

Más allá de la misión ad gentes: habitar periferias, cruzar fronteras, abrir caminos

de Estêvão Raschiatti, sx¹

RESUMEN: La modernidad y la posmodernidad vistas desde el Sur asumen el carácter hegemónico de la colonialidad, perspectiva que a su vez denuncia el carácter colonial de la misión cristiana. ¿Puede esta misión, que es la esencia inalienable de la identidad de la Iglesia, adoptar un sesgo decolonial y promover propuestas de diálogo y encuentro con todos los pueblos? Sin renunciar al núcleo de su mensaje, la comunidad cristiana tendrá que replantearse algunas de sus premisas teológicas y pastorales, salir de sí misma, reposicionarse en los lugares fronterizos, comprometerse en acciones contextualmente universales que favorezcan la vida, el encuentro y el cuidado.

El título de esta afirmación me vino a la mente cuando recordé un fascículo sobre un simposio celebrado en Melbourne, Australia, hace diez años, en octubre de 2015, un evento que contó con la participación de un grupo de teólogos y biblistas del Verbo Divino, que tuvo como tema la celebración del 50 aniversario del Decreto *Ad Gentes*, y se centró en la misión de la Iglesia y en los nuevos desafíos para la humanidad en el siglo XXI.

Me llamó la atención el título de este opúsculo, "Misión más allá de *Ad Gentes*", pero se refería principalmente al decreto conciliar. Sin embargo, como se afirma en la introducción, "la historia de la comprensión de la misión de la Iglesia no termina con *Ad Gentes*" (KAVUNKAL; TAUCHNER, 2016, p. 11). De hecho, el Concilio Vaticano II fue mucho más un punto de partida que un punto de llegada de la Iglesia en el umbral del nuevo milenio. Así, frente a un mundo global que está experimentando transformaciones profundas y aceleradas, lo que está en juego no es tanto "el ardor, los métodos o las expresiones" de la misión cristiana (JUAN PABLO II, 1983)² como su significado y estatus mismos (cf. RMI 4).

¹ Misionero javeriano italiano, sacerdote católico, trabaja en Brasil desde 1990. Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR). Máster en Teología por la Pontificia Facultad de Teología de Nuestra Señora de la Asunción. Licenciado en Teología por la Pontificia Università Urbaniana. Profesor en el Studium Theologicum. Contacto: rasquio@yahoo.com.br.

² Juan Pablo II repetirá esta consigna varias veces. En la apertura de la Conferencia de Santo Domingo (12 de octubre de 1992) el Papa afirmó: "Los nuevos tiempos exigen que el mensaje cristiano llegue a los hombres de hoy, a través de nuevos métodos de apostolado, y que se exprese en un lenguaje y una forma accesibles al hombre latinoamericano, necesitado de Cristo y sediento

El documento de Aparecida afirma que hoy toda acción evangelizadora de cualquier institución de la Iglesia está llamada a "*entrar decididamente, con todas sus fuerzas, en los constantes procesos de renovación misionera y a abandonar las estructuras obsoletas que ya no favorecen la transmisión de la fe*" (Dap 365). Cuáles son estas estructuras obsoletas y cuáles son los caminos de renovación para esta misión, a 60 años de la promulgación del Decreto *Ad Gentes*, es lo que trataremos de abordar.

Modernidad/posmodernidad vista desde el Sur

Vivimos en un "cambio de época" que no es simplemente el resultado de un proceso de evolución, sino una época de revisión total de paradigmas. Como sabemos, el prefijo "post" de "posmodernidad" no indica una superación, una disociación de una época anterior o un paso a una etapa superior, sino un tiempo de incertidumbre, de incertidumbre, de incertidumbre, un tiempo de umbral y transición entre promesas y amenazas, miedos y esperanzas, encantamientos y desencantos.

En esta era de muchos "posts", podemos vislumbrar la ambivalencia de transformaciones profundas, reales, virtuales y multidimensionales que impactan la existencia de todos los seres humanos, de todos los pueblos del mundo y de la vida de todo el planeta. Pero esto no quiere decir que la percepción y la comprensión de la posmodernidad sean las mismas y tengan el mismo valor en todas partes. Esta noción, como tantas otras, no es ni universal ni global, ya que la mayoría de las veces se alimenta de debates eurocéntricos y, por lo tanto, regionales.

En efecto, la modernidad y la posmodernidad vistas bajo el ecuador adquieren un significado distinto y peculiar que pone de relieve su carácter hegemónico, totalitario y depredador, denominado por algunos teóricos latinoamericanos como "colonialidad".³ A diferencia del colonialismo como evento/proceso histórico, la colonialidad se presenta como la *estructura subyacente* de la modernidad

del Evangelio: cómo hacer accesible, una respuesta penetrante, válida y profunda a los hombres de hoy, *sin alterar ni modificar en modo alguno* el contenido del mensaje evangélico?" (sin subrayar en el original). De hecho, creemos que el contenido del mensaje evangélico debe ser mejor comprendido a la luz de los nuevos tiempos y de los nuevos desafíos. "El Evangelio no cambia, somos nosotros los que empezamos a comprenderlo mejor", habría dicho Juan XXIII pocas semanas antes de su muerte.

³ La noción de "colonialidad" fue introducida por Aníbal Quijano (1930-2018) en un escueto y denso artículo de 1992, titulado "*Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*". En este ensayo, el sociólogo peruano afirmó que "si bien el colonialismo político ha sido eliminado, la relación entre la cultura europea, también llamada 'occidental', y las demás, sigue siendo una relación de dominación colonial" (1992, p. 12). No se trataría, por tanto, de una simple subordinación de otras culturas a la europea, sino de una auténtica colonización del imaginario de los dominados.

occidental, su "lado oscuro", no solo en lo que respecta a la perpetuación de la dominación económica, política y militar de las naciones del Primer Mundo (*colonialidad del poder*), sino también a la hegemonía cultural, cognitiva y espacio-temporal de Occidente (*colonialidad del conocimiento*), así como la supuesta diferencia ontológica entre la racionalidad de ser blanco, civilizado, (post)cristiano, culto, emancipado en relación con la animalidad de ser indio/negro, salvaje, pagano, pobre, esclavo (*colonialidad del ser*).

No hay ni ha habido modernidad –ni posmodernidad– sin la colonialidad del poder, del saber y del ser. No hay ni ha habido modernidad -ni posmodernidad- sin la dominación de las almas, sin la imposición de un imaginario, sin la seducción de las mentes, sin la arrogancia epistémica, sin la erradicación de las identidades culturales, sin la jerarquización de las razas y sin la negación de los otros.

El posible nexo entre esta modernidad/colonialidad y el ascenso de la extrema derecha en todo el mundo, concomitantemente con una sociedad global cada vez más plural, expone la dificultad de Occidente para lidiar con la otredad cercana, junto con la ostentación autoritaria del capitalismo tecnocrático con su rostro inhumano, excluyente, perverso y sacrificial (LS 49, 52, 109; FT 18).

Por supuesto, la modernidad no es sólo eso, y el desafío posmoderno también apunta a la necesidad de *"redefinir el progreso"* (LS 194) con vistas a otro mundo posible, donde caben muchos mundos. Del mismo modo, el cristianismo mismo, *"permaneciendo fiel a su identidad y al tesoro de verdad que ha recibido de Jesucristo, no cesa de repensar y reformularse en diálogo con las nuevas situaciones históricas, dejando florecer su eterna novedad"* (LS 121).

¿Cuál podría ser, entonces, la contribución histórica de la misión cristiana a un futuro prometedor para la humanidad, a través del camino del reconocimiento mutuo, de un diálogo entre identidades y con identidades negadas? Es necesario estar convencidos de que *"las soluciones no pueden venir de un único modo de interpretar y transformar la realidad"* (LS 63), y por eso es necesario invitar *"a cada uno a asumir sus propias parcialidades, renunciando a la pretensión de ponerse en el centro, abriéndose a acoger otras perspectivas"* (SÍNODO DE LOS OBISPOS DEI VESCOVI, 2024, n. 42).

Creo que este es uno de los desafíos más importantes de nuestro tiempo, que interpela a la Iglesia en su espíritu misionero fundamental, para que pueda corresponder significativamente con su participación en la *missio Dei* a la que está llamada.

Crítica de la razón misionera moderna

El primer paso para que la comunidad cristiana se reconsidere y se reformule a sí misma y a su misión es hacer que las "estructuras obsoletas" sean abandonadas, como dijimos un poco antes, tratando de discernir entre la tradición y la innovación "*nuevos caminos para que el don de la belleza que no se desvanece llegue a todos*" (EG 288). Una de estas estructuras que hay que reconfigurar es el modelo moderno de misión que la Iglesia ha adoptado en los últimos siglos, que es un modelo colonial y que tiene su connotación especial y referencial en lo que se ha llamado *la missio ad gentes*.

La misión cristiana moderna, al igual que la misma palabra "misión", ⁴tiene sus orígenes en el siglo XVI junto con el colonialismo histórico, estrechamente ligado a la *expansión* europea de ultramar, a la *explotación* de los recursos naturales de las nuevas tierras, a la *expropiación* de los territorios de los pueblos originarios y al *exterminio* de sus habitantes, de sus culturas, de sus organizaciones sociales y de sus dioses. Esta misión, moldeada en torno al paradigma del cristianismo, constituyó el principio, la estructura, el pensamiento, la visión del mundo y la ética inspiradores del imperialismo occidental. El monoteísmo bíblico, la estructura teocrática de la Iglesia —y por consiguiente de los imperios—, la *plenitudo potestatis* conferida al Papa, el eclesiocentrismo salvífico, el recurso a la "guerra justa", la espera escatológica ligada al anuncio del Evangelio y a la conversión de todos los pueblos (cf. Mt 24,14), son sólo algunos de los elementos que, desde el principio, caracterizaron la empresa colonial como una epopeya místico-religiosa, así como militar y mercantil (TORODOV, 2010, p. 12-13).

A raíz de los fermentos reformistas, fueron enviados a misiones religiosas muy motivadas, capaces y bien formadas en el espíritu humanista del Renacimiento y en el fervor apostólico de la Contrarreforma. Estos misioneros se dirigían a personas que no conocían, considerándolas en su dignidad fundamental como portadoras de alma y razón, pero a las que no sabían utilizarse. Por lo tanto, era esencial subyugarlos, educarlos, convertirlos, para que llegaran a ser "como nosotros".

Los métodos de evangelización iban desde el diálogo intercultural y el sometimiento por la fuerza, hasta el enfoque suave, según el tipo de pagano con el que se tenía que tratar. En el caso de los negros esclavizados no había ningún método: todos eran cristianizados tan pronto como eran marcados con hierro. En todos los casos, el objetivo fue siempre el mismo: conducir a todos los pueblos a la verdadera religión.

⁴ El término "misión", como término técnico aplicado a una actividad de difusión de la fe, no aparece en las Escrituras ni en los Santos Padres y se encuentra solo en la teología medieval de la Trinidad (ST I, q. 43), sobre el envío (*missio*) del Hijo por el Padre, y del Espíritu por el Padre y el Hijo. Los jesuitas fueron los primeros en utilizarlo en un sentido operativo. Ignacio de Loyola (1491-1556), en 1540, estableció para los miembros de su Compañía, además de los tres votos habituales, un cuarto voto *circa missiones* (respecto a las misiones), que era un voto peculiar de obediencia al Sumo Pontífice, de ir rápidamente a donde fueran enviados, entre los paganos, herejes o católicos mismos.

Ciertamente, el espíritu mesiánico de los orígenes del cristianismo ha acompañado siempre la misión de las Iglesias, representando un dispositivo crítico en relación con los acontecimientos de la historia y con el camino mismo del Pueblo de Dios. Sin embargo, los testimonios ejemplares de clérigos como Antonio de Montesinos (1475-1540) y Bartolomé de Las Casas (1484-1566), que denunciaron las brutalidades de los conquistadores, lamentablemente no representan el cuadro general de la acción eclesial en muchos países fuera de Europa, cuya complicidad con las potencias coloniales era indiscutiblemente normativa.

Con el paso del tiempo, la soberbia y la opresión inhumanas fueron cuestionadas, desterradas, condenadas, sin desaparecer nunca. El dominio colonial, aparentemente despojado de su violencia original, fue encubierto por la más noble de las narrativas humanitarias. Aunque en Occidente la religión ha sido eclipsada por la cultura secular, la fe por la razón, la iglesia por la sociedad, la providencia por el progreso, el misterio por la ciencia, etc., sólo han cambiado los términos del discurso, pero no las reglas del juego. Incluso se fortalecieron las relaciones asimétricas y hegemónicas, con la más absoluta convicción de que la civilización forjada por el mundo moderno representaba el fin de la historia y el camino hacia la realización definitiva de los pueblos "atrasados". Básicamente, seguimos algo convencidos de esto, incluso admitiendo que nuestro marco civilizatorio todavía necesita algunos ajustes.

Hay que tener siempre presente las hipotecas históricas de la misión -colonialismo, etnocentrismo e intolerancia militante- para que los viejos vicios no reaparezcan en las iglesias, disfrazados de un nuevo lenguaje. Posiciones que reeditan una teología del cristianismo colonial, desconectando la misión de la identidad de la Iglesia, subordinándola a premisas dogmáticas no negociables, y reduciendo la acción evangelizadora a una cuestión de "ardor, métodos y expresiones", están siempre activas en replantear una misión como *consecuencia* de ser Iglesia más que *una condición* ser Iglesia. Nuevas formas de colonialidad epistémica prevalecen cada vez que la eclesiología precede o incorpora la misionología como apéndice pastoral.

También hay que tener siempre presente la diferencia colonial inherente a la modernidad occidental, que no significa vivir en la angustia bajo el yugo de una culpa paralizante. La Iglesia vive de la misión: la Iglesia fue constituida únicamente para la misión. La memoria y la conciencia crítica de la razón misionera frente a las heridas que no tienen cura, deben llevarnos a una actitud penitencial fundamental para "*descolonizar nuestras mentes*" (DAP 96) y poder anunciar el Evangelio ya no en términos de proselitismo y dogmatismo, sino en términos de apertura, acogida, diálogo (ES 37) y atracción (EG 14).

La postura memorial, crítica y penitencial permite tal vez una redefinición de las relaciones de encuentro entre los diferentes pueblos y culturas, un camino más

atento, más abierto, más gratuito, más discreto, más fraterno, más dialógico y más humano: un camino de aprendizaje del discipulado que nunca terminaríamos de recorrer. Si el carácter colonial de la misión ha sido determinado por la *expansión* europea, el carácter decolonial no debe ser ciertamente su opuesto, es decir, el repliegue y la contracción estratégicos, sino una nueva apertura caracterizada por el intento de (des)encuentro con el otro: la comunidad cristiana debe asumir siempre este riesgo.

Pasar de la dominación al encuentro presupone respeto, reconocimiento, diálogo, hospitalidad, amistad: significa pasar de la ansiedad del "salvacionismo" a la calma de la convivencia y del compartir; del voluntarismo heroico del candidato al martirio a la sencillez humana del huésped y del peregrino; desde la sed triunfante de conquista hasta la proximidad desarmada de quien debe pedir permiso para poder presentar sus propuestas (cf. QAm 26); De la presunción de los que quieren enseñar a la sabiduría y disposición de los que quieren aprender. La misión de hoy necesita ser guiada por una "cultura del encuentro" (FT 30; 215-217): para ello necesita ir más allá de sí misma y de su historia, sin negarla.

Ensayos conciliares sobre la descolonización

Estos temas no son nuevos para las confesiones cristianas. Al menos a lo largo del siglo XX, el debate misionero y misionológico hervía en las escuelas, en los estudios académicos, en las revistas, en los pronunciamentos magisteriales, en la sombra de la crisis del imperialismo europeo, de las dos guerras mundiales y de la consiguiente emancipación de las colonias. Ciertamente, se puede decir que la relación entre misión y colonización fue implícita o explícitamente el punto central de toda la discusión, ya que fue percibida como un problema estructural para la evangelización.

En el ámbito católico, el parteaguas que abrió el camino para una reconfiguración de la práctica y del concepto de misión fue sin duda el Concilio Vaticano II.), redescubriendo el mensaje liberador de Jesús a través de una nueva hermenéutica, redentora de las obras de los Padres de la Iglesia, así como de las teologías y prácticas misioneras eclipsadas a lo largo de los siglos.

Presentamos aquí siete perspectivas de las líneas propuestas por el Vaticano II, en tensión entre tradición e innovación, que brindaron la posibilidad de repensar la misión colonial hacia la configuración de otro modelo.

Perspectiva teológica. En lugar de reafirmar solo la necesidad de la conversión a un solo Dios y a un solo mediador, el decreto *Ad Gentes* (AG) opta por subrayar una misión que brota de la "fuente del amor del Padre" (AG 2), como instinto, como modo *de ser* de la misma naturaleza divina. Esta intención desplaza sutilmente el eje de una comprensión soteriológica o eclesiológica de la misión -

la necesidad de la salvación de las almas y/o de la implantación de la Iglesia - a una cuestión de orden eminentemente teológico: Dios es así, Dios es misión, Dios es relación porque Dios es Amor (1 Jn 4,8). La razón misionera no se basa ahora y principalmente en la verdad dogmática de que hay un solo Dios y un solo mediador entre Dios y la humanidad, sino en la adhesión de la fe a un Dios de amor gratuito e incondicional que busca al ser humano, desciende del cielo, lucha y da la vida por un mundo más humano.

Perspectiva eclesiológica. El Concilio reafirma también el contenido del dogma de que *"fuera de la Iglesia no hay salvación"* (LG 14; AG 7). Sin embargo, el hecho de que Dios quiera que todos se salven (1 Tim 2:4), y que Él provee esta salvación de maneras que solo Él conoce (AG 9), la necesidad de la Iglesia no se vuelve tan absoluta. Así, *"todo lo que es verdadero y misericordioso entre los gentiles como presencia secreta de Dios"*, y todo lo que *"es bueno en el corazón y en la mente de los hombres, o en los ritos y culturas propios de los pueblos, no sólo no se pierde, sino que se purifica, se eleva y se consume para la gloria de Dios"* (AG 9). Son afirmaciones de una apertura sin precedentes. *La Lumen Gentium* ya había ensayado una relación/distinción entre el Reino de Dios y la Iglesia (LG 3; 5). Más tarde llegaremos a la madura convicción de que *"la Iglesia está al servicio del Reino"* y *"la realidad incipiente del Reino se encuentra también fuera de los confines de la Iglesia"* (RMi 20).

Perspectiva antropológica. El giro conciliar, que quería una Iglesia enteramente dedicada a *"servir al hombre en todas las circunstancias de su vida"* (Pablo VI, 1965), llevó también a la superación de una visión *hamartiocéntrica* de matriz agustiniana, centrada en el pecado original de la humanidad. En su retorno a las fuentes, el Vaticano II rescató: (1) la doctrina de los Padres griegos de la *creatio in Christo*, según la cual la creación está marcada más por la gracia que por el pecado; (2) el principio de la encarnación formulado por Ireneo, *quod non assumptum non sanatum*, que nos invitaba a tomar para nosotros toda la realidad humana; (3) la perspectiva justiniana del *logos spermatikos* (AG 6, 11, 15, 22), que significa la presencia activa de Dios en la historia y en las culturas de los pueblos. De este modo, ofrecía una visión mucho más positiva de la historia, más místico-sacramental, más abierta y más dispuesta al diálogo.

Perspectiva contextual. Para el Concilio, la misión de la Iglesia tiene su propia geopolítica preferencial, dirigida *"generalmente a ciertos territorios"* (AG 6). Esta indicación podría apuntar hoy a las realidades de las fronteras o periferias. Si los contextos tienen una profunda relevancia teológica, porque es allí donde la *missio Dei* se revela subversivamente —especialmente si estos lugares son marginales, olvidados, negados y empobrecidos—, entonces la expresión "misiones", es decir, *dónde* debe situarse *concretamente la misión*, indica zonas privilegiadas en las que debe aterrizar la presencia y la acción de la Iglesia.

Perspectiva pastoral. La postura fundamental del diálogo, tratada magistralmente por Pablo VI en la Encíclica *Ecclesiam suam* (1964) como nuevo nombre de la misión (ES 37), impulsará a los discípulos de Cristo a hablar y conocer a las personas (AG 11), a anunciar el Evangelio con el testimonio de vida, del diálogo, de la gratuidad, a colaborar "*con todos para estructurar la vida económica y social con justicia*"; y tratar de "*mejorar las condiciones de vida y establecer la paz en el mundo*". En esto consiste la evangelización: "*Los discípulos de Cristo, íntimamente unidos a los hombres en la vida y en el trabajo... promueven su dignidad y su unión fraterna (...) abriendo poco a poco un camino más pleno hacia Dios*" (AG 12).

Perspectiva apostólica. Los misioneros "profesionales", generalmente religiosos consagrados enviados a las "tierras de misión", dan ahora el lugar de protagonistas a las iglesias locales en cada contexto territorial. Al conferir esta dignidad fundamental a todas las comunidades eclesiales (LG 26), el Concilio tuvo la oportunidad de poner fin a la distinción colonial entre "Iglesia constituida" e "Iglesia misionera": la primera envió misioneros para fundar comunidades a su imagen y semejanza; la segunda fue "creada" a partir de la primera, dificultando su emancipación para asumir su propia identidad. Todavía rehén de esta distinción, la AG tiende a considerar la "Iglesia misionera" ya no como una etapa inicial del desarrollo eclesial, sino como una dimensión estructurante de toda la Iglesia.

Perspectiva sinodal. Aunque no se aborda explícitamente, esta dimensión está presente "*en el corazón de la obra de renovación que promueve*" (CTI, 2018, 6). AG ilustra la misión como una acción sinodal entre las iglesias. La misión necesita comunión, participación y solidaridad: necesita medios y personas formadas, cooperación e intercambio, para que todas las comunidades se ayuden mutuamente, y especialmente a los más pobres y marginados. De este modo, y a partir del protagonismo misionero de las Iglesias locales, la misión *ad gentes* puede llamarse en adelante "cooperación misionera intereclesial".

En torno a estas líneas de *missio Dei*, *Regnum Dei*, humanidad, fronteras, diálogo, iglesia misionera e iglesia sinodal, se teje una reconfiguración del concepto de misión, su significado, su pertinencia y su operacionalización, entre la tradición y los nuevos tiempos poscoloniales. Estas perspectivas serán estacas orientadoras que servirán para la evolución de la práctica y la teología de la misión en las próximas décadas, desde *la Evangelii Nuntiandi* hasta el pontificado de Francisco. No se trata de respuestas a los interrogantes planteados por la modernidad/colonialidad: se trata mucho más de caminos a seguir con la humanidad como peregrinos en busca de la verdad, artesanos de la paz y sembradores de esperanza.

Perspectivas decoloniales para la misión hoy

El Vaticano II seguirá siendo un sitio abierto de una obra inacabada, a veces prohibida por la autoridad del cambio, a veces retomada con determinación, fuerza y espíritu de innovación. El acontecimiento conciliar decretó, de modo sutil pero decisivo, el fin de un cristianismo segregado y encerrado en sí mismo, para el inicio de una profunda renovación espiritual y misionera, marcando la transición a una nueva era que incluiría una reforma eclesial radical.

Con el fin del cristianismo, fue también un modelo de misión *ad gentes* ordenada en la geografía de los países cristianos, en el eclesiocentrismo de la salvación, en la antropología de *la pasta damnata* y en la jurisdicción de *Propaganda Fide*. La misión fue redescubierta por el Concilio tanto más como esencia de la vida cristiana que como actividad específica de la Iglesia (AG 2). El Concilio Vaticano II reposicionó a toda la Iglesia local en un estado permanente de misión, rescatando la vocación misionera fundamental de todo el pueblo de Dios y de cada bautizado y bautizada.

Con el tema de la "Iglesia en salida", Francisco asume decididamente esta opción conciliar, como ya lo habían hecho de alguna manera sus predecesores. Pablo VI en *la Evangelii Nuntiandi* afirmaba que "*evangelizar constituye la identidad más profunda de la Iglesia: existe para evangelizar*" (EN 14). Juan Pablo II, en *la Redemptoris missio*, afirmaba que la misión *ad gentes* se desarrolla en una gama muy amplia de situaciones, circunstancias, condiciones, que de hecho abarcan una multiplicidad de escenarios (RMi 37). Benedicto XVI sostenía que "*el campo de la misión ad gentes se ha ampliado considerablemente y ya no es posible definirlo sólo en consideraciones geográficas o jurídicas*" (2006).

Francisco, por su parte, llamó la atención sobre la realidad sociocultural posmoderna profundamente cambiada:

En aquella época [...] era más sencillo distinguir entre dos vertientes muy claras: por un lado, un mundo cristiano y, por otro, un mundo que todavía necesita ser evangelizado. Ahora, esta situación ya no existe. [...] En las grandes ciudades, necesitamos otros "mapas", otros paradigmas, que nos ayuden a reubicar nuestros modos de pensar y nuestras actitudes: ¡ya no estamos en el cristianismo! (FRANCISCO, 2019).

Constatar el fin del cristianismo confirma también el fin de un modelo de misión: se trata ahora de situarse en otra realidad, que exige por parte de todos los círculos eclesiales "*una conversión pastoral y misionera, que no puede dejar las cosas como están*" (EG 25).

Vivimos en una época de revisión total de los paradigmas, en la que incluso la versión posmoderna del mandato misionero (cf. Mt 28,19) se está volviendo cada vez más "líquida" (MENIN, 2023): la misión concierne a todo y a todos y ya no puede limitarse a una acción "realizada por agentes cualificados" dejando fuera al resto del pueblo de Dios (EG 120).

Esta operación, sin embargo, esconde un riesgo: el de diluir la noción y la práctica de la misión en algo paradójicamente genérico que debilita su atractivo profético, su acción intrépida y su papel pionero. Paradójicamente, el compromiso de los cristianos en situaciones extremas de persecución, marginalidad, pobreza y violencia, estaría teóricamente al mismo nivel que la vida de cualquier bautizado, discípulo misionero por la esencia de su vocación, que lleva una vida ordinaria sin sobresaltos particulares. Sin embargo, no es lo mismo

Lo que debemos mantener de la tradición misionera de la Iglesia, para no liquidar de una vez por todas la misión *ad gentes* en la misión global de la Iglesia, es su impulso de salir de nuestra zona de confort para ir a los lugares más remotos, más olvidados y más desafiantes.

En primer lugar, la "misión" debe implicar siempre una salida, un "*anuncio*" complementado pero no sustituido por un "*inter*", que tendrá diferentes matices y gradaciones, entre una dimensión más intersubjetiva y otra más transcultural, entre un nivel más cercano y un alcance más remoto. Salir del propio mundo nunca ha sido fácil para nadie y no es tan espontáneo como podemos pensar: salir es siempre un ejercicio que requiere un desapego radical y una tremenda trascendencia de sí mismo, del propio mundo de relaciones y de la propia visión del mundo.

En segundo lugar, este salir "*no significa correr por el mundo sin rumbo ni sentido*", sino "*salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas*", y siempre con la atención de "*los que se han quedado en el camino*" (EG 46). La palabra "misión" debe apuntar siempre con valentía y sin miedo a una situación extrema, última, fronteriza y marginada a la que los discípulos misioneros están llamados a llegar. La misión no se hace en ninguna parte: la misión exige un alejamiento de la propia identidad y de las esferas socioculturales, hacia otros lugares e interlocutores privilegiados, "*hasta los confines de la tierra*" (Hch 1, 8) y hasta los fines del ser humano.

Estas fronteras, en nuestro mundo globalizado posmoderno, aparentemente sin fronteras, adquieren tres características complementarias: la frontera puede ser una franja de una esfera territorial y social, una *periferia* donde las personas están lejos del centro, pero de alguna manera forman parte del mismo contexto sociocultural; la frontera puede ser una *frontera*, un umbral, una línea divisoria entre dos territorios, dos mundos, dos culturas, que define identidades/pertenencias distintas; El límite puede ser un *horizonte* que se abre ante nosotros como algo desconocido, como un nuevo camino, como un espacio vasto e inexplorado.

Habitar as periferias

En primer lugar, la misión se desarrolla en las periferias territoriales, ambientales y existenciales que se encuentran en los márgenes de un contexto sociocultural. Las periferias son lugares alejados del centro, lugares de lucha por la vida, lugares de exclusión, marginación, violencia, pero también lugares de sabiduría, mezclas religiosas y multiculturales, nuevas subjetividades, nuevas relaciones, nuevas visiones del mundo, como Galilea donde vivió Jesús, y donde hoy viven las víctimas y sobrevivientes de *"un sistema social y económico injusto en su raíz"* (EG 59). La misión, ayer como hoy, debe *situarse* en estos contextos, para que la Iglesia experimente un *cambio* fundamental en su percepción del mundo⁵, asumiendo un compromiso evangélico hacia los pobres y un compromiso en la construcción de un mundo más justo, fraterno y solidario. Es una elección ética, que a su vez implica una *perspectiva*, un desapego fundamental en términos de percibir y cuestionar la realidad desde el punto de vista de las víctimas y los crucificados de hoy.

Toda acción evangelizadora de la Iglesia, extendida a todas las naciones hasta los confines de la tierra, acaba necesariamente por desembarcar en una realidad última, concreta, extrema, olvidada, excluida y marginada. En ella, la Iglesia, antes de querer convertirse en "casa de los pobres" (DP 8; 524), está llamada a entrar en la casa de los pobres, como peregrina, aprendiendo a ser Iglesia pobre como quería Medellín: *"la pobreza de la Iglesia y de sus miembros debe ser signo y compromiso: signo del valor inestimable de los pobres a los ojos de Dios; un compromiso de solidaridad con los que sufren"* (DM XIV, 7).

Esto implica necesariamente un proceso de acercamiento que lleve a habitar las periferias, a tejer lazos de amistad con las personas (cf. DAp 398), *sintiendo desde* la tierra de los marginados, *dialogando* con sus corazones, compartiendo su visión del mundo, viviendo intensamente su vida cotidiana. Es decir, dejar que la periferia nos habite.

"Habitar" significa pertenecer, sumergirse, tocar con el desencanto, las divisiones, los conflictos y las laceraciones producidas por la diáspora fronteriza, arraigadas en la historia, en el cuerpo y en la vida cotidiana de quienes viven en carne propia la violencia colonial. Las periferias no son un lugar fácil para vivir, porque en estos confines de lo humano los enviados de Jesús están llamados penitencialmente a

⁵ Al respecto, Francisco dijo en una entrevista con Antonio Spadaro: "Estoy convencido de una cosa: los grandes cambios de la historia se han producido cuando la realidad no se ha visto desde el centro, sino desde la periferia. Es una pregunta hermenéutica: la realidad se comprende solo si la miramos desde la periferia, y no si nuestra mirada se coloca en un centro equidistante de todo. Para comprender verdaderamente la realidad, debemos pasar de la posición central de calma y tranquilidad a movernos hacia un área periférica. Estar en la periferia nos ayuda a mirar y comprender mejor, a hacer un análisis más correcto de la realidad, alejándonos del centralismo y de los planteamientos ideológicos. Por lo tanto, no es útil ser el centro de una esfera. Para comprender debemos 'desplazarnos', mirar la realidad desde diferentes puntos de vista" (SPADARO, 2013, p. 474).

quitarse los zapatos y desaparecer, viviendo y aprendiendo a acercarse a condiciones de olvido, injusticia e invisibilidad.

Este éxodo no sólo requiere una gran generosidad y una tremenda audacia. Sobre todo, nos impulsa a adoptar una profunda humildad hecha de escucha, atención, acogida, respeto, reconocimiento y servicio, para que pueda emerger la voz silenciada de los invisibles, de los descartables y de los excluidos, de sus anhelos y de sus deseos de convertirse en sujetos de su propia historia, y con ello *"despertar la esperanza en medio de las situaciones más difíciles, porque si no hay esperanza para los pobres, no habrá esperanza para nadie"* (PG 67; DAp 395).

La misión cristiana debe promover más que nunca una profunda y radical "cultura de la vida compartida" (LS 213), comprometiéndose a desenmascarar toda ideología y teología de la dominación, desarrollando herramientas que ayuden a identificar las posiciones hegemónicas, incluida la propia, proponiendo pacientes caminos de descolonización, poniéndose al servicio de las causas de liberación de los pueblos subalternos como un aliado confiable.

Pasar de la dominación al encuentro presupone respeto, reconocimiento, diálogo, hospitalidad, amistad: significa pasar de la ansiedad del "salvacionismo" a la calma de la convivencia y del compartir; del voluntarismo heroico del candidato al martirio a la sencillez humana del huésped y del peregrino; desde la sed triunfante de conquista hasta la proximidad desarmada de quien debe pedir permiso para poder presentar sus propuestas (cf. QAm 26); De la presunción de los que quieren enseñar a la sabiduría y disposición de los que quieren aprender.

Cruzando fronteras

A diferencia de las periferias que pertenecen a un contexto sociocultural como una realidad marginada, las fronteras constituyen la línea divisoria entre dos mundos. Si la periferia es el lugar del (des)encuentro con los pobres, la frontera es el lugar del (des)encuentro con el otro, sin que este otro cese, en la mayoría de los casos, de ser pobre. Sin embargo, como decía el antropólogo jesuita Xavier Albó, el problema de la pobreza "es algo muy distinto de la lucha del otro por ser reconocido como otro" (TEIXEIRA, 1991, p. 104).

Las fronteras se presentan en sus ambivalencias entre la protección de la propia identidad/pertenencia y la apertura a la alteridad/diferencia en sus múltiples matices. Las fronteras unifican y al mismo tiempo distinguen, representando el límite dentro del cual estamos determinados, y el lugar de contacto, tránsito, interacción, posibilidad, oportunidad de crear vínculos.

En el mundo globalizado posmoderno, la palabra "frontera" adquiere un significado polisémico y polivalente, cuyos matices lingüísticos, culturales, sociales,

económicos e ideológicos se reproducen de manera natural y articulada en todos los aspectos de la vida cotidiana, en la organización de las sociedades, en las relaciones internacionales e incluso en las iglesias.

Estas fronteras se convierten a menudo en muros reales y crueles para millones de migrantes y refugiados, así como en vallas infranqueables, simbólicas e imaginarias para millones de otras personas excluidas, clases sociales, segmentos ideológicos, grupos de interés, culturas, razas, géneros, generaciones, religiones y todo tipo de diferencias.

Estos muros verticales, una vez derribados, pueden transformarse en puentes para proporcionar lugares de encuentro y reciprocidad, de diálogo y participación, de paso para ir y venir, construyendo nuevos vínculos y nuevas relaciones. La misión, por tanto, está llamada a cruzar fronteras y promover una "cultura del encuentro" (FT 30, 215; 220 EG; QAm 22). Cruzar no solo significa cruzar, transponer, pasar, sino también tejer, entrelazarse, unirse. Para ello es necesario habitar la línea fronteriza para conectar una historia con el otro lado de la historia, las conquistas emancipatorias de una civilización con las heridas de pueblos que han sido crucificados, empobrecidos, silenciados, descartados y negados.

No se trata de caer en la propuesta distópica de un "mundo sin fronteras", concebido en un solo sentido por la hegemonía neoliberal, sino de proponer en sentido contrario una perspectiva de "fronteras abiertas", que preserven identidades y memorias, y al mismo tiempo fomenten diálogos, intercambios, cooperación e integraciones.

Cruzar fronteras significa para nuestras iglesias una profunda conversión interior, como lo fue para las primeras comunidades cristianas: comprender que los "otros"—los pobres considerados pecadores, los samaritanos considerados "impuros", los temerosos de Dios considerados "estorbados", los paganos considerados "idólatras"—también podían ser dignos de las promesas de Dios a su pueblo, sin convertirse al judaísmo (Hch 10,34.44; 11,17). Del mismo modo, nuestras comunidades eclesiales, si quieren ser aliadas de la *missio Dei*, necesitan ir a las fronteras de sus conocimientos, de sus comprensiones, de sus pretensiones, de sus certezas, y buscar nuevos caminos de evangelizarse a sí mismas y a los demás, encontrando verdaderamente al otro: *"cada vez que nos encontramos con un ser humano enamorado, somos capaces de descubrir algo nuevo sobre Dios"* (EG 272).⁶

⁶ El documento Diálogo y Proclamación (1991) afirma: "La plenitud de la verdad recibida en Jesucristo no da a cada cristiano la garantía de haber asimilado plenamente esta verdad. En el análisis final, la verdad no es algo que poseemos, sino una persona por la cual debemos dejarnos poseer. Es, por lo tanto, un proceso interminable. Manteniendo intacta su identidad, los cristianos deben estar dispuestos a aprender y recibir de los demás y, a través de ellos, los valores positivos de sus tradiciones" (DA 49, énfasis añadido). Creo que hoy en día este "individualmente" se puede eliminar fácilmente.

Allanando el camino

En resumen, la palabra "confines" puede señalar los horizontes de un movimiento de evolución, expansión, avance, descubrimiento que nos proyecta hacia lo inesperado. La Iglesia está al servicio de una humanidad que está cada vez más lejos, comprometida en el anuncio de un Reino por venir, *"que es lo mismo que decir 'mundo nuevo', un nuevo estado de cosas, un nuevo modo de ser, de vivir, de estar junto a los demás, que el Evangelio inaugura"* (EN 23). ¿Hacia dónde se dirige hoy la sociedad mundial, con qué propósito, hacia qué meta, hacia qué horizonte?

El mundo globalizado posmoderno parece haber perdido de vista su horizonte, reduciendo sus expectativas, encogiéndose sus sueños y esperanzas, viviendo de objetivos fragmentarios a corto plazo: *"la historia"*, dice Francisco, *"muestra signos de regresión"* (FT 11) frente a la crisis climática global (LD 5), el creciente paradigma tecnocrático (LD 20), la dominación antropocéntrica (LS 115), la decadencia ética, Los aspectos culturales y espirituales de la modernidad (LS 119), la sensación de incertidumbre y miedo por el futuro (FT 29), el aumento del individualismo (FT 105), el debilitamiento del sentido de pertenencia (FT 30) con el consiguiente aumento de la agresividad, el odio, la violencia, las guerras y las divisiones (FT 44).

El ascenso de la extrema derecha populista, que encuentra en el cristianismo más conservador e integralista un aliado fanático y militante, proyecta perspectivas aún más oscuras sobre el presente y el futuro del mundo, a favor de la codicia de un capitalismo cada vez más devorador e ilimitado.

Sin embargo, para los discípulos misioneros *"nada humano puede parecerle extraño"* (Dap 380). Francisco invita continuamente a la Iglesia a superar la tentación de encerrarse, de encogerse y de afrontar de forma reactiva los complejos problemas que se plantean en el mundo de hoy. Por el contrario, es necesario salir, crear hábitos proactivos (FRANCISCO, 2013), discernir con certeza, pero caminando en la esperanza y *"abriéndose a los grandes ideales que hacen la vida más bella y digna"* (FT 55).

En primer lugar, es necesario testimoniar, buscar y promover valores fundamentales que vayan más allá de todo consenso y de toda transformación cultural, *"como valores trascendentes a nuestros contextos y nunca negociables"* (FT 211), como es el caso de la dignidad inalienable de la persona humana y del bien común. Nuestra comprensión de su significado e importancia puede indudablemente crecer, pero nunca podemos renunciar a ellos.

En segundo lugar, es necesario abrirse a los horizontes universales de los pueblos, de las culturas y de los conocimientos, a todo y a todos, a lo nuevo, a lo desconocido, a lo subversivo, en las diversas esferas de la vida, en el progreso de la ciencia y la

tecnología, en la esfera del arte, de la comunicación y de las expresiones culturales, en el campo religioso y espiritual, en la esfera política y económica, en la emergencia de nuevas identidades que reclaman reconocimiento y ciudadanía. Esto implica tener un *"corazón sin fronteras, capaz de superar las distancias de origen, nacionalidad, color o religión"* (FT 3), capaz de liberarse de *"todo deseo de dominación sobre los demás"* (FT 4).

No se trata de promover un universalismo abstracto, sino de dejar de cuidarse solo y de pensar en términos de la familia humana (FT 141). El fundamento es simplemente el ser humano: *"darse cuenta de cuánto vale un ser humano, cuánto vale una persona, siempre y en toda circunstancia"* (FT 106). Una misión que derriba muros y tiende puentes, busca siempre una inserción en lo local en comunión con lo global (FT 142) y una interconexión entre las dimensiones personal, relacional, social y cósmica (LS 91, 117, 138, 240). Habitar una frontera no significa absolutizar una causa identitaria local, sino luchar contra todas las formas de dominación, comprometerse con las causas mayores, con el cuidado de la Madre Tierra, con la solidaridad con los demás pueblos, con la paz y la justicia entre todas las naciones.

En este sentido, el horizonte indígena del "bienestar", contrario a la perspectiva capitalista, competitiva y antropocéntrica del "bienestar", tiene mucho que enseñarnos: una vida en armonía personal, comunitaria, cósmica, caracterizada por la profunda interconexión entre la naturaleza, los seres humanos, los seres espirituales y el Ser supremo. El buen vivir apunta a un camino contrahegemónico hacia la plenitud, en una vida sencilla y austera, así como a una "cultura del cuidado" del medio ambiente entre pequeños gestos y grandes estrategias (LS 229, 231). *"Los pueblos indígenas pueden ayudarnos a descubrir lo que es una sobriedad feliz"*, así como *"el cuidado responsable de la naturaleza que preserva los recursos para las generaciones futuras"* (QAm 71): en estos temas necesitamos ser catequizados por ellos.

Conclusión

Mirando la historia reciente de la conquista del mundo por parte de Occidente, ciertamente puede parecer audaz -o ingenuo- pensar en una misión cristiana desde una perspectiva decolonial.

Sin embargo, el Vaticano II abrió caminos para disponer nuestras mentes, nuestros cuerpos, nuestras prácticas y nuestras instituciones, para implementar procesos que desafíen las ideas dominantes que sirven de base a las lógicas del poder. Estos procesos probablemente no serán suficientes para neutralizar todas las diferencias coloniales, pero pueden contribuir a debilitar las relaciones de desigualdad que permean la sociedad global y que están interiorizadas en nosotros.

La misión, en cambio, está llamada a cambiar profundamente, por un sesgo contrahegemónico, situándose más en el ámbito de las relaciones que en el de las acciones: los discípulos misioneros necesitan calmarse, sentarse, correr menos, pasar tiempo con la gente, confraternizar, cuidar de la vida y de las heridas del crucificado. A pesar de todas las tecnologías de la información y la comunicación y de sus fascinantes evoluciones, *"la red de comunicación de la fe debe ser humana para que el mensaje llegue al corazón de las personas"*, dijo Pablo VI (1969). Si hay algo que concierne a la *missio Dei* es que seguirá necesitando del calor del ser humano y de la dedicación del misionero.

Bueno, hay una manera muy sencilla para que las personas se encuentren con Jesús, que es a través de nuestra gente, nuestro abrazo, nuestro testimonio, nuestra escucha, nuestro silencio y nuestras palabras. Luego, con el camino eclesial, Jesús se revela más profundamente en la comunidad, en la Palabra, en los sacramentos, en la oración, en la devoción y en todo lo demás, pero inicialmente es anunciado por la cercanía, la ternura y el encuentro. En esto no hay proselitismo: es puro corazón y pura pasión.

Esta misión que habita en las periferias, que derriba muros y cruza fronteras, que abre caminos hasta los confines de la tierra, concierne a la Iglesia que somos y a la Iglesia que queremos ser: una Iglesia que camina, que evangeliza y es evangelizada, que crece y madura en la medida en que está auténticamente abierta al diálogo con los pobres y con los demás. Es la misión la que hace a la Iglesia y no al revés: la misión siempre es lo primero. Por lo tanto, en esta aventura de la misión, lo importante no será lo que seremos capaces de realizar, sino qué Iglesia seremos capaces de ser.

Abreviaturas e siglas

AG	Ad Gentes
DE	Diálogo y anuncio
Dap	Documento de Aparecida
EG	Evangelii Gaudium
EN	Evangelii Nuntiandi
ES	Ecclesiam Suam
PIES	Fratelli Tutti
LD	Laudate Deum
LG	Lumen Gentium
LS	Laudato Sí
PG	Pastores Gregis
Qam	Querida Amazonia
Rmi	Redemptoris Missio

Referencias

V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y CARIBEÑO. **Documento de Aparecida**. Texto final. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2008.

BAUMANN, Zygmunt. **Líquidos del tiempo**. Traducción de Carlos Alberto Medeiros. Río de Janeiro: Zahar, 2021.

BENEDICTO XVI. **Discurso a los participantes en el Congreso por el 40º aniversario del Decreto Ad Gentes**. Roma, 11 de marzo de 2006. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060311_ad-gentes.html>. Consultado: 01/12/2025.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia**. Roma, 2018. Disponible en: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html>. Consultado: 01/09/2025.

FRANCISCO. **Discurso del Santo Padre Francisco a la Curia Romana con motivo de la presentación de las felicitaciones navideñas**. Roma, 21 de diciembre de 2019. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html>. Consultado: 13/01/2025.

_____. **Discurso del Santo Padre a los obispos responsables del Consejo Episcopal Latinoamericano con ocasión de la Reunión General de Coordinación**. Río de Janeiro, domingo 28 de julio de 2013. Disponible en: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130728_gmg-celam-rio.html>. Consultado: 14/01/2025.

JUAN PABLO II. **Discurso en la apertura de la XIX Asamblea del CELAM**. Puerto Príncipe, Haití, 9 de marzo de 1983. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html>. Consultado: 01/10/2025.

KAVUNKAL, Jacob; TAUCHNER, Christian. **Misión más allá de Ad Gentes**. Un simposio. Siegburg, Alemania: Franz Schmitt Verlag, 2016.

MENIN, Mario. La misión líquida, una oportunidad para el Evangelio. **Misión Hoy**. Brescia, n.6/2023, p. 43-44, nov./dez. Año 2023.

PABLO VI. **Discurso de los obispos en la última sesión pública del Concilio Vaticano II**. Roma, 7 de diciembre de 1965. Disponible en:

<https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>. Consultado: 01/09/2025.

_____. Audiencia general. Roma, 6 de agosto de 1969. Disponible em: <http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1969/documents/hf_p-vi_aud_19690806.html>. Consultado: 09/01/2025

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**. Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992).

SÍNODO DE LOS OBISPOS. **Documento final de la XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos**. Segunda sesión (2-27 de octubre de 2024). Disponible em: <https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20241026_doc-final-sinodo2024-chiesa-sinodale_it.html>. Consultado: 07/01/2025.

SPADARO, Antonio. Entrevista con el Papa Francisco. **La Civiltà Cattolica**, Roma, v. III, n. 3918, p. 449 - 477, 19 sep. 2013. Disponible em: <<https://www.laciviltacattolica.it/wp-content/uploads/2013/09/SPADARO-INTERVISTA-PAPA-PP.-449-477.pdf>>. Acceso: 5 fev. Año 2019.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (ed.). **Teología de la Liberación**. Nuevos retos. São Paulo: Paulinas, 1991.

TORODOV, Tzvetan. **La conquista de América**. La cuestión del otro. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.