



Theologica Xaveriana y la construcción de una teología colombiana. El concepto “evangelización” (1974-1991)

Osmir Ramírez-Trillos^a

Universidad Industrial de Santander

William Elvis Plata-Quezada

Universidad Industrial de Santander

Introducción

La revista se fundó en 1951 con el nombre de *Ecclesiastica Xaveriana*, pero en 1975 cambió su nombre por *Theologica Xaveriana*, bajo la dirección de Alberto Parra. Su propósito inicial fue ser “órgano académico de difusión de las Facultades Eclesiásticas, instituidas para entonces en el Colegio Máximo de la Compañía de Jesús”¹. Para Alberto Parra, la primera generación (1951-1964) elaboró su reflexión desde

...términos antiliberales, antiprotestantes y anticomunistas, y en un horizonte teológico, filosófico y canónico cuyo conector es la apologética para la defensa de la tradición de la fe, de las consagradas mediaciones filosóficas y, en todo caso, del catolicismo romano.²

La segunda generación –según Parra– se identifica por asimilar las propuestas del Concilio Vaticano II en lo referente a la necesidad de producir teología según los signos de los tiempos³. Bajo la dirección de Alberto Parra (1975-1987), la revista vio con buenos ojos la renovación teológica que representaba la teología de la liberación; además, se puede rastrear la hipótesis de una teología colombiana.

^a Autor de correspondencia: osmir08ramirez@gmail.com

¹ Parra, “Revista *Theologica Xaveriana* 60 años: semblanza”, 323.

² *Ibíd.*, 325.

³ *Ibíd.*

Ciertamente, la salida de Parra de la dirección de la revista, en 1987, por presión del cardenal López Trujillo, guarda relación con los trabajos que aparecieron de 1988 a 1991, los cuales reflejaron un intento por consolidar un discurso oficial, situándose en el tema de la evangelización.

Teología oficial

En 1974, el papa Pablo VI convocó a la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos para continuar con la reflexión del papel de la Iglesia en el mundo iniciada en el Concilio Vaticano II. El objetivo de la reunión fue el estudio de las condiciones que el mundo presenta a la misión de la Iglesia, a fin de buscar soluciones para que los obispos de todo el orbe católico pudieran actuar ante la sociedad⁴.

Ahí se reflexionó en torno de la evangelización del mundo contemporáneo. Para monseñor Mario Revollo Bravo, entre otros temas de inestimable importancia que se podrían haber escogido, el tema en cuestión fue uno de los más importantes y actuales para la misión de la Iglesia en el mundo: “El Sínodo ha sido ya un despertar de conciencia de la Iglesia sobre su primordial deber de evangelizar”⁵.

De acuerdo con este prelado, encontramos que después del Sínodo se estableció como principio claro la praxis evangelística de la Iglesia, la cual se consideró como tarea primordialmente institucional. Según las conclusiones de los obispos, se trataba de una tarea eclesial, dirigida por los pastores de la Iglesia; estos debían evangelizar, tanto con el anuncio del mensaje como con el testimonio de vida integra; además, dicho anuncio debía acompañarse de la práctica de los sacramentos⁶.

En 1975, en *Evangelii nuntiandi*, Pablo VI retomó y coordinó los trabajos del Sínodo Episcopal de 1974. Esta exhortación apostólica se propuso dirigir el fervor de los cristianos hacia un esfuerzo de renovación y evangelización. Desde 1965, finalizado el Concilio Vaticano II, la institución había asimilado su papel para dirigir la evangelización; por ende, *Evangelii nuntiandi* buscaba canalizar y concentrar los esfuerzos metodológicos en el cuerpo eclesial⁷. El documento fue tan importante

⁴ Oficina de Prensa de la Santa Sede, “Sínodo de los Obispos”.

⁵ Revollo Bravo, “Presentación. Palabras de inauguración”, 4.

⁶ *Ibid.*

⁷ Rincón G., “Alternativas pastorales para la presencia y ejercicio de los saberes y profesiones en la nueva evangelización” 98, 65.

que la III Conferencia Episcopal de Puebla tuvo como objetivo primordial “aplicar a Latinoamérica la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI”⁸.

Exhortación *Evangelii nuntiandi*

En este texto, Pablo VI recuerda:

...evangelizar es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo. Testimoniar que ha amado al mundo en su Verbo encarnado, ha dado a todas las cosas el ser y ha llamado a los hombres a la vida eterna.⁹

El hombre (y, por tanto, la sociedad) que es objeto de la reflexión de Pablo VI es el hombre moderno¹⁰. Esta aclaración es necesaria para interpretar y comprender las discusiones de la teología en América Latina respecto del sujeto receptor de la evangelización. En *Evangelii nuntiandi*, esta buscó responder a los interrogantes del hombre moderno¹¹.

La evangelización fue pensada como la tarea de la Iglesia que buscaba transformar y renovar la humanidad; todo el trabajo debía orientarse a convertir al hombre individual para, por medio de él, cambiar la sociedad¹². En este punto reside una de las propuestas más importantes de Pablo VI, pues se recuperó el valor de la conversión del hombre como eje central de la evangelización, en contraposición a la idea teológica preconiliar, que consideraba al hombre como católico por el hecho de nacer en una sociedad católica. La finalidad de la evangelización del hombre se planteaba en los siguientes términos:

...transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación.¹³

⁸ Gutiérrez y Ortiz, “Identidad evangelizadora de la religiosidad latinoamericana. La vida consagrada en el *Documento de Puebla*”, 183.

⁹ Pablo VI, “*Evangelii nuntiandi*”. *Al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo* 7.

¹⁰ *Ibíd.* 1.

¹¹ *Ibíd.*

¹² *Ibíd.* 5.

¹³ *Ibíd.*

La idea de una transformación social que buscaba hacer del Evangelio el criterio de entendimiento de la realidad y las dinámicas sociales habría de encontrar continuidad en la teología de la liberación, y ciertamente su matiz fue la búsqueda de la justicia social.

Para cambiar la visión y valores del mundo –según Pablo VI– se necesitaba *regenerar* la cultura desde la evangelización. “De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas debían ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva”¹⁴. El contenido de la Buena Nueva se puede resumir de la siguiente manera: “...ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por él, de verlo, de entregarse a él”¹⁵. Ciertamente la acentuación en la liberación del pecado marca una de las primeras señales que alumbró los entrecruzados caminos de la teología oficial y la teología de la liberación.

Este anuncio adquiere toda su dimensión cuando hace nacer en quien lo ha recibido una adhesión de corazón al programa de vida que Dios propone. La manifestación externa de esta adhesión se “traduce normalmente en estos gestos sacramentales: adhesión a la Iglesia, acogida de los sacramentos que manifiestan y sostienen esta adhesión”¹⁶. Como se puede notar, la finalidad última de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* era llevar al hombre a adherirse a la Iglesia y a los principios de fe que rigen la vida del creyente.

Pablo VI aceptó que Dios se ha revelado a todo el mundo (“Semilla del Verbo” en el mundo). Sin embargo, consideró un error dejar de evangelizar por el hecho de aceptar la revelación de Dios en otras culturas¹⁷. A pesar de esta revelación, no se puede suponer que los hombres conocen conscientemente “la verdad evangélica y la salvación ofrecida por Jesucristo”¹⁸. De lo anterior se deduce que la evangelización, por medio de la Iglesia, buscaba aclarar esta verdad. ¿Cómo entender la evangelización si Dios ya se ha revelado al mundo?

Proponemos que lo anterior sea interpretado desde la finalidad misma que tiene el documento, esto es –como ya se dijo–, convertir la concepción del mundo más acorde a la visión de la Iglesia, con el propósito de evitar la injusticia. Por consiguiente,

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.* 3.

¹⁶ *Ibíd.* 6.

¹⁷ *Ibíd.* 24.

¹⁸ *Ibíd.* 25.

evangelizar significaría explicar el Evangelio al hombre para que, conscientemente, acepte los valores según los interpreta la Iglesia, aceptación que significa adherirse tanto a la Iglesia visible como a su forma de entender el mundo.

A modo de síntesis diremos que la evangelización pensada por Pablo VI se dirigía a una sociedad y a un hombre particular: el hombre moderno y la sociedad desarrollada. La liberación propuesta en el texto es la liberación espiritual; este hombre libre del maligno y del pecado podría adherirse a la Iglesia; evangelizado y convertido, el hombre moderno debía comprender la cultura desde la visión cristiana del mundo y procurar cambiar la cultura y la sociedad conforme a esta visión; por último, los valores cristianos de la cultura se entendieron desde la Iglesia.

Un año después de *Evangelii nuntiandi*, en diciembre de 1976, el papa Pablo VI convocó oficialmente la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, para celebrarse en Puebla. La tarea de su organización fue encomendada al Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam.

Puebla

En Puebla, la evangelización es orientada hacia su eficacia práctica. Jesucristo importa, más que revelación de Dios, en la medida en que es la esperanza de la “liberación integral” del hombre¹⁹. En este punto se puede observar que Puebla se inspira en *Evangelii nuntiandi*, pero al mismo tiempo lo reinterpreta a la luz del contexto latinoamericano.

Evangelii nuntiandi se pensó para una sociedad moderna y desarrollada; por ende, la liberación debía promover la justicia, la paz para facilitar este desarrollo. Sin embargo, Puebla convoca a ir contra “las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta contra la vida”²⁰.

Sostiene que sería idolatría y mutilación de la evangelización si esta no cumple las siguientes características: (1) Liberar al hombre del pecado y de sus seducciones; (2) cambiar al hombre para que sea sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario; (3) recordar la dependencia social y económica que esclavizan y hieren los derechos fundamentales otorgados por el propio Creador y Padre²¹.

¹⁹ Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, 80

²⁰ *Ibíd.* 116-117.

²¹ *Ibíd.* 139.

En Puebla encontramos que Dios solo evangeliza desde la Iglesia²²; solo en la Iglesia Católica se da la plenitud de los medios de salvación²³; la forma de entender el texto bíblico como base de la evangelización está en dependencia a los dogmas de la Iglesia²⁴. De lo anterior concluimos que en Puebla la búsqueda de la conversión de la cultura debe conducirla a que se entienda a sí misma por los criterios de la Iglesia, debido a que el mundo ha creado un sistema de pecado y sufrimiento.

Las culturas por evangelizar son tanto las que se han alejado de la Iglesia como las que, a pesar de conocer el Evangelio, necesitan una reevangelización. Este es el caso de la sociedad latinoamericana: se acepta que ya fue evangelizada, pero es necesario corregir los errores, denunciar la injusticia y rechazar la idolatría presente en la cultura y sistema de pecado²⁵.

La necesidad de reevangelizar a una sociedad ya vista como evangelizada sugiere cierto control sobre la religión de la sociedad o, se podría decir, la religión del pueblo. Cuando el pueblo de América Latina fue evangelizado, la Iglesia dirigía esta misión desde una teología que algunos han llamado de “cristiandad” (la Iglesia unida al Estado) y desde una religiosidad barroca y sentimentalista; este tipo de teología fue la oficial en todo el periodo colonial.

Ahora bien, Puebla buscó corregir los errores de esta evangelización según la visión teológica que se tenía en la década de 1970. Ello está ligado con la idea de que la Iglesia y el catolicismo, en ocasiones, han sido vehículo de legitimación de la injusticia social.

El papel del laico en la evangelización debía situarse en lo expuesto. Para Puebla debían ser “enviados como su vanguardia, en medio de la vida del mundo, para hacer las estructuras sociales, económicas y políticas, de acuerdo con el plan de Dios”²⁶. Esta idea del laico militante de la Iglesia, en Colombia, ha tenido rasgos claramente bélicos. Este no es el caso, pero tampoco se puede negar que la Iglesia, en este periodo, sigue considerando al laico como un instrumento de acción social.

En conclusión, Puebla sigue cerca de *Evangelii nuntiandi*, pero por la diferencia que existe entre las sociedades a las que se dirigen dicha Asamblea episcopal y dicha exhortación apostólica se acentúan algunos elementos como la liberación social y no solo espiritual, así como la denuncia de la dependencia económica que

²² Ibid. 89.

²³ Ibid. 90.

²⁴ Ibid. 119.

²⁵ Ibid. 124-125.

²⁶ Ibid. 78.

vulnera los derechos humanos, entre otras. Por otro lado, y debido a que en 1979 Juan Pablo II iniciaba su pontificado, en Puebla el papel de la Iglesia institucional apareció con mayor fuerza; se reafirmó el carácter de la Iglesia como único medio de salvación y, además, como un punto central para replantear la visión del mundo que ha generado la injusticia.

Theologica Xaveriana y teología oficial

Esta corriente es clara en la revista entre 1988 a 1991, y se orienta principalmente por la teología oficial expuesta en *Evangelii nuntiandi*, en Puebla y por Juan Pablo II. Son tres las características centrales de la evangelización según la oficialidad en la revista: la salvación del hombre en Jesucristo; conversión y santidad; centralización de la obra misionera en la Iglesia como signo de testimonio.

Víctor Morales consideró necesario interpretar el papel evangelístico de Jesús más allá de simples categorías sociológicas, pues su misión tiene más un hondo sentido escatológico:

Jesús apunta a una ceguera, opresión y cautividad más interior y profunda que es la del pecado [...]. La liberación ofrecida por Jesús iba más allá de la sola curación corporal, por liberadora que esta fuera. Es decir, el pobre no es sólo el oprimido o necesitado social. Es como todo ser humano pecador y necesitado de conversión.²⁷

La nueva evangelización en América Latina debe desplegar, como en los orígenes del cristianismo, un potencial de santidad²⁸. “Se trata, pues, de un conocimiento diferente, adquirido por toma de conciencia a partir de la real experiencia de conversión, efecto, ella misma, del señorío del Resucitado en el testigo”²⁹. Según Gustavo Baena, la finalidad de la evangelización es anunciar al hombre su salvación en la muerte y resurrección de Cristo; sin embargo, para ser partícipe de la salvación se le exige la conversión³⁰.

Al observar lo expuesto, se puede apreciar la pérdida de un contexto específico en la reflexión teológica; los enunciados remiten a ideas abstractas como conversión del pecado y salvación en Jesucristo. Es decir, se olvidó por completo el contexto socioeconómico latinoamericano y colombiano que afectaba los procesos de evangelización

²⁷ Martínez Morales, “La inserción: su significado y alcance”, 96.

²⁸ Baena, “Palabra de Dios y evangelización”, 397.

²⁹ *Ibíd.*, 408.

³⁰ *Ibíd.*, 417.

y, al mismo tiempo, condicionaba la creación de una evangelización afín a las necesidades vitales del ser humano.

Jesús Andrés Vela, en “Nueva evangelización y educación en valores”, corrobora nuestra interpretación. El autor critica la evangelización que “se enfoca, casi exclusivamente, como una respuesta a un ateísmo secularizado y marxista”³¹. Por otro lado, considera que en la teología de la liberación

...abogan por una defensa a ultranza de las culturas aborígenes, de manera que consideran invasor y alienante el mensaje evangélico predicado. En cuanto al hoy de la evangelización, de tal manera privilegian los problemas sociales y políticos, que prácticamente identifican anuncio del mensaje evangélico con revolución política, y Reino de Dios con determinados sistemas políticos y sociales de signo marxista.³²

Andrés Vela rechaza tanto el contexto colombiano como el latinoamericano para pensar la problemática de la evangelización. En su teología ahistórica procuró resaltar el papel de la conversión y la adhesión a la persona de Cristo y su Evangelio; ubicó la teología en el contexto abstracto de la fe, donde lo importante es la salvación del hombre³³, sin considerar las problemáticas históricas que presenta dicha adhesión.

En este autor se puede apreciar la adopción de un discurso más nominal que real. Sus referencias a *Evangelii nuntiandi* y a Puebla no trascienden de las citas cliché como la opción por el pobre y la justicia y dignidad humana, cuando en realidad un sujeto individual —como lo propusieron *Evangelii Nuntiandi* o Puebla— sucumbe ante la búsqueda de salvación de la *humanidad*³⁴. En consecuencia, su teología buscó más afiliación en la centralización que pretendió Juan Pablo II, y de ahí que se centralizara la teología en la fe en Cristo, sin importar los problemas que esto tiene para cada contexto sociohistórico.

En conclusión, se entiende que en Luis Mario Sendoya reapareció la centralidad de la Iglesia como institución evangelizadora, sin la cual no se podría salvar al hombre:

En fidelidad a su condición de sacramento trata de ser más y más un signo transparente o modelo vivo de comunión de amor a Cristo a quien anuncia [...]. Por eso una nueva evangelización de la Iglesia ha de implicar en primer lugar un testimonio transparente [...], quiere decir que el testigo o el

³¹ Andrés Vela, “Nueva evangelización y educación en valores”, 427.

³² *Ibíd.*, 427.

³³ *Ibíd.*, 428-429.

³⁴ *Ibíd.*, 430-432.

anunciador es él mismo palabra de Dios o el lugar donde el Cristo vivo sucede con transparencia.³⁵

Sin Iglesia evangelizadora no habría Palabra de Dios ni presencia del Cristo en el mundo.

Teología de la liberación

Rápidamente se expondrá lo que la teología de la liberación entendía por evangelización antes de 1975, es decir, antes del proceso histórico iniciado por *Evangelii nuntiandi*. La evangelización, para Gustavo Gutiérrez, debe tener como principal y, al parecer, único destinatario al pobre: “...es pues, a los oprimidos a los que la Iglesia debe dirigirse, y no tanto a los opresores; y esto, además, dará un verdadero sentido al testimonio de pobreza de la iglesia”³⁶.

Proaño describió el rostro del pobre que en Gutiérrez no quedó claro. Este pobre era el indígena, el campesino, el moribundo, el habitante del suburbio, etc. Si el rico quería ser evangelizado necesitaba hacerse económicamente pobre³⁷.

En conclusión –dice Proaño– la liberación traída por Cristo y la Buena Nueva proclamada por él son para los pobres, para los oprimidos. Esta es opción absolutamente necesaria para la Iglesia. Desde este punto de vista, esta opción por los pobres es opción política [...]. Así habla el Evangelio. Esta es la política de Cristo.³⁸

De los autores se deduce una primera característica: que la evangelización buscaba la liberación social y económica; se perdió el interés por la liberación espiritual del pecado del hombre como lo acentuó *Evangelii nuntiandi*. La finalidad de la evangelización era, según esta teología, concientizar al pobre de su situación de opresión, dependencia, empobrecimiento y de la necesidad urgente de su liberación³⁹. La evangelización de la Iglesia, en el contexto de dependencia socioeconómica, adquirió así dimensiones políticas porque concientizaba de la opresión y llamaba al oprimido a su liberación⁴⁰.

Surgió entonces la intención de hacer una nueva evangelización al pueblo. Esta difirió de la que propuso Puebla. Gutiérrez consideró que la evangelización había sido

³⁵ Sendoya M., “Pensamiento social de la Iglesia y nueva evangelización”, 55-56.

³⁶ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 167.

³⁷ Proaño, *Concientización, evangelización, política*, 175.

³⁸ *Ibíd.*, 175-176.

³⁹ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 49-50.

⁴⁰ *Ibíd.*, 349; Proaño, *Concientización, evangelización, política*, 176.

deficiente, produciendo “la imagen de que la religión es el opio del pueblo”⁴¹. Y esta nueva evangelización del pueblo se entendió desde “una mística revolucionaria”⁴².

La teología de la liberación, en su primera década, aún tenía presente la revolución cubana; fue esta experiencia cubana en 1959 la que, según Enrique Dussel “planteó a los cristianos la posibilidad de un triunfo ‘foquista’ inmediato. La vía del uso de las armas fue vista como política y éticamente posible”⁴³. La respuesta a los males sociales de la sociedad latinoamericana no era otra que la revolución⁴⁴.

En 1981 e influenciado por Puebla, el teólogo de la liberación Segundo Galilea se distanció de las ideas que le precedieron. Esto lo podemos notar en las características de “una evangelización verdaderamente cristiana” que él propuso: (1) No hay verdadera evangelización si esta no conduce en su dinámica a la adhesión a Jesucristo en la Iglesia; (2) la evangelización cristiana es “histórica”, es decir, se hace a partir de los hombres concretos de América Latina, de su historia, su cultura, sus aspiraciones, en fin, su realidad; (3) la evangelización cristiana es “integral”; busca transformar tanto individuos como grupos humanos.

En conclusión, para Galilea, la evangelización es cristiana cuando es liberadora, y es liberadora cuando transforma la sociedad y busca la justicia⁴⁵.

En este autor, la transformación de la sociedad –como se propuso en *Evangelii nuntiandi*– se da cuando se evangeliza y convierte a la cultura. Para ello es necesario penetrar la cultura, “mejorar sus normas y valores y purificar sus contravalores”⁴⁶. De ahí la necesidad de *reevangelización*⁴⁷ de la cultura y de la religión popular en América Latina: “...los pobres están también marginados de la Iglesia, y su religiosidad no es suficiente para integrarlos en ella al modo de ‘nosotros’”⁴⁸.

La idea de evangelizar o reevangelizar la cultura ya cristiana expuesta por *Evangelii nuntiandi* y Puebla encuentra continuidad entre las ideas de los teólogos de la liberación. Como la finalidad de la evangelización consistía en adherir la cultura a la Iglesia, se entiende el control a la religión del pueblo, porque su religión no encajaba en la religión de la Iglesia. Al pueblo pobre, que es la opción preferencial de la Iglesia

⁴¹ Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 165.

⁴² *Ibíd.*

⁴³ Dussel, “La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972)”, 238.

⁴⁴ LaRosa, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 126.

⁴⁵ Galilea, *La responsabilidad misionera de América Latina. Responsabilidad y protagonismo evangelizador de nuestra Iglesia latinoamericana*, 7.

⁴⁶ *Ibíd.*, 7.

⁴⁷ *Ibíd.*, 23.

⁴⁸ *Ibíd.*

y de la evangelización, lo primero que se le debía quitar era su religión y su manera de entender la vida.

A raíz de esto, notamos que Galilea toma distancia de una politización del laicado para que transforme a la sociedad desde acciones con “mística revolucionaria”, pero se acerca más a la propuesta de mirar al laico y su religión como algo que debe ser parte de la Iglesia y actuar según los criterios de esta.

Tal proceso que se dio respecto de la evangelización en América Latina, y la forma como fue asumida por los teólogos de la liberación nos permite lanzar algunas conjeturas previas. A comienzos de la década del 80 del siglo pasado, en la teología de la liberación se dio un debilitamiento debido a la evangelización político-revolucionaria, porque se descubrió que no todos los habitantes del continente latinoamericano eran realmente católicos, como se había presupuesto; también se descubrió que la religión popular no brindaba el soporte a la conversión cultural y al cambio social en perspectiva cristiana; de la teoría de la dependencia se pasó a la teoría del colonialismo. Además, cabe añadir la influencia que para entonces estaba teniendo las religiones cristianas no católicas (protestantes y pentecostales) en la vida de los pobres y en la sociedad latinoamericana.

La década del 90 inició con este problema en sus espaldas: ¿Cómo evangelizar a quienes se suponían ya evangelizados? Desde comienzos de los años 80 estaba la preocupación por evangelizar la cultura y hacerla más cristiana. Para ello se contaba con la fuerza que encontraba la Iglesia en el laico; tanto el *Documento de Puebla* como la teología de la liberación contaban con la praxis activa, y hasta revolucionaria, en el proceso de cambiar la cultura.

Sin embargo, en 1990, con relación a los 500 años de presencia del catolicismo en América Latina, Leonardo Boff lanzó una propuesta para pensar una *nueva evangelización* de la sociedad en América Latina. Como se verá, más que *reevangelización* se buscó una *nueva evangelización*. No se comprenderá la propuesta de L. Boff si se desconoce el propósito del papa Juan Pablo II al emplear este concepto.

Cabe decir que Juan Pablo II utilizó por primera vez este concepto en 1979, en la misa celebrada en el Santuario de la Santa Cruz en Polonia. Allí la *nueva evangelización* surgía en relación con la problemática del trabajo humano y la dignidad del hombre (trabajador).

... a través de las experiencias personales de trabajo –me permito decir–, el Papa ha aprendido nuevamente el Evangelio. Se ha dado cuenta y se ha convencido

de cuán profundamente está grabada en el Evangelio la problemática contemporánea del trabajo humano.⁴⁹

El sentido de la nueva evangelización busca la dignidad humana; pero se debe recordar que la dignidad humana se entendió desde la dignidad del trabajo. No obstante, para 1990, en América Latina y, en especial, en Colombia, la dignidad humana se refería sobre todo al respeto a la vida y la búsqueda de la paz, en un contexto en que la población civil sucumbía ante la violencia de narcotraficantes, guerrilleros, fuerzas armadas y paramilitares. Esto se verá a cuando procedamos a desarrollar la teología en Colombia.

Por ende, la nueva evangelización que propuso L. Boff buscaba ensayar algo que se apartara tanto de las reformas como de la evangelización iniciada en el siglo XVI, ya que consideró la evangelización tradicional del continente como “insuficiente e inadecuada a los desafíos percibidos hoy día en el continente. Por eso es nueva evangelización”⁵⁰.

L. Boff fundamentó su crítica a la primera evangelización realizada en América Latina desde la teoría del colonialismo. Esta teoría apareció en la década de 1960, en los trabajos de Pablo González Casanova y Rodolf Stavenhagen⁵¹; pero fue en los años 80 cuando se arraigó en la reflexión de la teología de la liberación. Desde su lectura colonialista, L. Boff concluyó que la evangelización fue una imposición cultural occidental.

L. Boff conserva la idea de que la nueva evangelización buscaba la dignidad del hombre, pero —como ya se dijo— él interpretaba esta dignidad desde el contexto latinoamericano: “Evangelizar, en el contexto de América Latina, implica principalmente salvar la vida de los pobres”⁵². Este autor consideraba que el cristianismo colonial había sido cómplice “de la máquina de la muerte” de los pueblos amerindios. Por consiguiente, en su nueva evangelización, la Iglesia debía estar aliada “en la gestación de vida para las víctimas del tipo de desarrollo que excluye a las grandes mayorías”⁵³. Por último, en el autor se pierde la conversión individual que *Evangelii nuntiandi* había recuperado:

⁴⁹ Juan Pablo II, *Santa misa en el Santuario de la Santa Cruz. Homilía del santo padre Juan Pablo II*, 3.

⁵⁰ Boff, *Nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos*, 12.

⁵¹ Martins, “La actualidad de la Teoría del Colonialismo Interno para el debate sobre la dominación y los conflictos interétnicos”.

⁵² *Ibíd.*, 14.

⁵³ *Ibíd.*, 15.

La más correcta definición real de Iglesia es la que la entiende como comunidad de fe, es decir, comunidad que se forma a partir de la fe en Dios [...]. La evangelización no mira a la persona, tomada individualmente, sino a la persona como relación social y comunitaria. En caso de no surgir comunidad a partir de la evangelización, no se alcanza el objetivo presente en la propia evangelización.⁵⁴

Así como en la teología oficial la finalidad de la evangelización buscó la adhesión del hombre a la Iglesia, en L. Boff, si la consolidación de la comunidad y de la Iglesia no surgen a partir de la evangelización, esta (la evangelización) no habría cumplido su objetivo. Ciertamente las dos corrientes teológicas se distanciaban en lo que cada uno entendía por Iglesia, pero iban de la mano cuando establecían a la Iglesia visible como el centro y propósito de toda evangelización.

Theologica Xaveriana y teología de la liberación

Cabe aclarar que los artículos que dan cuerpo al espíritu de la teología de la liberación en la revista, en cuanto al tema de la evangelización, no son muchos, pero los textos a exponer permiten observar claramente la influencia de la teología de la liberación en los autores.

Solo en 1974 apareció en la revista el primer artículo preocupado por la problemática de la evangelización en América Latina: “La evangelización trinitaria en América Latina”, de Virgilio Zea G., S. J. Este no guarda relación con la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos convocada por Pablo VI en ese año. Su propósito es presentar una defensa al proceso de evangelización en la ciudad de San Miguelito (Panamá), llevado a cabo por algunos “hombres de fe”.

Además, este fue el primer artículo sobre la evangelización que se suscribió a las propuestas de la teología de la liberación, línea vigente hasta el periodo de estudio propuesto. El autor planteó que, ante la realidad de pobreza, explotación e injusticia del pueblo en San Miguelito y en América Latina, la evangelización debía verse como un canal de lucha por el cual se debía buscar condiciones mejores de vida⁵⁵. Esta forma de ver la evangelización guarda similitud con lo expuesto arriba sobre las ideas de teología de la liberación antes de *Evangelii nuntiandi* y fundamentadas en la teoría de la dependencia.

En Alfonso Rincón (1976) se encuentra una de las características del uso de la teoría de la dependencia en la teología de la liberación: la Iglesia es entendida como legitimadora de tal dependencia. Esta relación Iglesia y Estado se conoció como

⁵⁴ *Ibíd.*, 106.

⁵⁵ Zea G., “La evangelización trinitaria en América Latina”, XXIV/32-33, 7.

*cristiandad*⁵⁶. El autor rechazó el marco de la cristiandad como supuesto de evangelización; esta Iglesia de masas y anónima amerita convertirse en una Iglesia de creyentes convertidos por decisión personal. La evangelización del hombre debe partir de lo social y de la comunidad, pues es ahí donde reside la comprensión sobre la esencia del hombre⁵⁷.

Como ya se expuso, en Puebla y a raíz del pontificado de Juan Pablo II, el papel de la Iglesia es indispensable en la evangelización; la centralidad de la obra misionera requiere que la Iglesia sea vista como signo y sacramento de la salvación del hombre. Sin embargo, para Neftalí Vélez, la Iglesia es un cuerpo institucional conformado por hombres que necesitan ser purificados para cumplir su papel. Esta Iglesia convertida y purificada ha de ser auténticamente pobre y su opción principal será por el pobre: se trata pues, de la necesidad de un verdadero testimonio evangélico⁵⁸.

Por tanto, la Iglesia tiene como deber abanderar la promoción humana, la liberación y el desarrollo. La urgencia de esta liberación se hace más fuerte, porque a pueblos de fe cristiana se les ha impuesto estructuras generadoras de injusticia, y se ha convertido en paradoja el hecho de que la fe no haya logrado penetrar los criterios, las decisiones, el liderazgo y la organización de la convivencia económica de dichos pueblos⁵⁹. Virgilio Zea considera que la estructuras deben cambiarse por acciones rápidas:

...para que su transformación ayude a la liberación del hombre. La evangelización debe alcanzar no solo al individuo sino a las culturas, transformar los valores determinantes, las líneas de pensamiento, los criterios de juicio, las fuentes inspiradoras, los modelos de vida.⁶⁰

Esta propuesta debe interpretarse en el marco de la teología de la liberación, en el cual la acción y el compromiso guardan un “espíritu de revolución”. Otra característica que se puede detectar reside en la necesidad de cambiar los criterios con los cuales la cultura se entiende a sí misma; cabe recordar que esta idea también se encuentra en la teología oficial.

De ahí se deduce que el modelo de Iglesia presentado por la teología de la liberación pretendía constituirse en una Iglesia alterna a la oficial, pues la evangelización de la cultura desde la teología de la liberación presenta a una Iglesia institucional

⁵⁶ Aranda, “Cristiandad y cristianismo: dos proyectos para la evangelización”.

⁵⁷ Rincón G., “Kerygma y teología. La teología al servicio de la evangelización”, 174.

⁵⁸ Vélez, “Puebla: La opción por los pobres”, 179.

⁵⁹ Zea, “Evangelización y liberación”, 238-239.

⁶⁰ *Ibíd.*, 239.

legitimadora de la opresión y, por ello, desertora del camino de la liberación instaurado por Jesús en su ministerio hacia el pobre. Además, se puede ver la pérdida del individuo como sujeto de evangelización o liberación.

Theologica Xaveriana y el desarrollo de una teología colombiana

Nuestro problema, la evangelización, tanto específico como limitante nos permite encontrar que la primera inquietud por pensar la evangelización desde realidades nacionales –en este caso colombianas– apareció en 1976, en las palabras de inauguración de monseñor Mario Revollo Bravo en el “Primer Congreso Nacional de Teólogos sobre Evangelización y Teología, realizado en Bogotá, Colombia.

Para monseñor Revollo, la reflexión teológica sobre la evangelización no debe dedicar sus esfuerzos a elucubraciones ajenas a la realidad pastoral: antes bien, el teólogo debe responder a las inquietudes pastorales⁶¹.

Cuando la fe decrece, especialmente en las generaciones nuevas, cuando aumenta el materialismo de la sociedad de consumo y por ende el desinterés por los valores trascendentes, cuando se extiende el secularismo con creciente vigor a personas e instituciones, la teología no puede darse el lujo de enajenarse de estos hechos y encastillarse en reflexiones y polémicas estériles.⁶²

Para comprender las palabras de monseñor Revollo es necesario saber que, entre 1960 y 1980, se dio en Colombia un proceso de secularización sin precedente alguno. En la primera mitad del siglo XX, la Iglesia Católica colombiana había tenido un considerable poder sobre la sociedad, el cual se manifestaba en la relación Iglesia y Estado y en el control social de la Iglesia sobre el pueblo. Sin embargo, la migración del campo a las ciudades, a inicios de 1940, a raíz de la especulación con la tierra y la violencia rural⁶³ –que encontró su máxima expresión después de la muerte del líder populista Jorge Eliécer Gaitán, en 1949–, había propiciado un cambio abrupto.

Este cambio en el panorama nacional complicó la función rectora y pastoral de la Iglesia en el país. A la Iglesia –según Beltrán– le costó adaptarse a la nueva realidad social; perdió su control social y cultural del pueblo; los medios masivos de comunicación posibilitaron que la población accediera a ideas modernas, y en el campo religioso, este proceso implicó el tránsito desde una situación de monopolio, en cabeza

⁶¹ Revollo Bravo, “Presentación. Palabras de inauguración”, 4.

⁶² *Ibíd.*, 4.

⁶³ LaRosa, *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 125.

de la Iglesia Católica, a una situación de pluralización social, lo que abrió las puertas a la multiplicación de ofertas religiosas en el escenario nacional⁶⁴.

Si se tiene presente dicho contexto, las palabras de monseñor Revollo toman aún mayor fuerza: la teología y la pastoral “aunarán esfuerzos para descubrir, hasta donde sea posible, si ya es dado hablar de una teología propia, con sello específico, dentro de la comunión universal de Iglesia”⁶⁵.

Alberto Parra buscó imprimir, desde la dirección de la revista, un aire de renovación en la producción teológica de la Universidad Javeriana. Sin embargo, por la oposición del cardenal López Trujillo, Parra se vio obligado abandonar su cargo en 1987. Pasemos entonces a desarrollar los aportes de Parra respecto de la evangelización y a observar cómo estos contribuyeron a la formación de una teología en Colombia.

En primer lugar, encontramos que la problemática de la secularización en el país afectó a Parra. Su propuesta se mueve tanto en la aceptación de esta secularización como en la necesidad de encontrar una solución. De ahí que considerara a la Iglesia como una comunidad eclesial donde hay unidad en la diversidad, ya que todos hacen parte del mismo cuerpo de Cristo; esta comunidad en conjunto está capacitada para evangelizar la sociedad.

Es posible que subsistan todavía en la conciencia de muchos, resabios de separación radical sacerdotes/laicos, clérigos/fieles, segregados/mundanos y que en esta óptica sitúen las competencias demasíadamente urgidas de lo que corresponde a los “laicos” y lo que corresponde a los “sacerdotes”.⁶⁶

Estos actores deben ser parte de la evangelización entendida como acto eclesial y no como acto de laicos o de sacerdotes por separado. La propuesta de “acto eclesial” toma distancia de las fuertes líneas teológicas que se gestaban en 1970 en América Latina: *Evangelii nuntiandi*, Puebla, y la teología de la liberación buscaron la adhesión del hombre a la Iglesia, y para ello cedieron al laico la responsabilidad de la evangelización, mientras que el papel de la Iglesia sería dirigir dicho movimiento.

Por ende, la inculturación de la Iglesia, en la perspectiva de Parra, debe entenderse desde esta no separación de lo sagrado y lo profano. Así como “la evangelización de la cultura helénica reclamó, como reclama hoy, un proceso de inculturación que dio por resultado la helenización del cristianismo con todas las ventajas, pero también

⁶⁴ Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*, 82-83.

⁶⁵ Revollo Bravo, “Presentación. Palabras de inauguración”, 7.

⁶⁶ Parra, “Evangelización y promoción: relaciones”, 399.

con todos los riesgos anejos a los trasposos culturales”⁶⁷, la inculturación únicamente no refiere al proceso de la Iglesia para cambiar la visión del mundo y convertirlo a la visión cristiana, sino aceptar que el mundo también convierte a la Iglesia a su visión.

En 1979, Parra publicó en la revista “La educación ‘evangelizadora’ en Puebla”, artículo que consideramos un esbozo claro del camino por el que transitaba la reflexión teológica en Colombia.

La importancia decisiva de la educación en el presente y en el futuro de la evangelización de América Latina está expresada en la afirmación fundamental con la que el *Documento de Puebla* introduce su diagnóstico y perspectivas de la educación: “Para la Iglesia, educar al hombre es parte integrante de su misión evangelizadora”.⁶⁸

La educación es parte integrante de la evangelización en el sentido de que todo proceso educativo auténtico debe abrirse, inspirarse y realizarse dentro de los parámetros humanizantes y personalizantes de la evangelización⁶⁹. Los objetivos de la educación evangelizadora son los siguientes:

1. El desenvolvimiento pleno de todas las virtualidades físicas, espirituales y sociales del hombre, cuya dignidad y cuyos derechos se fundamentan inviolablemente en su ser mismo de imagen y semejanza de Dios.
2. Su transformación a semejanza del hombre perfecto, Cristo Señor.
3. La formación de los agentes para el cambio permanente y orgánico que requiere la sociedad de América Latina mediante una formación cívica y política inspirada en la enseñanza social de la Iglesia.
4. La educación evangelizadora debe hacer surgir, cultivar y promover los símbolos propios de la cultura latinoamericana.
5. La promoción de la educación popular (educación informal) para revitalizar la cultura popular, alentando ensayos que por medio de la imagen y el sonido hagan creativamente manifiestos los valores y símbolos hondamente cristianos de la cultura latinoamericana⁷⁰.

La educación evangelizadora busca la dignidad humana del hombre latinoamericano; por tanto, es menester comprender tanto la cultura de este hombre como sus necesidades. La promoción de los derechos humanos no puede prescindir del respeto

⁶⁷ Parra, “De una teología de la Palabra a una teología de la historia”, 381.

⁶⁸ Parra, “La educación ‘evangelizadora’ en Puebla”, 339.

⁶⁹ *Ibíd.*, 340.

⁷⁰ *Ibíd.*, 343-344; 347; 351.

a cada cultura; no se puede evangelizar y al mismo tiempo rechazar la cultura popular, ya que se atentaría con la dignidad de esa cultura.

Así mismo, la educación evangelizadora de Parra no está interesada en “adoc-trinar” a los fieles: su preocupación fundamental está en ofrecer una preparación informal para ayudar a que estos sean conscientes de su dignidad y derechos humanos, para que desde una práctica histórica el cristiano exija la justicia. No se busca una educación evangelizadora que prepare hombres para el cielo, sino que prepare hombres para la búsqueda de la justicia del cielo en la tierra⁷¹.

La educación evangelizadora de Parra, en su interpretación de los documentos de Puebla, tiene una diferencia clave con la teología de la liberación: ella educa para la dignidad humana, y no para la liberación económica entendida desde las categorías marxistas⁷². La historia de la sociedad colombiana ha sido marcada por la violencia interna del país. La existencia de una violencia *cuasi* constante desde 1948 es el espacio que condicionó a Parra a promover los derechos humanos, la dignidad de la vida humana y de las culturas (campesina e indígenas) que desaparecen por las masacres sociales.

En este contexto se entiende el rechazo de Eduardo Cárdenas, en 1978, a la imposición violenta de la fe. “Las armas del evangelizador son la caridad y la paz [...]. Queda en pie el principio de que a nadie se puede obligar a recibir la fe, y que todo sistema que use la violencia, el engaño se opone diametralmente al Evangelio”⁷³. Cárdenas rechaza la idea de imponer el Evangelio en la cultura por el hecho de que sea idólatra: extirpar la idolatría equivale a un acto de coacción⁷⁴.

La violencia, la secularización, la educación y la aceptación de la cultura popular son los ejes temáticos que, analizados desde el problema de la evangelización, brindan las primeras luces para hablar de una teología colombiana. En cuanto a la problemática de la secularización o des cristianización de la sociedad colombiana, el concepto de inculturación, trilladamente trabajado en este periodo, adquiere otras connotaciones en el artículo de Gabriel Jaime Pérez, “Evangelización y medios de comunicación social en América Latina”.

Al comentar el documento de consulta para Puebla, en 1978, Cárdenas crítica la parcialidad del término *inculturación*, ya que

⁷¹ *Ibíd.*, 345.

⁷² *Ibíd.*, 350.

⁷³ Cárdenas, “La primera evangelización y la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”, 198.

⁷⁴ *Ibíd.*

...se refiriera solamente a los valores tradicionales de determinados grupos etnológicos, sin tener en cuenta que el proceso de configuración cultural de esos mismos grupos, de todo un pueblo y de todo un continente, no puede aislarse del fenómeno de los medios de comunicación social. que son parte integrante de la cultura y del lenguaje en todos los sectores poblacionales...⁷⁵

El cine, por ejemplo, es un vehículo por el que llegan a la sociedad colombiana ideas pseudorreligiosas o, incluso, antirreligiosas⁷⁶. A esto se le puede añadir el hecho de que la Iglesia sacrifica su presencia (inculturación) en los medios de comunicación social por causas de orden financiero, mientras se dedican grandes sumas de dinero a otros frentes; por ello se ha imposibilitado el arribo de la Iglesia a amplios sectores de la juventud, a las elites intelectuales, a los artistas, a los campesinos, al mundo obrero, a las fuerzas armadas, a los ancianos, a los enfermos, etc.⁷⁷.

Pérez consideró que, si la Iglesia quiere hacer frente a las nuevas problemáticas de la sociedad, necesita superar el enfrentamiento entre las tesis “desarrollistas” y las antítesis “dependentistas”, y abandonar falsos criterios de “pobreza” que cohíben el uso de los medios de comunicación social como un medio de evangelización del presente y futuro de América Latina.⁷⁸

La Iglesia en su tarea evangelizadora pretende suscitar la fe en Dios [...]. Por eso se enfrenta radicalmente con este movimiento secularista, pues ve en él una amenaza a la fe y cultura de los pueblos de América Latina. Para ello se impone el cometido de actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización, a partir de la misma fe de nuestros pueblos.⁷⁹

En 1990, Gabriel Jaime Pérez y Mario Gutiérrez estuvieron de acuerdo en que la evangelización y la educación deben promover el “Reino de la libertad y de la vida, Reino de la justicia y de la verdad, Reino de amor y de la paz, que empieza a ser posible para todo ser humano a partir de una acogida sincera del proyecto liberador de Jesucristo, con todo lo que este implica en su misterio pascual de muerte y resurrección”⁸⁰. La nueva evangelización exige la promoción de valores, poner muy en alto el amor, la vida, la justicia, a fin de crear una cultura de la solidaridad⁸¹.

⁷⁵ Pérez, “Evangelización y medios de comunicación social en América Latina”, 276.

⁷⁶ *Ibíd.*, 282.

⁷⁷ *Ibíd.*, 279.

⁷⁸ *Ibíd.*, 279-280.

⁷⁹ Gutiérrez y Ortiz, “Identidad evangelizadora de la religiosidad latinoamericana. La vida consagrada en el *Documento de Puebla*”, 195.

⁸⁰ Pérez, “Evangelizar la cultura, un desafío de comunicación”, 17.

⁸¹ Gutiérrez J., “Concilio Vaticano II: apertura a una nueva evangelización”, 380.

La primera búsqueda de una teología colombiana nos permite plantear la siguiente hipótesis: la violencia que ha caracterizado la historia la sociedad colombiana tuvo un realce crítico a partir de 1948. Esta crisis llevó a los partidos Liberal y Conservador a crear el Frente Nacional en 1956, con el objetivo de parar la violencia previamente desatada por ellos.

La violencia en Colombia no es un fantasma del pasado: en tiempos actuales amenaza con recobrar sus fuerzas. Paralelamente, cabe recordar la fuerza que tomó el proceso de secularización de la sociedad colombiana hacia 1960, la dificultad de la Iglesia Católica, a raíz del crecimiento urbano, para hacer presencia en los distintos sectores de la sociedad. A este contexto nacional buscaron responder los autores anteriormente expuestos; de ahí que su reflexión teológica tome distancia tanto de la teología oficial como de la teología de la liberación.

Conclusión

La dignidad humana buscada en *Evangelii nuntiandi* para la sociedad moderna fue asimilada por Puebla como el camino a la liberación de la dependencia. La teología de la liberación se desarrolló fuertemente desde teoría de la dependencia en su primera década; pero, a partir de 1980, con la teoría colonialista se buscó una nueva evangelización del continente.

En este recorrido histórico se han reconocido algunas constantes en las diferentes corrientes expuestas anteriormente: la evangelización tiene como propósito adherir al hombre y la sociedad a la Iglesia, y estos, así mismo, entiendan la realidad desde el Evangelio dado por la Iglesia; cada nueva reflexión convocó a una nueva forma de evangelización; la búsqueda de nuevas formas llevó al desconocimiento y, por ende, al control de la religiosidad popular formada al calor de 500 años del cristianismo en el continente.

Por otra parte, la evangelización –vista desde una perspectiva contextual y nacional– asumió en Colombia la dignidad humana al respeto a la vida y la búsqueda de la paz; esto, con relación a la violencia que ha caracterizado la historia del país.

En segundo lugar, el sentimiento de una sociedad católica que entraba al proceso de secularización llevó a los teólogos a priorizar la pregunta por cómo afrontar esta nueva realidad e interesarse por polémicas como el desarrollo o la dependencia del país; de ahí que se pensó en el medio de comunicación como herramienta evangelística que permitiría el alcance a un mayor sector social.

Por último, no se niega la relación que guarda el discurso colombiano con la teología de la liberación y con la teología oficial; pero al leerse entre líneas se puede detectar cómo se buscó responder a las realidades nacionales más que inscribirse en

discusiones globales y abstractas. Por consiguiente, el contexto nacional y la búsqueda de una respuesta teológica permite pensar, desde el tema de la evangelización, en unas primeras hipótesis de la teología en Colombia.

Referencias

- Andrés Vela, Jesús. “Nueva evangelización y educación en valores”. *Theologica Xaveriana* 97 (1990): 423-437.
- Aranda, Juan Pablo. “Cristiandad y cristianismo: dos proyectos para la evangelización”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 19 (2014): 27-46. http://dx.doi.org/10.5209/rev_ILUR.2014.v19.46610 (consultado 13 de abril de 2019).
- Baena, Gustavo. “Palabra de Dios y evangelización”. *Theologica Xaveriana* 93 (1989): 397-431.
- Beltrán, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales, 2013.
- Boff, Leonardo. *Nueva evangelización, perspectiva de los oprimidos*. Bogotá: Indo-America Press Service, 1992.
- Cárdenas, Eduardo. “La primera evangelización y la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”. *Theologica Xaveriana* 47 (1978): 189-198.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Bogotá: Editora L. Canal y Asociados, 1979.
- Dussel, Enrique. “La Iglesia ante la renovación del Concilio y de Medellín (1959-1972)”. En *Resistir y esperanza: historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, editado por Enrique Dussel, 235-252. San José: CEHILADEI, 1995.
- Galilea, Segundo. *La responsabilidad misionera de América Latina. Responsabilidad y protagonismo evangelizador de nuestra Iglesia latinoamericana*. Bogotá: Paulinas, 1981.
- Gutiérrez J., Mario. “Concilio Vaticano II: apertura a una nueva evangelización”. *Theologica Xaveriana* 97 (1990): 377-380.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1971.

- Gutiérrez, Mario, y Jacinto Ortiz. “Identidad evangelizadora de la religiosidad latinoamericana. La vida consagrada en el *Documento de Puebla*”. *Theologica Xaveriana* 51 (1979): 183-199.
- LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda. La Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta, 2000.
- Martínez Morales, Víctor M. “La inserción: su significado y alcance”. *Theologica Xaveriana* 86-87 (1988): 89-103.
- Martins, Paulo Henrique. “La actualidad de la teoría del colonialismo interno para el debate sobre la dominación y los conflictos interétnicos”. *TeseoPress*, <https://www.teseopress.com/encrucijadasabiertas/chapter/71> (consultado el 13 de abril de 2019).
- Oficina de Prensa de la Santa Sede. “Sínodo de los Obispos”. *Vatican*, http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sinodo_indice_sp.html (consultado el 9 de abril de 2019).
- Juan Pablo II. *Santa misa en el Santuario de la Santa Cruz. Homilía del santo padre Juan Pablo II*. El Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1979.
- Pablo VI. “*Evangelii nuntiandi*”. *Al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 1975.
- Parra, Alberto. “De una teología de la Palabra a una teología de la historia”. *Theologica Xaveriana* 156 (1978): 381-393.
- _____. “Evangelización y promoción: relaciones”. *Theologica Xaveriana* 41 (1976): 387-399.
- _____. “La educación ‘evangelizadora’ en Puebla”. *Theologica Xaveriana* 52 (1979): 335-354.
- _____. “Revista *Theologica Xaveriana* 60 años: semblanza”. *Theologica Xaveriana* 61/172 (2011): 323-330.
- Pérez, Gabriel Jaime. “Evangelización y medios de comunicación social en América Latina”. *Theologica Xaveriana* 47 (1978): 273-286.
- _____. “Evangelizar la cultura, un desafío de comunicación”. *Theologica Xaveriana* 94 (1990): 15-28.
- Proaño, Leónidas E. *Concientización, evangelización, política* (3.a ed.). Salamanca: Sígueme, 1975.

- Revollo Bravo, Mario. "Presentación. Palabras de inauguración". *Theologica Xaveriana* 26/1-2 (1976): 3-8.
- Rincón G., Alfonso. "Alternativas pastorales para la presencia y ejercicio de los saberes y profesiones en la nueva evangelización". *Theologica Xaveriana* 98 (1991): 65-79.
- _____. "Kerygma y teología. La teología al servicio de la evangelización", 165-181.
- Sendoya M., Luis Mario. "Pensamiento social de la Iglesia y nueva evangelización". *Theologica Xaveriana* 98 (1991): 55-63.
- Vélez, Neftalí. "Las comunidades eclesiales de base un reto de nueva evangelización". *Theologica Xaveriana*, Año 40/4 No. 97, (1990): 439-445.
- Vélez, Neftalí. "Puebla: La opción por los pobres," *Theologica Xaveriana*, Año 29, No. 2, (1979): 173-181.
- Zea G., Virgilio. "La evangelización trinitaria en América Latina". *Ecclesiastica Xaveriana* XXIV/32-33 (1974): 3-53.
- _____. "Evangelización y liberación". *Theologica Xaveriana* 52 (1979): 237-252.