

# LA MISIÓN CONTEXTUAL

**Juan Carlos Cárcamo, PhD Th**

Profesor del Departamento de Teología, Universidad Evangélica de El Salvador

Licenciado en Teología, máster en Investigación Científica

Doctorando en Filosofía Iberoamericana

carcamos@yahoo.com

## Resumen

En el presente trabajo se ofrecen los resultados de una investigación documental realizada para analizar la categoría «misión de la iglesia cristiana evangélica» desde un enfoque contextual y a partir de literatura acerca de esta temática, a fin de establecer la validez y pertinencia de esta categoría para incrementar el impacto de los diferentes esfuerzos que efectúan las organizaciones de fe para el logro de sus objetivos. En el artículo se hace una profunda revisión de algunas de las diferentes discusiones actuales sobre la eficacia de la misión de la iglesia cristiana evangélica en relación con la transformación social del América Latina, sobre todo las que corresponden a autores referentes de una visión más alineada con aspectos de contextualidad, como Valdir Steuernagel, Jean Pierre Bastian, René Padilla y otros. Se revisaron diferentes informes sobre el panorama social de la región en áreas como educación, economía y seguridad. Algunos de los resultados fueron los siguientes: la misión de la iglesia cristiana evangélica en América Latina no es un concepto único, sino que adquiere diferentes matices y, en los últimos años, ha tenido un enfoque de mayor compromiso con la realidad social, al menos en la producción literaria de sus principales exponentes. También, existe una necesidad de que la misión de la iglesia cristiana evangélica adquiera un enfoque de mayor contextualidad para ser más efectiva en la transformación social del continente.

## Palabras clave:

Misión integral, transformación social, valor prático, teología de la liberación, América Latina, El Salvador.

## INTRODUCCIÓN

El recorrido que se realiza busca esbozar algunos conceptos elementales sobre lo contextual, así como revisar las implicaciones que tiene la contextualidad para el ámbito eminentemente misionero. Se debe aclarar que no existe una misionología contextual independiente de la «teología contextual».

La teología contextual supone una opción metodológica y hermenéutica que atribuye un significado a la historia concreta. Como afirma Martínez D. (2005), las experiencias religiosas no acontecen en abstracto, sino que se dan en contextos específicos. En América Latina, en especial, no se puede apartar la reflexión teológica del contexto en que ocurre; de ahí que las teologías contextuales permitirían perder el carácter et-

nocéntrico y monocultural imperante de la tradición teológica. (Vélez, O, 2005, p. 33).

A partir de lo anterior, la misión contextual viene a ser un reconocimiento de la necesidad de proclamar el evangelio a partir de los destinatarios y no desde los remitentes; ello plantea un profundo cambio de paradigma misionero al reconocer que no se puede hablar de Cristo de la misma manera en América del Norte que en América del Sur. (Piedra, 2002, p. 39).<sup>1</sup>

La misión, para ser legítima, debe abandonar los viejos postulados colonizadores, dejar a un lado cualquier pretensión de conquista y encarnarse en las realidades de los pueblos receptores. (Hurst, W. Paul, F. & Muller, U. 2011, p.26)

Mackay (2004) advierte acerca del riesgo de las idolatrías como sustituciones de la realidad, de ahí que es fundamental comprender y analizar la realidad en que el teólogo desarrolla su trabajo y, también, el misionero; de otro modo, lo que se ofrece como misión salvífica se reduciría a una

abstracción inoperante para la realidad histórica en la que se pretende intervenir.

Por eso es que, para la contextualización, son imprescindibles las ciencias humanas: la psicología, la antropología, la sociología, la fenomenología religiosa, entre otras. Tal y como sugiere Steuernagel (1996), el misionero contextual no debe ser un mero compilador de datos, debe ser un agente social capaz de interpretar el sentido histórico de los hechos e iluminarlos a la luz de la cosmovisión cristiana. Lo anterior exige una completa información del contexto, que, si bien puede recogerse de forma sistemática conforme a los mecanismos tradicionales de investigación social, también se basa en la escucha directa del hombre de la calle, a quien esta teología atribuye una forma particular de verdad, una validez práctica.

El paso ulterior consiste en la recepción, contraste e inserción de estas informaciones a la luz de la revelación cristiana, que tendrá que adquirir un mayor significado en el momento de entrar en contacto con las inquietudes del hombre de hoy. A lo largo de la presente reflexión, lo contextual también estará vinculado con el concepto de *realidad histórica*. Como afirma Dussel (1995), la teología, siendo reflexión, necesita un método discursivo, un instrumental teórico que posibilite su concreción.

## 1. Los paradigmas del área

### a. La misión ha de ser histórica

Jean-Frédéric Oberlin (1740-1826) es uno de los primeros referentes en cuanto a la práctica de lo que podría denominarse un *protestantismo social*. En el marco de un movimiento humanista, y a partir de los

1 Durante las últimas cinco décadas, diferentes autores han incursionado en el análisis de los fenómenos sociales con una sólida perspectiva cristiana y han producido recursos valiosos como los siguientes: *Desarrollo integral transformador*, de Luz Stella Lozada y Miguel Angulo, que viene a ser un compendio minucioso que aplica muchas disciplinas al análisis bíblico teológico del desarrollo social; además, el texto clásico de Bryant Myers, *Caminar con los pobres*. Recientemente se publicaron los libros *El vacío en nuestro evangelio*, de Richard Sterns, y *El Dios de los desposeídos*, de Jayakumar Christian. También, para ampliar sobre la historia del concepto de la teología contextual, se debe revisar un artículo muy pertinente que se titula «A contextualização da teologia: conceitos, história, tensões, métodos e possibilidades», de Moraes Sanches.

nuevos postulados derivados de la revolución francesa: libertad cristiana, igualdad cristiana y fraternidad cristiana, se desarrolló un importante movimiento que trataba de vincular los temas de la Iglesia con las problemáticas del mundo. De ahí que se puede hablar de un cristianismo social, sobre todo después de la Revolución Industrial de 1850, aunque estuvo presente desde la misma Reforma Protestante. (Lignerolles & Meynard, 2007, p. 271)

En la historia de los movimientos misioneros cristianos, al menos en América Latina, debemos reconocer que la misión, tanto la evangélica como la católica, ha estado permeada por un fuerte sentido de dominación, y su interpretación ha sido dada en clave de poder, tal y como han demostrado Jean Pierre Bastian y otros historiadores. (Bastian, 2006, p. 16)

De acuerdo con Samuel Escobar (2003), por un lado, se desarrolló la leyenda negra de la conquista católica española bajo el signo de la cruz, pero, por otro lado, el exterminio protestante de los pueblos originarios en el norte del continente americano. Lo cierto es que ambas experiencias dejaron a su paso un testimonio lamentable de lo que los cristianos ofrecían a las culturas no cristianas. Gran parte de la herencia dicotómica en la práctica actual del evangelio en el continente americano puede encontrar, en estos antecedentes de contradicción en cuanto a la práctica del evangelio, un fundamento relevante.

Al revisar la forma en que se ha desarrollado la labor misionera en el continente, debemos apelar a los signos de la historia que nos permiten hacer una valoración crítica del aporte real de la propuesta misionera cristiana al desarrollo de los pueblos, tal y

como propone Valdir Steueurnagel (1996, p. 190). Un análisis eminentemente instrumental se limitaría a la afirmación de que la presencia cristiana en el continente es significativa a partir de los datos censales y de los informes que muestran que tanto católicos como protestantes tienen una presencia históricamente relevante en la vida de los pueblos y en su cohesión social. Al menos eso es lo que indican organismos como el Joshua Project.

## **b. La misión ha de atender a la realidad**

Los datos instrumentales, sin embargo, no son suficientes para explicar por qué un continente con una gran proporción de cristianos y cristianas enfrenta uno de los momentos históricos más agobiantes, caracterizado, entre otras cosas, por frecuentes homicidios causados por tiroteos en escuelas o lugares públicos en sociedades como la norteamericana, desaparición de jóvenes en un marco de absoluta impunidad e inoperancia de las instituciones, como ha sido el caso de Ayotzinapa en México, violencia producida por pandillas o maras en el triángulo norte de América Central, escándalos de corrupción por parte de funcionarios públicos en el Cono Sur, entre otros síntomas. (Valencia A., Buitrago A., Beristain, C., Paz, C. y otros, 2015, p. 191)

## **c. La misión ha de ser contextual (valor prático)**

Si lo único importante a destacar de la misión cristiana se redujera al conteo de número de adeptos, cantidad de iglesias en funcionamiento, líderes entrenados en el manejo de lo religioso, o si las categorías religiosas contenidas en el cristianismo tienen un sentido eminentemente religioso y no están llamadas a ofrecer ningún valor

práxico, entonces el cristianismo vendría a ser un mecanismo a implementarse solamente al interior de un espacio social denominado iglesia pero carecería de validez para permear la vida de los pueblos, es decir, su realidad histórica, como indica Ignacio Ellacuría. (Ellacuría, 1990, p. 200)

## 2. Períodos históricos

Para profundizar en aspectos históricos de la misión cristiana en América Latina se recomienda el artículo «Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana», escrito por Edgar Alan Perdomo. Particularmente, el presente ejercicio de reflexión se detiene en dos momentos relevantes para la misión cristiana. (Perdomo, 2003, p. 94-99).

### a. La Misión de la iglesia desde la teología de la liberación

La teología de la liberación tiene un fuerte antecedente en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, que tuvo como título «La Iglesia en la transformación actual de América Latina a la luz del concilio».

En la teología de la liberación, la misión de la Iglesia tiene que verse en su totalidad: la evangelización comprende, como parte integrante, la promoción de la justicia y la liberación integral del hombre; es una «evangelización liberadora». Esto quiere decir que los pobres mismos son la Iglesia; por otra parte, la Iglesia entera tiene que hacerse pobre, la Iglesia de los pobres. El teólogo M. Löwy señala que la teología de la liberación es un cuerpo teórico producido a partir de la década de 1970 en América Latina para contribuir a la búsqueda de

la liberación de los pobres del continente. (Löwy, 1999, p. 89)

Al mismo tiempo que se construía el cuerpo teórico de la teología de la liberación, se desarrolló una amplia red de «comunidades eclesiales de base», como expresiones eminentemente populares, y que se extendieron por toda América Latina realizando una labor sociopolítica a partir de su interpretación del texto bíblico.

Esta referencia es pertinente para el presente análisis si tomamos en cuenta que algunas iglesias pertenecientes al protestantismo histórico también hicieron eco del proyecto contenido en la teología de la liberación, especialmente luteranos, anglicanos y algunos reformados, incluso bautistas, y que a pesar de la resistencia que pudo haber provocado en sectores más identificados con una tradición más evangélica o misionera, también la adoptaron algunas redes ecuménicas, como el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). (Mejía, 2014, p. 36)

Algunos exponentes de la teología de la liberación fueron Rubem Alves, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Hugo Assman. Entre algunas obras relevantes de la teología de la liberación se encuentran las siguientes: *Cristianismo: ¿Opio o liberación?* (1970), *De la sociedad a la teología* (1970), *Teología de la liberación, perspectivas* (1971), *Jesucristo el liberador* (1972) y *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), entre otras.

### b. La misión de la Iglesia desde teología de la misión integral

René Padilla considera que la misión integral es la misión orientada a la satisfacción

de las necesidades básicas del ser humano, incluyendo su necesidad de Dios, pero también su necesidad de amor, alimento, techo, abrigo, salud física y mental, y sentido de dignidad humana. (Padilla, 2006, p. 11)

Se han utilizado diferentes términos y connotaciones para referirse a la misión integral. Harold Segura explica que se ha hablado de misión holística para referirse también a ese esfuerzo de reflexión teológica que fue adquiriendo la fuerza de un movimiento regional y global de compromiso social para la Iglesia, sobretodo, evangélica. (Segura, 2006, p. 24).

La misión integral, desde la perspectiva de sus precursores como René Padilla, no buscaba convertirse en un cuerpo teológico, de ahí que no sea posible encontrar un cuerpo teórico organizado con la estructura de un sistema teológico; su énfasis era provocar una profunda discusión acerca de la realidad latinoamericana, pero inspirada en la interpretación del canon bíblico. (Padilla, 1998, p. 3)

La teología de la misión integral sostuvo un fuerte diálogo con el pensamiento de las agencias misioneras, especialmente angloamericanas, pero también europeas, de ahí que autores como David Bosch, con su propuesta de la *Misio Dei*, se convirtieron en fuentes de reflexión acerca del cómo hacer la misión más encarnacional en un continente como América Latina. (Bosch, 2005, p. 15)

También, en cuanto a la interpretación de los fenómenos sociales, algunos teólogos de misión integral tuvieron como fuentes a autores como Bryan Myers, con su concepto de desarrollo transformador, desde

el cual muchas organizaciones paraeclesiales, vinculadas al protestantismo, fundamentaron su práctica de ministerio. (Myers, 2005, p. 117)

Precisamente, el mecanismo de operativización de la teología de la misión integral fue la iglesia evangélica, pero, sobre todo, algunos movimientos y organizaciones paraeclesiales como COMPASSION, Tear Fund, World Vision y recientemente la Red Miqueas. La misión integral también se difundió por medio de encuentros entre teólogos protestantes, siendo los más representativos los de Lausana (Suiza: 1974, Manila: 1989 y Ciudad del Cabo: 2010) y los Encuentros CLADES (Encuentros Latinoamericanos de Evangelización). (Bonino, Sepúlveda & Gálvez, 2002, pp. 9-21)

En el año 2001, alrededor de 140 practicantes de proyectos sociales, líderes de Iglesias y teólogos se reunieron en Oxford, Inglaterra, para discutir acerca de la misión holística y el término que decidieron adoptar fue el de misión integral. Esta reunión lanzó la Red Miqueas, en la cual se aprobó una declaración sobre misión integral. (Clawson, 2012, pp. 719-807)

La declaración afirmaba lo siguiente:

Dios, por su Gracia, ha dado a la Iglesia local la tarea de hacer una misión integral. El futuro de la misión integral es plantar y habilitar a las Iglesias locales para transformar las comunidades de las cuales ellas forman parte. Las Iglesias deben asumirse como cuidadoras y comunidades inclusivas como el centro de lo que significa la misión integral.

Los documentos de la Red Miqueas identifican algunas barreras relaciona-

das con la misión integral: 1. Las barreras teológicas como mandato incierto, compromiso únicamente expresado en la evangelización, 2. Las barreras culturales, tanto públicas como privadas, por ejemplo, el consumismo y el relativismo, 3. Barreras institucionales como modelos de éxito, modelos de ministerio, institucionalismo, mentalidad conservadora, 4. Barreras de capacidad, como falta de herramientas y confianza, falta de tiempo, 5. Barreras relacionales, 6. Barreras de identidad, como la tradición, el miedo y el compromiso colaborativo, parroquialismo y 7. Barreras espirituales, como los prejuicios, el orgullo y la apatía. (Chester, 2002, p. 19)

### **c. La misión de la Iglesia desde las teologías emergentes**

Tito Paredes afirma: El desafío para la misión integral ahora está basado en el aprendizaje y el entendimiento de la misión holística que Dios ha venido dando a las Iglesias y a las personas en el Sur, donde encontramos el nuevo centro gravitacional del cristianismo actual. Nuestra práctica y reflexión como hombres y mujeres de Dios en el Sur, en medio de las luchas por la supervivencia y la justicia, se debe ofrecer a Dios y las Iglesias del mundo como evidencia del poder transformador del evangelio. (Paredes, 1992, p. 265)

En los últimos años, la misión cristiana en América Latina ha tenido expresiones muy específicas, como una pentecostalización posmoderna de la evangelización, la toyotización de la industria religiosa a través de las megasiglesias y la consolidación de un pragmatismo protestante-capitalista que tiene como máxima expresión la teolo-

gía de la prosperidad en la línea de lo que Weber proponía como el sentido ético del protestantismo. (Hong, 2001, p. 29)

### **3. Los cambios y los desafíos**

Dos importantes tendencias sobresalen en el contexto actual de la civilización a los cuales la misión cristiana debe dar respuesta contundente a fin de ser pertinente a la realidad histórica y que vienen a ser productos de una aceleración de la actividad humana a partir de la revolución tecnológica.

#### **a. Un poscristianismo latinoamericano**

Ignacio Faus (1994) introdujo la idea de un ateísmo poscristiano para referirse a la experiencia de Europa en los siglos XX y XXI. Es importante identificar esa misma idea del poscristianismo como un fenómeno que puede estar ocurriendo en América Latina a pesar del aparente avivamiento de las últimas décadas. El avivamiento reciente no siempre descansa en un claro mensaje acerca del seguimiento de Jesús sino que, muchas veces, obedece a mecanismos eficaces de penetración cultural y gestión organizacional.

Un cambio fundamental en la tarea misionera, frente a lo anterior, sería la proclamación del evangelio del Reino de Dios con un sólido fundamento en la hermenéutica del Jesús histórico, contextualizado en los Evangelios y cuyas enseñanzas son los principios de un proyecto ético superior y trascendente, con lo cual deberá haber un cambio entre dejar de ser Iglesia para sí mismo y convertirse en una Iglesia para los demás. (Segura, 2010, p. 65)

## **b. Un ateísmo funcional**

Bryant Myers propone su noción acerca de las dicotomías de la cosmovisión moderna que tienden a separar los ámbitos de nuestra vida y que, a partir de ello, actuamos como «ateos funcionales», es decir, como teocéntricos en lo espiritual y antropocéntricos en lo físico. Esto viene a ser otro riesgo derivado de una secularización acelerada de la aldea global. (Myers, 2005, p. 6)

Dean Brackley (1994) sugiere que en la medida en que para las clases sociales emergentes surgidas del actual estadio de desarrollo del capitalismo global no haya desaparecido el sentido de misterio, la confusión y la inseguridad, Dios seguirá siendo aquel que da sentido a un mundo que, sin Dios, carece de realización plena.

## **4. Los nuevos aportes contextuales**

### **a. La respuesta misionera al narcisismo y al vacío**

Si la misión cristiana ha de ser contextual, debe ser capaz de responder al desafío del bienestar que propone el mundo posmoderno, como afirma Antonio Cruz, debe ofrecer alternativas a los graves conflictos de identidad y comunicación que enfrenta el ser humano posmoderno, tal y como afirma Harold Segura.

Barckley afirma que «el mundo se ha hecho más controlable para algunos, pero no para la mayoría. Su mundo, y el don de la vida, siguen fuera de su control, aunque son capaces de conocer cada vez mejor las causas sociales de su situación». (Dean Brackley, 1994, pp. 183-199)

El metarrelato contenido en la proclamación debe dar respuesta a esas interrogantes de la humanidad en cuanto a sentido y trascendencia y no conformarse con crear un flujo de replicación de prosélitos.

### **b. La respuesta misionera como mecanismo de desarrollo humano**

También, la misión cristiana debe servir, como afirma Luis Rivera-Pagan, para descolonizar intelectual y espiritualmente. (Rivera, 2008, p. 10)

Ellacuría, refiriéndose a los mecanismos para potenciar la vida humana, llega a la siguiente conclusión: «...que no haya lugar para lo superfluo cuando no se ha alcanzado para la mayoría lo necesario; un nuevo ideal de hombre que no necesite tener mucho para sentirse más humano, más pleno y más feliz». (Ellacuría, 1997, p. 244)

El premio Nobel de Economía Tomas Piketty ha sugerido valorar una mejor distribución de la riqueza de los pueblos a través de una mejor distribución de la carga tributaria, de modo que se asegure el acceso a verdaderas oportunidades de desarrollo para todas las personas. Todos estos aspectos deben ser parte de la misión cristiana para ser una misión de carácter «encarnacional» de su realidad histórica; de lo contrario, se convertirá en un conjunto de ritos religiosos sin valor prático para la humanidad. (Piketty, 2015: p. 90)

### **c. Utopía y profetismo cristiano: denuncia y anuncio**

La utopía viene a ser una categoría fundamental en la misión cristiana, una utopía que proviene de un lugar en particular, y

es el lugar de las mayorías populares como criterio de verdad. Y desde ese lugar se debe asumir un rol profético de denuncia de la civilización deshumanizadora con una profunda concepción crítica de la realidad histórica y anunciando la superación de dicha civilización por medio de la revelación procesual de la verdad a través de la praxis histórica. No debemos aspirar únicamente a identificar el pecado social sino a su superación mediante mecanismos reales de posibilitación. (Ellacuría, 1990, p. 17)

## 5. Proyección

### a. Una misión desde la historia de los pueblos

La misión cristiana debe encarnar la historia de los pueblos. El Jesús palestino que vivió, sufrió y enfrentó las realidades de su contexto y que respondió, de modo consistente, a las necesidades de su momento histórico es quien nos guía en un llamamiento para el mundo de hoy. (Dussel, p. 139)

Será fundamental evitar los anacronismos que logifican los conceptos y los vuelven verdades inapelables aunque carezcan de validez práctica. Bastaría con historizar algunos conceptos básicos como el ministerio, la pastoral, la evangelización para determinar la validez que algunos de sus postulados tradicionales tienen en relación con lo que han aportado a la transformación de los pueblos. (Serrano, 1995, p. 49)

### b. Una misión desde la realidad de los pueblos

La realidad debe ser primordial para la intervención misionera, de otra manera seguiremos tratando de dar preeminencia a

componentes cognitivos que deben estar supeditados al bien supremo por el cual Dios envió a su Hijo unigénito.

Se deben revisar los institucionalismos a fin de devolverlos al servicio de la persona humana partiendo de que Dios no envió a su Hijo para ponerlo al servicio de una institución eclesiástica ni para que este movilizara adeptos en función de dicho mecanismo. La lógica misionera contextual considera a los pobres como el sitio que da verdad por cuanto son ellos el lugar por excelencia de la austeridad compartida y por ende su visión de la realidad no está viciada por la ideología del bienestar, en sentido estricto. (Stearns. 2011, p. 219)

### c. Una misión desde la verdad trascendente

Al mismo tiempo, la misión cristiana debe anunciar la esperanza trascendente del Reino de Dios que se refleje en una civilización donde el amor sea el motor de la convivencia entre las personas y los pueblos. Por eso es utópica la misión cristiana, porque su realización requerirá de diferentes estadios, pero se vuelve urgente en tanto la humanidad no encuentre en sus actuales modelos de desarrollo la planificación humana a la que apela el Evangelio de Juan 10:10.

Del mismo modo en que los modelos de desarrollo económico social como el asiático han quedado en evidencia por su falta de viabilidad debido al impacto severo que tienen para el medio ambiente en cuanto a la demanda de recursos energéticos, los modelos misioneros que, ofreciendo una eficacia instrumental, carecen de sentido para la plena realización de la vida humana y, además, que no ofrecen la suficiente



sustentabilidad para el cristianismo como proyecto de cohesión entre los pueblos debe ser revisados; por ello, se debe avanzar en la búsqueda de alternativas sostenibles y el cristianismo puede aportar a dicha búsqueda. (Christian, 2012, p. 225)

La falta de un mecanismo epistemológico suficientemente claro ha sido una limitante para la teología de la misión integral hasta ahora. Quizá en el futuro el método de historización de conceptos, propuesto por Ignacio Ellacuría, puede ser de mucha utilidad para resolver ese vacío; en cualquier caso, la enseñanza en materia de efectividad misionera que la teología de la liberación, haciendo uso de las categorías del materialismo histórico o del marxismo, ofreció al continente fue lo que le permitió alcanzar una profunda lectura de la realidad con un compromiso de fe. Por supuesto, será conveniente la apropiación de la realidad para evitar el colonialismo misionero, aun en lo epistemológico. (García, 2010, p. 287-297)

Leer de forma apropiada la realidad, con una agudeza concreta y con una perspicacia metodológica, no solo permitirá alcanzar niveles de eficiencia misionera; sobre todo, contribuirá a alcanzar la misión de Dios para el mundo de hoy y a posibilitar las profundas transformaciones que darán testimonio del Reino de Dios en América Latina.

## FUENTES CONSULTADAS

- BONINO, M.; SEPÚLVEDA J.; GÁLVEZ R. (2002). *Unidad y diversidad del protestantismo latinoamericano, el testimonio hacia el tercer milenio: Palabra, Espíritu y Misión*. Buenos Aires, Argentina: Kairos.
- BRACKLEY, D. (1994). La experiencia de Dios. *Revista Latinoamericana de Teología*, 32 (pp. 183-199).
- CHRISTIAN, J. (2012). *El Dios de los desposeídos: Pobreza, poder y reino de Dios*. Bogotá, Colombia: Puma (p. 225).
- CLAWSON, M. (2012). «Misión Integral and Progressive Evangelicalism: The Latin American Influence on the North American Emerging Church». *Religions*, 3 (pp. 790-807)
- DUSSEL, E. (1995). *Teología de la liberación, un panorama de su desarrollo*. Ciudad de México: Potrerillos Editores.
- GARCÍA, J. (2010). «La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis». *Telos*, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre (pp. 287-297). Maracaibo, Venezuela: Universidad Privada Dr. Rafael Bellosillo Chacín.
- GONZÁLEZ, I. (1994). «Del ateísmo postcristiano a la increencia postmoderna: Génesis de una situación cultural». *Revista Latinoamericana de Teología*, 32 (pp. 114-211).
- HONG, I. (2001). *¿Una iglesia posmoderna? En búsqueda de un modelo de iglesia y misión en la era posmoderna*. Buenos Aires, Argentina: Kairos.
- LIGNEROLLES, P. & MEYNARD, J. (2007). *Historia de la espiritualidad cristiana*. Burgos, España: Montecarmelo (p. 271).
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de dioses: religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI (p. 89).
- MACKAY, J., (2004). *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Kairos (104 pp.).
- MARTÍNEZ, D. (2005). «El quehacer de la teología en nuestro contexto». *Theologica Xaveriana*, núm. 155, 2005 (pp. 519-527). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- MEJÍA, M. (2014). *Perspectiva ecuménica del paradigma del desarrollo. Análisis bíblico-teológico y desde el Buen Vivir*. Quito, Ecuador: CLAI (p. 36).
- PADILLA, R. (1998). *Bases bíblicas de la misión. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Creación.
- *¿Qué es la misión integral?* Florida: Kairos.
- PAREDES, T. (1992). «Evangelio, cultura y misión: Hacia una misología de transformación integral

- en Cristo», en Valdir Steuernagel, *La misión de la Iglesia hoy*. San José, Costa Rica: Varitec.
- PERDOMO, E. (2003). «Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana». *Kairós*, 32 julio-diciembre (p. 33).
- PIKETTY, T. (2015). *La economía de las desigualdades. Cómo implementar una redistribución justa y eficaz la riqueza*. México: Siglo XXI.
- RIVERA, L. (2008). *La teología en los albores del siglo XXI*. Barcelona: Ateneo Teológico-Lupa Protestante.
- SEGURA, H. (2006). "La misión como liberación integral: Jesús, modelo sin igual". *Kairós*, 38, enero-junio (pp. 23-38).
- . (2010). *Ser Iglesia para los demás: hacia una espiritualidad comprometida* (2.ª ed.). Buenos Aires: Ediciones Kairos.
- STEUERNAGEL, V. (1996). *Obediencia misionera y práctica histórica*. Buenos Aires: Nueva Creación (190 pp.).
- VALENCIA A., BUITRAGO A., BERISTAN, C., Paz, C. y otros (2015). *Informe Ayotzinapa. Investigación y primeras conclusiones de las desapariciones y homicidios de los normalistas de Ayotzinapa*. México: Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI).