dios, elemento constitutivo de identidad mas profunda de la Iglesia (EN 14). Más aún que el modelo trinitario, el del Reino de Dios reconoce que el diálogo con el mundo debe ser un diálogo auténticamente profético que está al lado de los pobres y excluidos. A partir de una antropología unitaria, la noción de salvación que la *Evangelii Nuntiandi* desarrolla habla de toda la persona, “debe tener en vista a la persona entera” (EN 33). Por primera vez, en un documento del magisterio pontificio aparece la palabra *liberación*, aun si, como observa Comblin, es entendida como operación para liberar a los pobres y marginados y no como acción de los propios pobres de ser sujetos históricos: en fin, “lo que la *Evangelii Nuntiandi* no dice, es el vínculo entre evangelización y acción por los oprimidos (COMBLIN 1983, p. 45). Una vez más surge aquí la colonialidad intrínseca a la misión.

La cuestión *ad gentes* que prepara a Puebla

Así como el objetivo de *Medellín* fue profundizar las instituciones fundamentales del Vaticano II, para hacerlas fuente de programación para las iglesias del Continente, *Puebla* tuvo como inspiración principal el Sínodo de 1974 y a la *Evangelii Nuntiandi*, con todo el mensaje positivo y ambivalente sobre evangelización y liberación. La Iglesia latinoamericana buscaba dar un paso adelante en la configuración de una identidad eclesial propia, que no fuera simplemente una prolongación de la Iglesia europea, una franja periférica que se contentaba

en seguir los movimientos adoptados en Italia, Francia, España, Bélgica, Holanda, Alemania. El propio CELAM surgió de esta motivación.

Ante este esfuerzo contextualizante y decolonizador, la ofensiva de los sectores conservadores se puso de acuerdo para condenar las instancias de *Medellín* a partir de los marcos doctrinarios y jurídicos universales. La revisión de la línea tradicional promovida por el cambio conciliar, creaba, de hecho, un desconcierto muy incómodo en el equilibrio y en las alianzas de poder con las clases dominantes, con los gobiernos y con la estabilidad social que garantizara la paz, libertad y privilegios en los diversos países del Continente. En 1972, el movimiento conservador, con la intervención decisiva de la Curia Romana, consiguió instalar una nueva dirección en el CELAM, con Don Eduardo Pironio como presidente, y Don Alfonso López Trujillo como secretario general, que efectivamente era aquel que mandaba. A este se le confió la preparación de la Conferencia de Puebla, que debía significar una marcha triunfal restauracionista contra la Teología de la Liberación, la CLAR y las CEB's. Por una serie de circunstancias y de accidentes providenciales, el proyecto no tuvo éxito (COMBLIN, 1999, p. 214).

En este contexto, el DMC también cambiaba de gestión en 1974. Don Samuel Ruiz pasaba el bastón de mando a Don Roger Aubry, obispo de Reyes (Bolivia), redentorista, suizo de origen, con el P. Juan Gorski, americano, misionero de Maryknoll, como secretario. Los dos trabajaron duro para dar una fisonomía específica y coherente a la cuestión misionera dentro de una Iglesia toda misionera, aparentemente en continuidad con la administración anterior (GORSKI, 1985, p. 210). Sin duda, Aubry fue un pastor dedicado, preparado y con energía, con una mente brillante y una personalidad notable que se destacó también en su país. El le dio continuidad de forma entusiasta a la línea de Don Samuel: intensificó la opción por la evangelización de los pueblos indígenas y la extendió también a las poblaciones afroamericanas. También, Aubry se distinguió por introducir la temática de la dimensión universal de la misión en la agenda del CELAM: “Esa toma de consciencia del episcopado, tan importante en la historia de la evangelización, se debe tanto a las sólidas convicciones teológicas, al conocimiento correcto de las varias situaciones socioculturales de los grupos humanos evangelizados, como al dinamismo del espíritu de Mons. Aubry” (GORSKI, 2000).

Aubry y Gorsky eran dos apasionados misioneros extranjeros, razonaban como extranjeros y trabajaban como tales: ese proceso no dejó de ser un movimiento de alguna forma exógeno, de fuera para dentro. Aun interpretando las potencialidades misioneras reales y proféticas de las iglesias latinoamericanas de manera desprendida e iluminada, no dejaron de ser vistos como extranjeros. Sus consideraciones eran de orden teológica y lanzaban perspectivas para un a escenario deseado, consecuente con la vocación cristiana. Pero el proceso no partía de abajo, de situaciones concretas, históricas y de elementos empíricos y, por lo tanto, provocados por la acción del Espíritu. La animación misionera que se desencadenaba a partir del DMC estaba en el orden de los estímulos teóricos, espirituales, catequéticos, y no de las expresiones de fe vividas por las comunidades eclesiales latinoamericanas.

Aubry participó en el Sínodo de 1974, en Roma, sobre “La evangelización en el mundo contemporáneo”, y fue el autor de la expresión “llegó la hora de dar de nuestra pobreza”. Desde su primera reunión con la coordinación del CELAM en 1975, ponía la pregunta si por acaso no hubiera llegado el momento para la iglesia latinoamericana de asumir una responsabilidad misionera más activa y visible en el mundo (GORSKI, 1985, p. 213). Junto con Gorsky, se dedicó a la preparación de un documento misionero en vista de la Conferencia de Puebla, elaborado a partir de una consulta junto a todas las Comisiones Misioneras de las 22 Conferencias Episcopales del Continente. El producto concreto de esa consulta fue un

Panorama Misionero de América Latina (1978) que ofreció un cuadro de las situaciones y también una visión orgánica de los campos de misión. Se compararon los resultados en cuatro encuentros en Bogotá para los países andinos, en La Vega (República Dominicana) para el Caribe; en Tlaxcala para Mesoamérica; en Buenos Aires para el Cono Sur.

Llegó la hora de Puebla

El *Documento de Puebla* prácticamente asimiló el contenido principal del documento del DMC en el trabajo de la quinta comisión. Esa comisión elaboró el texto del primer asunto (“Evangelización: dimensión universal y criterios”), del segundo capítulo (“¿Qué es evangelizar?”), de la segunda parte (“Diseño de Dios sobre la realidad de América Latina”), que corresponden a los números 342-384. Ahí encontramos los números 362 a 369 (“Dimensión y destino universal de la evangelización”) esquema propuesto por el *Panorama*. *Puebla* tuvo 22 comisiones para la producción de un super documento con 1310 párrafos, divididos en cinco partes, según el método ver-juzgar-actuar, 14 capítulos y una conclusión. Un trabajo muy extenso que empezó con el rechazo del reglamento y de una agenda presentada por el CELAM, y la elección de la presidencia *ad hoc* con Don Luciano Mendes de Almeida que propuso una línea de trabajo alternativa.

Analizando brevemente los pasajes que nos interesan, el texto de Puebla traza, en primer lugar, dos ejes sustanciales correspondientes a la *profundidad* y a la *extensión* de la evangelización: “La evangelización ha de calar hondo en el corazón del hombre y de los pueblos; por eso, su dinámica busca la conversión personal y la transformación social. La evangelización a de extenderse a todos los pueblos; por eso su dinámica busca la universalidad del género humano” (DP 362). Cuanto más profundo se encarna el evangelio en la vida de los fieles, tanto más éstos se deberían lanzar en dirección a otros pueblos.

Consecuentemente, el servicio misionero de la Iglesia se articula a partir de la formación de una comunidad eclesial que madura su fe por medio de una catequesis adecuada y una liturgia renovada (DP 363). De esta manera, los cristianos serán fermento en el mundo y darán a la evangelización vigor y extensión (DP 364). Estos saldrán a la misión para atender las *situaciones* que necesitan ser evangelizadas, a saber: (1) *situaciones permanentes*, indígenas y afroamericanos, (DP 365); (2) *situaciones nuevas*, que nacen de los cambios socioculturales, como migrantes, metrópolis, marginados, etc. (DP 366); (3) *situaciones particularmente difíciles*, universitarios, militares, obreros, jóvenes, mundo de la comunicación, etc. (DP 367).

Por último, como por círculos concéntricos, llegamos al 368: “Finalmente, llegó para América Latina la hora de intensificar los servicios recíprocos entre las Iglesias particulares y estas se proyecten para más allá de sus propias fronteras, *ad gentes*”. Puebla no dice como eso va a darse, por cuales caminos, con cuales estrategias pastorales. También el *Panorama Misionero* deja un poco a la espontaneidad, pidiendo de “dar un poco desde nuestra pobreza” (*Panorama*, p. 34), a la “mística misionera de nuestras Iglesias locales” (*Panorama*, p. 35), promoviendo “un nuevo modelo de actividad misionera, que sea reflejo de la fisonomía propia y de la vitalidad de nuestra Iglesia, que capacita y envía misioneros de países pobres a otros países pobres, prescindiendo de poderes políticos y económicos. Esperamos también ser enriquecidos con las experiencias de las Iglesias de África y Asia” (*Panorama*, p. 35).

De esta manera, *Puebla* ofrece un cuadro orgánico bien estructurado y lineal de las tareas misioneras específicas, que parte de la formación de la comunidad, pasa por enrolarse junto a las diversas situaciones y llega a abrirse más allá de sus fronteras, pero no dice como eso se dará. No se trata tanto de una falta de dimensión pedagógico pastoral. La impresión que se

tiene es que se trata de una proyección abstracta que ayuda sin duda a entender la articulación de los diversos ámbitos de la misión, pero que permanece muy en la teoría de su concepción, por demás deductiva y mecánica en su proposición (así pues, no es la única y ni el pasaje más importante de *Puebla* que carece de un aterrizaje pastoral). Lo que no se puede negar es el valor de su provocación y de su cuestionamiento para la praxis eclesial latinoamericana y para las expresiones de fe de sus pueblos.

Consideraciones

El asunto de la misión *ad gentes* a los no-cristianos más allá de sus fronteras no es una problemática relevante para las iglesias latinoamericanas. Estas observan el mundo a partir de la propia realidad colonial, como punto de llegada de una epopeya de conquista espiritual jamás concluida. La Iglesia en este Continente debe todavía cumplir con su objetivo de ser realmente “iglesia”, y hacer que sus bautizados y bautizadas sean verdaderamente discípulas y discípulos misioneros metidos en el anuncio del Reino de Dios y enviados a hacer más discípulos. El compromiso misionero primordial se configura en torno a este tipo de acción evangelizadora de cuño pastoral, al mismo tiempo, denunciando la ambivalencia de la misión cristiana del pasado y del presente, aquí y en otros continentes.

Sin duda, la dimensión universal de la misión como solidaridad y compromiso más allá de las fronteras hace parte integrante de un camino discipular, lejos, sin embargo, de las obligaciones de retribución por la ayuda recibida de otras iglesias, y si como expresión de un auténtico espíritu misionero gratuito. Del punto de vista concretamente operacional, es necesario determinar mejor los proyectos misioneros junto a los cuales las comunidades cristianas latinoamericanas están invitadas a cooperar: ¿Se trata por acaso de misiones que reproducen el etnocentrismo y el exclusivismo que sus pueblos viven? No habría motivo de participar de una obra igual. ¿Se trata de dar de nuestra pobreza? ¿Pero quién estaría interesado en recibir la pobreza de los demás? ¿Esa pobreza sería verdaderamente eficaz y bienvenida en obras misioneras donde el triunfo del poder económico y político cuenta mucho más que el anuncio profético del Evangelio? ¿Qué Iglesia queremos promover y encarnar, para qué tipo de misión?

Esta debería ser la pregunta más relevante de una reflexión misionológica latinoamericana, en realidad, se dirige paradójicamente también al interior de su praxis eclesial, pues una Iglesia con finalidad en sí misma no es sólo la dificultad de la misión *ad gentes*, sino también la de una nueva evangelización en medio de los bautizados “alejados” ampliamente enfatizada en el Continente. El riesgo del eclesiocentrismo es más que evidente, junto a una introversión que vacila mucho cuando se trata de compartir, solidarizar, salir al encuentro de los demás. El eclesiocentrismo cambia el medio por el fin, el camino de llegada, la salida por la entrada. No es solo el horizonte misionero universal que falta, también el propio dinamismo de la misión: una fe que no crece ni madura, permanece infantil, narcisista y dependiente y, como cualquier niño, se siente el centro del mundo al cual todos tienen que acudir. La falta de una expresión misionera más allá de las fronteras es sin duda de una infantilidad cristiana, promovida por un determinado modelo de Iglesia doctrinaria, autoritaria y colonial, que fue el modelo dominante hasta nuestros días.

¿Por dónde empezar para promover una verdadera dimensión misionera que sepa profundizar en una auténtica conversión al Evangelio y extenderse a todos en la proclamación del Reino? El primer anuncio debería haber llevado a las personas a un encuentro personal con Jesús.

Mientras tanto, en lugar de proporcionar este encuentro, se anticipó toda la doctrina, como la catequesis, construyendo una *idea* de Jesús y no promoviendo el encuentro con una persona. Los misioneros se apresuraron a predicar que Jesús era el único Salvador, sin dejar que sus interlocutores lo descubrieran por la acción del Espíritu. Todo fue encaminado ideológicamente y no por propia experiencia.

El retorno al primer anuncio no como doctrina/verdade sino como relación/caridad constituye sin duda un punto de partida. En este sentido, la misión *ad gentes*, misión de primer anuncio, se vuelve paradigma de toda la actividad eclesial, en la medida que se desprende de sus objetivos y no sólo jurídicos, doctrinarios e institucionales, sino también políticos, epistemológicos y relacionales.

Para reflexionar:

- ¿Por qué la expresión misionera *ad gentes* está todavía tan marginada en la vida y en la acción evangelizadora de las iglesias locales latinoamericanas?
- ¿Cuál es la relevancia de relación entre la pastoral indigenista y la misión *ad gentes/ad extra* para nuestra presencia y animación misionera?
- ¿Cuáles son los caminos más eficaces para proponer la perspectiva, la validez y la urgencia de la misión *ad gentes* para nuestras iglesias locales?
- ¿Qué significa para nosotros hoy “dar desde nuestra pobreza”? ¿Es todavía una perspectiva válida para la misión *ad gentes*?

Referências Bibliográficas

CELAM. *Documento de Medellín*. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Petrópolis: vozes, 1977.

_____. *Conclusões da Conferência de Puebla*. Texto Oficial. São Paulo: Paulinas, 1979.

_____. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência do Episcopado latino-americano e do Caribe. São Paulo: CNBB, Paulus, Paulinas, 2007.

CELAM, Departamento de Misiones del. “La pastoral en las misiones de América Latina. Documento Final”. In: *Antropología y evangelización*, por Departamento de Misiones del Celam, 325-356. Bogotá: Celam, 1969.

_____. *Panorama Missionário da América Latina*. La Paz: CELAM (DCM), 1978.

COMBLIN, José. A presença universal do Reino de Deus e o sentido atual da missão. In: PAPE, Carlos et al. *A missão a partir da América Latina*. Tradução de Eugenia Flavian. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 35-79.

_____. Puebla, vinte anos depois. *Revista Perspectiva Teológica* n. 31, 1999, p. 201-222.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium, a Alegria do Evangelho*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus, Loyola, 2013.

GORSKI, J. F. *El desarrollo histórico de la Misionología en América Latina*, La Paz, 1985.

_____, Juan. El don de la fidelidad. Un agradecimiento a Dios por el aporte de Mons. Roger Aubry, C.Ss.R. a la vitalidad misionera de la Iglesia en Bolivia y en América Latina, Cochabamba, 25 de mayo del 2000. Disponible em: <www.fides.org/es/attachments/Fidelidad_doctorado_Aubry.doc>. Acesso: 06/02/2019.

MARINUCCI, Roberto. Memórias da caminhada missiológica no contexto pós-conciliar latino-americano. *Revista Espaços*, São Paulo, ano 2013, n. 2, p. 125-145.

MOLTMANN, Jürgen. *La Iglesia en la fuerza del Espíritu*. Salamanca, 1978.

PAULO VI *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2006.

PAPE, Carlos et al. *A missão a partir da América Latina*. Tradução de Eugenia Flavian. São Paulo: Paulinas, 1983.

PREZIA, Benedito. *Caminhando na luta e na esperança*. Retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Loyola, 2003.

ROMÁN, José Manuel. “La realidad de las misiones en América Latina”. In: *Antropología y evangelización*, por Departamento de Misiones del Celam, 191-212. Bogotá: Celam, 1969.

RUIZ, Samuel. “La evangelización en América Latina”. In: *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, I Ponencias, por Celam, 145-172. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1969.

SUESS, Paulo. *Evangelizara partir dos projetos históricos dos outros*. São Paulo: Paulus, 1995.