Globethics Repository



La opción teológico-pastoral del papa Francisco [The theological and pastoral option of Pope Francis]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Luciani, Rafael
Publisher	Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-14 17:15:35
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156468

Perspectiva Teológia adere a uma licença
não comercial 3.0 Creative Commons

DOI: 10.20911/21768757v48n1p81/2016

LA OPCIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL DEL PAPA FRANCISCO

The theological and pastoral option of Pope Francis

Rafael Luciani *

RESUMO*:* La *Evangelii Gaudium* y los discursos ofrecidos durante los viajes apostólicos a Latinoamérica han dejado clara la opción teológico-pastoral del Papa Francisco, cuyo eje se encuentra en torno a la opción preferencial por «una Iglesia pobre que asuma al pueblo-pobre» y, desde ahí, se deje evangelizar reconociendo el lugar teológico que tiene la cultura popular como mediación socioanalítica y de encuentro con el Dios de Jesús. Para comprender esto hay que adentrarse en el debate sociohistórico de la teología latinoamericana de la liberación y en el modo como ésta fue recibida en Argentina por medio de la teología del pueblo. Así también, es necesario seguir los debates sobre la relación que ha de existir entre el anuncio del Evangelio, la vida de la Iglesia y la realidad de los pobres, según han sido expuestos desde Medellín hasta Aparecida. En el presente artículo iremos desarrollando estos ejes fundamentales en los que se inspira la opción teológico-pastoral del Papa Francisco y las consecuencias para la credibilidad de la comunidad cristiana en la era globalizada.

PALABRAS CLAVE*:* Papa Francisco. Teología del pueblo. Teología de la Liberación. *Evangelii Gaudium*. Pastoral popular.

ABSTRACT: The *Evangelii Gaudium* and the speeches offered during the Papal Apostolic Journeys to Latin America made more clear the theological and pastoral option of Pope Francis, whose axis is around a preferential option for «a poor Church that assumes the *poor-people*». A Church that recognizes the *theological locus* of the popular culture, as a socio-analytic mediation to encounter the God

* Ha sido director de los estudios de Teología en la UCAB y fundador de sus programas de Teología para Laicos Profesionales. Es Profesor Titular de la UCAB en Caracas, de la Università Pontificia Salesiana en Roma y del Boston College, donde trabaja actualmente. Artigo submetido a avaliação em 27.12.2015 e aprovado para publicação em 23.02.2016.

of Jesus. To understand this, it is mandatory to examine the social and historical debates occasioned by Latin American Liberation Theology and the way it was received in Argentina through the so called «Theology of the People». It will also be necessary to follow the discussions on the relationship between the proclamation of the Gospel, the life of the Church and the reality of the poor, as they have been stated from *Medellin* and *San Miguel* to *Aparecida*. In this article we will study those key areas and topics in which Pope Francis has developed his theological-pastoral option and its consequences for the *credibility* of the Christian community in a globalized era.

KEYWORDS: Pope Francis. Theology of the People. Liberation Theology. *Evangelii Gaudium*. Popular Pastoral.

Introduccion

Varios han sido los modelos propuestos a la hora de interpretar la hoja de ruta del Papa Francisco. Se suele privilegiar una valoración de su pontificado en función de un simple *aggiornamento* pastoral de la Iglesia inspirado en los principios de La Doctrina Social de la Iglesia, aunque destacando aspectos más radicales en lo concerniente al discernimiento de los modelos económicos y políticos contemporáneos. Otros lo valoran como promotor de un proceso de renovación de la cultura eclesial mediante las reformas que cambiarán el modo de operar de la Institución eclesiástica, sean fruto de un pensamiento cristiano radical o de una toma de decisiones continuas sobre la base de un realismo radical. Tales modelos de interpretación se conciben desde paradigmas socioculturales y criterios de discernimiento ajenos a la hermenéutica de la cultura popular que sigue Francisco. No deja de sorprender cómo algunos analistas emiten una serie de juicios calificando al Papa de populista o demagogo sin lograr captar el mundo de significados propios que inspiran su visión de sociedad, de Iglesia y de Dios.

El Pontífice hace un uso instrumental de la Doctrina Social de la Iglesia, como hicieron sus predecesores, y dicho uso no puede confundirse con el horizonte de sentido más amplio que se encuentra en su opción teológico--pastoral de inspiración latinoamericana, elección que se fue tejiendo en el seno de movimientos populares, comunidades eclesiales y debates teológico-pastorales sobre la recepción del magisterio universal – Vaticano II – en el contexto de la América Latina de los años sesenta.

Francisco no ejerce un «discernimiento cuyo enfoque se inspire en la moral social», lo que es propio de la Doctrina Social de la Iglesia[1]. De hecho, a

[1] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Conscientia* 72; JUAN PABLO II, *Solicitudo Rei Socialis* 41.

diferencia de la teología, «la Doctrina Social ofrece imperativos para la acción (...), desde la apelación última y radical que hace a la conciencia, es decir, a la ética y los valores religiosos», y la dispone desde «el discernimiento entre magisterio y situación concreta» (ANTONCICH; MUNÁRRIZ, 1987, p. 53-54). Si bien es cierto que el objeto primario de la DSI es la promoción y la defensa de la dignidad de la persona humana, actúa a partir de una valoración religiosa y cristiana del individuo y su realidad social, y su intención no es la de proponer mediaciones sociopolíticas concretas para la liberación de los pueblos (cf. ANTONCICH; MUNÁRRIZ, 1987, p. 13-16). En fin, la doctrina basa sus principios de reflexión y criterios de juicio sobre la autoridad del magisterio social pontificio y desde ahí lee y juzga la realidad sociopolítica y económica (cf. GALLI, 1990, p. 187-203).

Diferenciándose de este enfoque, el pontificado de Francisco propone una hermenéutica evangélica de la cultura en clave *profética* – antes que doctrinaria o cultual –, y asume la praxis de Jesús como *referente* principal de todo quehacer teológico-pastoral y *buena nueva* para la generación de procesos de cambio en la mentalidad global actual. Es lo que dirá en la *Evangelii Gaudium*: «Lo que quiero ofrecer va más bien en la línea de un discernimiento evangélico. Es la mirada del discípulo misionero» (EG 50). En este sentido, para él no existe un magisterio que no sea social, porque el mismo Kerygma es «ineludiblemente social» (EG 177), pues lo que propone Jesús al predicar el Reino de Dios es un proyecto nuevo de sociedad, de vida fraterna (EG 180-181).

Podemos decir que el Papa practica un continuo ejercicio de discernimiento de los modelos de vida que se han ido estableciendo de muchas y variadas formas, desde el ámbito más amplio y cultural de la sociedad globalizada, hasta el más concreto de la institucionalidad eclesiástica. Ambos espacios atraviesan una crisis que no responde solo a la validez o no de su organización funcional, sino sobre todo al agotamiento de su paradigma de sociedad y religión, y más específicamente a su modo actual de transmisión del cristianismo.

La clave de su discernimiento plantea la pregunta por *la primacía de lo cristiano*, algo esencial para la propia credibilidad de la Iglesia, lo que lleva a repensar su lugar y modo de presencia en este mundo globalizado. Se trata de una crisis que expresa bien el teólogo venezolano Pedro Trigo en las siguientes palabras:

> La asunción del Vaticano II en *Medellín* supuso en principio *reponer la primacía de lo cristiano* y así se practicó eximiamente en comunidades populares y en grupos solidarios con ellas. En ellas nuevamente la misa volvió a ser la Cena del Señor de las comunidades de los primeros siglos. La fe, la esperanza y la caridad se realizaban en la vida y se celebraban con gran alegría y creatividad en la Cena del Señor. Sin embargo, al no aceptar las instancias centrales del Vaticano II, se ha presionado fortísimamente a volver a la tríada neolítica

> que relega a los cristianos a destinatarios de la acción cultual que realizan los sacerdotes. Sin embargo, desde comienzo de siglo se va haciendo patente en nuestra región que ya no se transmite ambientalmente el cristianismo. Ante esta constatación, que llena de angustia a no pocos, una parte considerable de la institución eclesiástica se atrinchera en lo que considera el mínimo indispensable a defender que, en la práctica, para ellos, no es el Evangelio sino la tríada de *templos, sacerdotes y sacrificios*: la religión neolítica. En el fondo se están defendiendo a sí mismos, identificados con ese horizonte[2].

La arraigada y profunda crisis global que alejó su mirada de los signos de los tiempos produjo el olvido por lo concreto, el *lugar social*, quedando solo con una visión de mundo que giró en torno al conjunto abstracto de una supuesta historia universal en desarrollo hacia un *plus* siempre mejor. A la vez, la Institución eclesiástica cayó en una autorreferencialidad que la ensimismó y fue alejando de una vida evangélica propiamente dicha.

Si lo cristiano presupone un horizonte desde dónde se vive realmente la fe, podemos comprender entonces la relevancia que tiene el lugar social como espacio configurador tanto de los estilos de vida cristiana como del quehacer teológico en su totalidad (SOBRINO, 1998, p. 249), aunque esto, en último término, es siempre una elección personal, una opción configuradora de la propia existencia.

La pregunta por el lugar social de la Iglesia a partir de su opción preferencial por los pobres vuelve a ser esencial en la narrativa evangélica de Francisco, quien la expone en la forma de un llamado de urgencia escatológica a cambiar de paradigma[3], a dejar de vivir el cristianismo como una religión neolítica, privada, que recuerda siempre el pecado y la culpa, pidiendo incansablemente su purificación, y girando en torno a un sistema clerical que no ha sabido decidirse realmente por el mundo laical. De ahí la urgencia del discurso y la praxis del Papa Francisco por rescatar la primacía de lo cristiano o regresar a lo esencial de la vida cristiana, al seguimiento de Jesús. A esto responderá su opción teológico-pastoral, que iremos desarrollando en el presente artículo.

1 La primacía por lo cristiano

El cristianismo es un acontecimiento del Espíritu que mueve a los seguidores de Jesús a vivir al modo humano como él lo hizo, que invita a todas

[2] TRIGO, P. La teología latinoamericana ante los retos epocales. Disponible en: <http://gumilla.org/teologialat>. Acceso: 15 dic. 2015.

[3] Se recomienda la lectura de SCANNONE, J.C. "Axial shift" instead of "paradigmshift". En SCHREIJVER, G. De (ed.). *Liberation Theologie son Shifting Grounds. A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*. Univ. Leuven: Leuven, 1998.

las personas de buena voluntad a ser felices, que quiere que cada ser en este mundo redescubra la bienaventuranza que porta el don de nuestras vidas para que se retome la senda de la reconciliación haciendo justicia y hablando con la verdad.

Desde esta óptica humanizadora, los discursos y las enseñanzas de Francisco no pretenden defender posiciones políticas, estatus religiosos o funciones cultuales, antes bien, nos confronta con lo esencial de la vida, con nuestra religación con los demás, con los procesos de humanización, con las formas de tratarnos y los valores por los cuales apostamos en el día a día de la propia vida.

Su enfoque teológico pastoral no se mueve alrededor de la pregunta por la pertenencia a una u otra religión. Lo que pone en cuestión es si nuestras relaciones tienen como modelo la humanidad de Jesús, y si somos capaces de generar una tal religación con los demás, con todos sin excepción, más allá de las propias creencias, posiciones políticas y condición en la familia. En fin, como él lo mismo lo expresa en la *Evangelii Gaudium*, se trata de «vivir a fondo lo humano» (EG 75) «el trabajo y la producción, los lugares de asentamiento, los estilos de vida, el lenguaje y la expresión artística, la organización política, la vida cotidiana» (BERGOGLIO, 2008).

1.1 Ver la realidad como dolientes

En cuanto *teológica*, la opción de Francisco se nutre, inicialmente, de la teología del pueblo, como una de las varias ramas que se desarrollaron en la teología de la liberación latinoamericana. Y en cuanto *pastoral*, ella encuentra su origen en el proceso de renovación que se impulsó con la pastoral popular propuesta por los bispos argentinos en San Miguel (1969) al adaptar las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín (1968) a su realidad local.

Influenciado por los teólogos argentinos Lucio Gera y Rafael Tello, Francisco entiende que la pastoral y la teología han de formar una unidad que tenga como centro de su reflexión a la cultura del pueblo pobre, sus necesidades y su porvenir, sus preocupaciones y esperanzas, como ya lo había señalado el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*. Y de la mano de Methol Ferré, profundiza el cambio de época que vive Latinoamérica en el nuevo contexto global que le interpela, así como el desafío para la Iglesia de ser garante y promotor de la cultura de los pueblos en cuanto ella misma es Pueblo de Dios que habita en medio en la tierra.

Como comenta el teólogo argentino Carlos Galli,

> Francisco vive nuestro estilo pastoral latinoamericano en la cercanía al pueblo, la calidez del trato, la sencillez de la predicación. Expresa la gramática de la simplicidad en su vida y su ministerio, lo que lleva a mucha gente a decir:

> "es el Papa, pero es uno de nosotros, uno como nosotros". Toma en brazos a niños, besa a enfermos, saluda a todos, bendice a cada uno y cada una. Es un signo de la transmisión de la fe mediante una cultura afectiva, simbólica, gestual y festiva (GALLI, 2014, p. 30).

Habiendo sido profesor de teología pastoral, el Papa entiende que se ha de conceder la primacía a la praxis y luego, como acto segundo, a la reflexión teológica. Su estilo magisterial asume el método teológico latinoamericano: ver, juzgar y actuar, acentuando el primer momento, el de ver nuestro entorno o casa común, para desde ahí orientar al lector o al oyente a encontrarse con la cruda realidad socioeconómica que lo rodea en tanto hecho o *factum* que no admite justificación alguna.

Esta visión nace de una teología de la salvación histórica – fiel a lo impulsado por el Concilio Vaticano II – según la cual la condición para salvarse no es la de ser cristiano sino humano, porque la praxis cristiana por excelencia es la de la *projimidad*. En ella «hemos redescubierto lo esencial del cristianismo, la manera como se salvan todos los hombres, cristianos o no cristianos». Se trata de una fraternidad mística que requiere de nuestra conexión ética con lo real y del contacto con lo popular, «con los hogares y con la vida del pueblo» para que la teología, y así la vida de la Iglesia, no desemboque en una «despersonalización» (EG 75).

Este método también se aprecia en las homilías y escritos de Bergoglio en los tiempos en que era cardenal en Buenos Aires; en ellos llama a «hacerse cargo de la realidad porque allí está el Resucitado», dice que es preciso «hacer frente a esta realidad y sanarla», «liberarnos de la cautividad que se expresa en la dinámica de la exclusión, por medio de actitudes como la indiferencia, la intolerancia, el individualismo exacerbado y el sectarismo» (BERGOGLIO, 2005, p. 27). El *Documento de Aparecida* afirma que «para ver la realidad hace falta una mirada de fe, una mirada creyente. Si no, la realidad se fragmenta. *Aparecida* asumió este desafío al privilegiar una mirada de discípulos misioneros sobre la realidad (Primera parte, capítulo 1, p. 19-32) que centra todas las demás miradas» (BERGOGLIO, 2011).

Este contacto primero y necesario con lo real queda también expuesto en la *Laudato Si'*: «las reflexiones teológicas o filosóficas sobre la situación de la humanidad y del mundo pueden sonar a mensaje repetido y abstracto si no se presentan nuevamente a partir de una confrontación con el contexto actual, en lo que tiene de inédito para la historia de la humanidad» (n. 17). Solo así podemos evitar el «abstraccionismo espiritual» y dejarnos confrontar con la realidad socioeconómica en las que estamos insertos para «considerar lo que le está pasando a nuestra casa común» (n. 17). De este encuentro con lo real nacerá en cada persona una conciencia doliente, esa que el mundo globalizado olvida cuando favorece a la «cultura del descarte y la indiferencia». Ser dolientes significa «convertir en sufrimiento

personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar» (n.19).

Se trata de un encuentro con lo real que pone en evidencia sendos procesos de deshumanización vividos globalmente, a gran escala, que revela dos hechos inéditos. Primero, que la raíz de la crisis no es coyuntural, sino que se encuentra en «el actual modelo de desarrollo» (n. 43), pues como dijo en Bolivia: «no se trata de cuestiones aisladas. Estas realidades destructoras responden a un sistema que se ha hecho global» (FRANCISCO, 2015b). Segundo, que existe un ambiente generalizado de inacción e indolencia ambiental, por lo que «no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos, que son la mayor parte del planeta» (n. 59).

Francisco no propone una lectura apocalíptica o utópica de la realidad, y menos aún populista o idealista, pero sí recuerda que ningún desarrollo puede eximir su temporalidad por lo que es necesario un continuo discernimiento ético que nos ayude a reconocer la urgencia – escatológica – de nuestra respuesta, pues lo que está en juego es la vida de miles de millones de personas.

En este sentido, plantea un camino transido por un horizonte ético: «escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (n. 59). Ello debido a que,

> La situación de los pobres es el contexto inmediato ineludible de la teología en los lugares donde hay pobreza. No es lo mismo reflexionar desde la comodidad que hacerlo estando siempre interpelado por el sufrimiento de tanta gente pobre que a menudo son cristianos creyentes. En este contexto, se entiende la necesidad de una teología que se derivaría de una condición de fuerte desigualdad y marginación, que se preocupe de la liberación integral de tantos hijos e hijas de la Iglesia, que viven inmersos en la miseria. Emerge claramente el grado en que la fe católica puede promover el desarrollo integral de los pueblos (RODARI, 2014, p 57).

1.2 «No olvidar nunca a los pobres» (Gal 2,10)

Lo que Francisco propone ante el peso de la realidad global actual no es un mero cambio de enfoque en la pastoral eclesial, como tampoco un refrescamiento del lenguaje o una actualización de las formas religiosas existentes, sino el replanteamiento de un modo de ser Iglesia que reconoce los graves efectos de la crisis estructural que vive y se propone retomar la senda trazada por el Concilio Vaticano II. Este nuevo modo asume un talante profético que entiende la acción pastoral a partir de nuestra inserción en la realidad del pobre y la asunción de los valores que brotan de los sectores populares.

Se trata de un nuevo modo de ser y estar de la Iglesia a partir de la *opción preferencial* por la parte del pueblo encarnada en los pobres – condenados a vivir en las periferias socioeconómicas y existenciales –, y el impacto que ellos tienen para generar procesos de conversión en todos aquellos que hacemos vida en la Institución eclesiástica y en la sociedad en general. Es una forma de comprender la identidad y la acción de la Iglesia que sigue las huellas de la recepción del Concilio Vaticano II (1962-1965) en Latinoamérica, según fue interpretada en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín (1968). Recordemos que en Europa fue un proceso recibido como teología política por Johann Baptist Metz, entre otros, mientras que en América Latina, se tradujo en la teología de la liberación por parte de Gustavo Gutiérrez, con su libro *Teología de la Liberación* publicado en 1971. Siguiéndole luego las obras de Hugo Assmann y Juan Luis Segundo, así como las de Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino y Leonardo Boff. Sin embargo, en Argentina ocurre un fenómeno especial, pues la recepción del Vaticano II a través de *Medellín* se concretó en el documento conclusivo de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino reunido en San Miguel (1969).

Los documentos *de Medellín* y *San Miguel* ahondaron en las propuestas de *Mater et Magistra* (1961) de Juan XXIII y *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI de una «una Iglesia de los pobres»[4] que no solo «sepa ver las miserias de la vida social» sino que también reconozca que son «realidades injustas que Dios no quiere». Se trata de una opción cuyo fundamento no es pastoral, sino teológico, porque se desprende del llamado a ver «el rostro de Cristo en cada pobre, como su sacramento»[5]. El espíritu preconciliar había anhelado, a través de algunos voceros como monseñor Himmer, obispo de Tournai, a una comunidad cristiana que entendiera que «hay que reservar a los pobres el primer puesto en la Iglesia».

---

[4] «Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres. Habrá que gritar y lamentar una vez más toda ofensa y violación del quinto y del sexto mandamiento del sagrado Decálogo: el no hacer caso de los compromisos que se siguen del séptimo mandamiento: las miserias de la vida social, que piden venganza en la presencia de Dios: es deber de todo hombre, y deber más urgente para el cristiano, el considerar lo superfluo con la medida de las necesidades del prójimo y el poner buen cuidado en que la administración y la distribución de los bienes creados se haga con ventaja de todos. Esto es lo que en el sentido social y comunitario, que es inmanente en el auténtico cristianismo, se llama difusión: y todo esto habrá que afirmarlo vigorosamente». Mensaje radiofónico del Papa Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962, publicado en *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962).

[5] «Os recordamos lo que dijo un grande y sabio Obispo, Bossuet, sobre la "eminente dignidad de los pobres". Cf. BOSSUET, J. .*De l'éminente dignité des Pauvres*. Y toda la tradición de la Iglesia reconoce en los pobres el Sacramento de Cristo, no ciertamente idéntico a la realidad de la Eucaristía, pero sí en perfecta correspondencia analógica y mística con ella». Homilía del Papa Pablo VI, el 23 de agosto de 1968, en la misa por los campesinos colombianos, celebrada durante su viaje apostólico a ese país en ocasión de la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional.

Francisco se referirá a este modelo como «una Iglesia pobre y para los pobres», inspirándose en el famoso Pacto de las Catacumbas, celebrado en Roma el 16 de noviembre de 1965, cuando un grupo considerable de obispos, entre ellos Dom Helder Cámara, proclamó la necesidad de regresar a la praxis del Jesús histórico a través de «una Iglesia servidora y pobre», cuyo rasgo distintivo debía ser la práctica de «la fraternidad, la justicia y la compasión». Dicho pacto estableció un compromiso de renuncia a las riquezas, bienes, títulos, privilegios y honores de la Institución eclesiástica, así como una opción preferencial por los pobres y los obreros, compartiendo su vida cotidiana, poniendo las estructuras y leyes de la Iglesia al servicio de la promoción social de los individuos[6].

Las ideas de Juan XXIII y del Pacto de las Catacumbas sobre una Iglesia pobre fueron recogidas en la Argentina, en el año de 1969, en el documento conclusivo de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino reunido en San Miguel (1969). Allí se propone una Iglesia pobre que no solo viva la pobreza espiritual o el desprendimiento interior respecto de los bienes materiales, sino que asuma la pobreza voluntaria, es decir, que renuncie a los privilegios, lujos y títulos honoríficos, y que oriente la administración de los bienes en función de las exigencias pastorales de los más pobres, especialmente en lo concerniente a la disponibilidad de personas y estructuras que les sirvan (CEArg, 1969).

Este contexto sirve de inspiración al Papa Francisco en su opción teológico-pastoral profundamente influida por algunas de las categorías principales de la teología de la liberación y su método[7]. Por ello, el pensamiento teológico, la praxis pastoral, la vida de fe y la misión e identidad de la Institución eclesial no podrán verse como fragmentos aislados; binomios como fe y vida sociopolítica, o academia e inserción pastoral, no serán pensados separadamente o provocarán una relación disfuncional entre el sujeto pensante y la realidad de los pobres a la que se deben moralmente. No en vano la *Laudato Si'* habla de quienes «viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo y de una calidad de vida que no están al alcance de la mayoría de la población mundial» (n. 49), lo que trae como consecuencia la falta de conexión con la realidad que solo contribuye «a cauterizar la conciencia».

La Iglesia, al hacerse pobre y de los pobres, ya no mirará desde la lejanía de su comodidad a las realidades injustas, sino desde la cercanía de quien sigue al «Mesías de los pobres», y comparte su vida y espe-

---

[6] Cf. Documento del *Pacto de las Catacumbas*, celebrado el 16 de noviembre en la Catacumba de Santa Domitila en Roma, nn.1–13.

[7] «En la exhortación *Evangelii Gaudium* encontramos una sintonía con las categorías principales de las teologías de la liberación que colorea todo el documento» (VILLAGRÁN MEDINA, 2014, p. 181).

ranza con esa parte del pueblo que son los pobres, esperando «que un ejemplo auténtico de desprendimiento y libertad de espíritu por parte de sus miembros consagrados, lleve al resto del pueblo de Dios a un análogo camino de pobreza y a un cambio de la mentalidad individualista dominante, en otra de sentido social y preocupación por el bien común» (CEArg, 1969).

La vida eclesial latinoamericana es el marco primario para comprender esta opción. Con *Medellín* se asume la pregunta *dónde está Dios presente* a partir del principio de parcialidad por medio del cual Cristo aparece de un modo especial a través de sus relaciones con los pobres y la pobreza (CELAM, 1968)[8]. Los pobres, que son la mayoría de la humanidad, claman por «un paso de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (CELAM, 1968, 6). Y con *Puebla* se ilumina la otra interrogante sobre el *cómo está Dios presente* en nuestra realidad, que se responde con la opción preferencial por los pobres como los primeros destinatarios de la acción histórica de Jesús y de la revelación liberadora de Dios, por el hecho mismo de su pobreza y sufrimiento. En este sentido, «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (CELAM, 1979, 1142).

El lugar social recuperado por Francisco en su narrativa magisterial evoca continuamente la dimensión histórico-pastoral – a la luz de *Gaudium et Spes* 4 – de la realidad a partir del entendimiento de que el signo de los tiempos por excelencia a discernir en esta era globalizada es la pauperización sostenida y cada vez mayor del mundo, la cual alcanza índices abrumadores de *inequidad* nunca antes vistos. De hecho, de la lectura de este signo actual de los tiempos se constata que «mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema, pues la inequidad es la raíz de los males sociales» (LS, n. 202).

La realidad socioeconómica de la mayoría de la humanidad nos sobrepasa, clama a nuestras conciencias y estilos de vida. Para Francisco este lugar social es planteado como determinante del quehacer teológico y del modo de entender la realidad en cuanto *teo*-lógica, es decir como un *locus theologicus* primordial, un lugar de revelación de la presencia de Dios que expone la dimensión histórico-teológica de la realidad a la luz de *Gaudium et Spes* 11. De este modo, no basta, pues, considerar a los lugares teoló-

[8] «Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que "siendo rico se hizo pobre", vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres».

gicos categoriales (*ubi*) comunes (Tradición, Magisterio y Escritura), sino que hay que vivir y pensar desde la realidad sustancial (*quid*) misma que determina a todos estos lugares y configura su sentido y actualidad, es decir, desde la realidad de los pobres en su lucha por la humanización de sus condiciones de vida sociales, económicas y políticas[9].

Asumir la causa de los pobres es una opción estructural que compete a todos los miembros de la comunidad cristiana sin distinción[10]. Como afirma el mismo Concilio Vaticano II en la *Lumen Gentium*: «la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y doliente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo» (LG, n. 8). El reto es, pues, el de repensar una Iglesia que está llamada a «optar por el pueblo pobre» de un modo libre de prejuicios culturales, adoctrinamientos religiosos e ideologías políticas, como lo manifestó en su viaje Apostólico a Ecuador, concretamente en su *Homilía* del 7 de julio de 2015. Una opción que no instrumentalice a los pobres convirtiéndolos en objetos de políticas públicas y contenidos religiosos.

Para ello es necesaria una Iglesia que se aleje de los «elitismos y las desconexiones con lo real». Como dijo Francisco cuando era arzobispo de Buenos Aires en su mensaje al término de la IV Jornada de Pastoral Social, el 30 de junio de 2001:

> El antivalor hoy día, a mi juicio, es la mercadería humana, o sea, el mercantilismo de personas. El hombre y la mujer se convierten en una mercadería más de los proyectos que nos vienen de otro lado, que se instalan en la sociedad y que de alguna manera van contra nuestra dignidad humana. Ese es el antivalor: la persona humana como mercadería en el sistema político-económico-social.

---

[9] «El *ubi* debe estar transido del *quid*. Se haga donde se haga empíricamente, la teología tiene que dejarse afectar hondamente por la realidad de los pobres. Su sufrimiento es lo que tiene que dar que pensar, su esperanza es lo que tiene que configurar el talante salvífico de toda teología cristiana. En otras palabras, la teología puede hacerse en muchos lugares físicos, pero tiene que hacerse desde la realidad de los pobres» (SOBRINO, 1989, p. 262).

[10] Son muchas las personas que sostienen que la causa de los pobres *no es su problema*, «no los escuchamos, no los reconocemos. Sordera. Es la tentación de naturalizar el dolor, de acostumbrarse a la injusticia. Y sí, hay gente así: yo estoy acá con Dios, con mi vida consagrada, elegido por Jesús para el ministerio y, sí, es natural que haya enfermos, que haya pobres, que haya gente que sufre, entonces ya es tan natural que no me llama la atención un grito, un pedido de auxilio. Acostumbrarse. Y nos decimos: es normal, siempre fue así, mientras a mí no me toque. Es el eco que nace en un corazón blindado, en un corazón cerrado, que ha perdido la capacidad de asombro y, por lo tanto, la posibilidad de cambio. ¿Cuántos seguidores de Jesús corremos este peligro de perder nuestra capacidad de asombro, incluso con el Señor?» (FRANCISCO, 2015b).

2 Teología y pueblo

2.1 En el contexto de la teología del pueblo

El viaje apostólico de Francisco a Sudamérica realizado en julio de 2015 – una travesía en la que visitó Ecuador, Bolivia y Paraguay – representó un giro importante en la comprensión de su pontificado. Fue el inicio de una etapa en la que dejó claro el nexo existente entre sus discursos y los lineamientos teológico-pastorales propuestos por la llamada teología del pueblo o teología de la cultura, nexo que había dado a conocer oficialmente en el año 2013 con la publicación de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*.

La teología del pueblo es una rama de la teología latinoamericana de la liberación desarrollada en Argentina por los teólogos Lucio Gera (1924-2012)[11] y Rafael Tello. Fue asumida por el episcopado argentino en 1969. Sin embargo, sus orígenes se remontan al año 1966 cuando se crea la COEPAL[12] (Comisión Episcopal de Pastoral), que acuña el término de pueblo como la existencia de una cultura común, enraizada en una historia común y comprometida con el bien común.

La COEPAL se propuso interiorizar el espíritu del Concilio Vaticano II y asumió la tarea de consolidar una forma comunitaria de ser Iglesia mediante la promoción de estructuras colegiadas[13] que favorecieran la defensa de la dignidad humana y la promoción de una religión liberadora[14]. Siguiendo el espíritu conciliar de *aggiornarmento*, los obispos argentinos se comprometían

---

[11] La edición más reciente de los escritos de Lucio Gera ha sido publicada en: AZCUY, V.; GALLI, C.; GONZÁLEZ, M. (eds.). *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. Tomo I: del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Ágape, 2006. *Tomo II: de la Conferencia de Puebla a nuestros días*. Buenos Aires: Ágape, 2007.

[12] Para mayor referencia de la COEPAL se puede consultar la obra de Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1992, cap. 4. Y también ver la obra de Marcelo González, *Reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Aportes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba (Argentina), 2005, cap. 2.

[13] «Nuestra gran tarea del momento actual, para realizar la etapa posconciliar, debe consistir en tres cosas. 1) Penetrarnos del Concilio. Asimilarlo por la reflexión y la interiorización de sus ideas y de su espíritu. 2) Consolidar y perfeccionar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas: asamblea episcopal, presbiterio, consejo pastoral, estructuración y coordinación del laicado. 3) Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado. Esto implica una mayor sinceridad en el fomento del espíritu de pobreza y servicio. Para realizar este programa, la Iglesia en la Argentina debe acrecentar, en todos sus sectores y niveles, la reflexión y el diálogo» (CEArg, 1966).

[14] «Lamentamos el pernicioso influjo de quienes denuncian a la religión como opuesta a la liberación del hombre, y rechazamos la acusación de que la esperanza en la otra vida disminuye el interés en las tareas temporales. Afirmamos por el contrario, que el reconocimiento de Dios, acrecienta en nosotros, los cristianos, el sentido de la dignidad humana» (CEArg, 1966).

a realizar una reforma de las mentalidades y de las normas que regulaban las estructuras de la Iglesia. En fin, deseaban una «conciencia más viva de sí misma, reforma, diálogo con los demás hermanos cristianos y apertura al mundo de hoy: las cuatro finalidades del Concilio» (CEArg, 1966).

Lucio Gera, autor de *Sobre el misterio del pobre*, entre muchos otros escritos, fue quien dotó de perfil propio a esta rama de la teología latinoamericana. Para él, la teología del pueblo no buscaba el cambio de las estructuras sociales y políticas por sí mismas, sino el discernimiento de la misión e identidad de la Institución eclesiástica a partir de una opción por el pueblo pobre, expresada en un firme discurso religioso que impulsara el diálogo sociopolítico y promoviera una praxis pastoral informada por la justicia social como valor de ese «pueblo fiel» a Jesús (POLITI, 1992). En esa dirección, entiende que la cultura es un lugar de mediación para el conocimiento de la realidad y, específicamente, la cultura popular, ámbito donde se puede conocer al pobre y su mundo de vida. De ahí que la opción por los pobres pase a ser una elección por la cultura popular, por su conocimiento, preservación y potenciación.

Gera piensa a los pobres como pueblo, como sujeto colectivo de una historia, con un *ethos* cultural propio, cuya alma o corazón religioso apuesta siempre por la esperanza desde las experiencias límite y de carencia material en las que vive[15]. Esta noción exige insertarse en el mundo de valores propios del mundo de vida popular para luego teorizarlo y evangelizarlo. La evangelización no se reducirá a su promoción social, pero tampoco será entendida como mera formación doctrinaria, sino que implicará, sobretodo, acciones de reconocimiento social y potenciación de la riqueza cultural de cada pueblo. Esto se traducirá en la apuesta por la promoción integral del sujeto humano, el fomento del diálogo sociopolítico y la práctica de la justicia social en el marco de una religión que libere a las personas al mostrarles el rostro bienaventurado de la historia.

Ya desde los años setenta el futuro Papa Francisco tenía una imagen muy clara de esta visión de conjunto entendiendo la unidad entre la condición política del cristiano y la acción pastoral de la Iglesia. Así lo hizo saber en el Discurso de Apertura de la Congregación Provincial XIV de los Jesuitas en 1974, donde explica cómo la praxis cristiana – tanto religiosa como sociopolítica – ha de centrarse en la fraternidad solidaria, la justicia

[15] «Lo más característico de la esperanza del pobre es que ella surge de la experiencia del límite y se alimenta de esa experiencia. Por eso es esperanza en el sentido teológico de la palabra. La pobreza se convierte en actitud de esperanza. La carencia de bienes presenta el lado negativo de la pobreza; el lado positivo de la pobreza es la esperanza. Es pobre no solamente quien espera, porque "todo le va bien", sino quien espera "a pesar de todo" el acontecer negativo de este mundo» (GERA, 1998, p. 37-63, 51-52).

social y el bien común, antes que en nociones como patria, revolución, conservadores o liberales, que son excluyentes frente a toda disidencia o alternativa. Aquí, Bergoglio insiste en que «bastaría recordar los infecundos enfrentamientos con la jerarquía, los conflictos desgastantes entre "alas" ("progresista" o "reaccionaria") dentro de la Iglesia, que terminaron dando más importancia a las partes que al todo».

Por ello, la opción teológico-pastoral que el Pontífice fue haciendo no se redujo al análisis de las condiciones económicas y sociopolíticas para interpretarlas a la luz del método marxista, como sí aconteció en otras ramas de la teología de la liberación. Influido por el pensamiento de Lucio Gera, entendió que el punto de partida tenía que ser la conexión real con el pueblo y el estudio de su cultura o *ethos* común. Es ahí donde se ha de encontrar tanto lo que *de facto* aparezca como obstáculo para su desarrollo integral – socioeconómico, político y religioso –, como lo positivo que se deba salvaguardar frente a toda influencia externa que pretenda ideologizar al pueblo y hacerlo perder su identidad, porque «un pueblo que olvida su pasado, su historia, sus raíces, no tiene futuro» (FRANCISCO, 2015b).

En fin, se opta por el pobre desde el pobre mismo, respetando su modo propio de ser, para reconocerlo afectiva y efectivamente como verdadero sujeto de un proceso histórico de desarrollo y liberación. Es precisamente su modo de ser el que nos puede evangelizar. «Podemos constatar en los pobres algunos valores profundamente cristianos: una espontánea atención al otro, una capacidad de dedicar tiempo a los demás y de acudir a socorrer a otro sin cálculos de tiempo ni de sacrificios, mientras los ilustrados, con una vida más organizada, difícilmente conceden a otros tiempo, atención y renuncias de un modo espontáneo, gustoso y desinteresado» (FERNÁNDEZ, 1998, p. 139).

Para conocer esta realidad la teología del pueblo asume cuatro instancias a tomar en cuenta a fin de poder descubrir el *ethos* propio de la realidad popular: «la revalorización del catolicismo popular, los aportes de las ciencias sociales y humanas, las experiencias de pastoral popular y la reflexión teológica académica que acompaña y orienta la praxis pastoral» (GALLI, 1991, p. 195).

Es aquí donde cobra importancia el sentido de la fe en los pueblos, pues «la fe critica a las ideologías en su pretensión reductiva, totalizadora y absolutizante, sea que se trate de ideologías conservadoras o de revolucionarias (de signo marxista o nacional-populista). Pero la fe también asume las utopías sin identificarse con ellas, en cuanto ellas, pasando por el discernimiento salvífico, se abren a la plenitud de lo humano, a la novedad histórica y a Dios. Este discernimiento se hace en la praxis, pero también por ella» (SCANNONE, 1974, p. 467).

No son pocos los que cuestionan esta influencia en el magisterio del Papa Francisco. Muchas de las críticas provienen de contextos socioculturales ilustrados o del primer mundo. Como lo explica el teólogo argentino Víctor Fernández:

> Se acostumbra a decir que la teología del pueblo opta por las masas ignorantes, faltas de cultura y de pensamiento crítico. Lo que la teología del pueblo defiende es algo muy diferente. Significa considerar los pobres no tanto como el mero objeto de una liberación o una educación, sino como individuos capaces de pensar con sus categorías, capaces de vivir legítimamente la fe a su manera, capaces de crear caminos a partir de su cultura popular. Que incluso se expresen o miren la vida de una manera diferente, no significa que no piensen o no tengan una cultura; es simplemente una cultura diferente, diferente a la de la clase media (RODARI, 2014, p. 65).

Por ello, «la Iglesia hace una opción por custodiar a los que hoy son descartados al generar una cultura memoriosa» (FRANCISCO, 2015b). El llamado del magisterio de Francisco es a vivir un cristianismo profético que sepa discernir la validez ética y la verdad moral de los medios sociopolíticos y religiosos que se utilicen. Es ahí donde se mide la necesidad de un cambio de orientación tanto en la vida política de un país como en las formas institucionales que la Iglesia necesita cimentar para recuperar su credibilidad en medio del mundo actual. La Iglesia está obligada a contribuir con estos procesos de cambio porque ella, «junto con las diversas fuerzas sociales, acompaña las propuestas que mejor respondan a la dignidad de la persona humana y al bien común (...) para transmitir convicciones que luego puedan traducirse en acciones políticas» (EG 241).

3 Pueblo y cultura

3.1 Popular y relacional, pero no populista

La lectura teológica que aflora en el magisterio de Francisco se nutre de su experiencia con el mundo de vida popular, pero sin conectar con visiones populistas o localistas. Siguiendo a las teologías latinoamericanas, él entiende que el «pobre es una categoría teológica» (EG 198). En los pobres «vemos el rostro y la carne de Cristo, que se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Co 8,9). Los pobres son la carne de Cristo» (FRANCISCO, 2015c). Se trata de una opción que es condición *sine qua non* para la vida cristiana porque la propuesta de Jesús, que es la del Reino de Dios, no es la de una relación privada e íntima con Dios (cf, EG 183), sino la de una relación que implica construir una sociedad de fraternidad, paz, justicia y dignidad para todos (cf. EG 180).

La opción por los pobres no es una elección solamente por cada individuo pobre que encontremos en el camino, sino que es también una escogencia *estructural* (conlleva al cambio socioeconómico) y *estructuradora* (exige un cambio de «mentalidad», como sostiene Francisco siguiendo la expresión de Lucio Gera) de toda la vida del cristiano. Es una postura que asume la defensa del planeta a partir de los más afectados y sufridos, a saber, el pueblo-pobre en su conjunto, porque «en cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes» (EG 220). Como recuerda el Pontífice, no se salvan los individuos aislados, sino también «las relaciones sociales entre los hombres», es decir, cada uno pero *en* y *con* relación al pueblo donde vive (cf. *EG* 178).

En este sentido, teológicamente, «hablar de un *sensus populi* es más rico que llamarle *sensus fidelium*. El sujeto del *sensus fidelium* podría ser simplemente la suma de individuos que creen las mismas verdades. En cambio, el *sensus populi* tiene un *sujeto comunitario*, el Pueblo, que a partir de su común experiencia cristiana se expresa produciendo una cultura propia y peculiar que brinda a otros un acceso a esa misma experiencia: el Pueblo evangeliza al Pueblo» (FERNÁNDEZ, 1998, p. 162). De hecho, «la teología de la liberación propone, como novedad histórica fundada en el Evangelio la constitución del pueblo como sujeto histórico tanto en la sociedad como en la Iglesia» (TRIGO, 1985, p. 89). Por ello, hablar de opción por los pobres implica, pues, una elección por los *pueblos*-pobres, como nos explica Lucio Gera:

> Cuando hablamos de pobre, pensamos en el ser humano puesto en una condición social, económica (pero también puede ser de otro tipo), que le hace experimentar su falta de poder (…). El pobre implica, en último término, una condición moral, cuya característica básica es la apertura humilde a otros, a Dios y a los hombres. "Sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer", según palabras de Pablo VI (*EN* 48). La experiencia de *no poder* lleva al pobre a sentir la necesidad también de otros seres humanos, a pedir, a reclamar y exigir a otros, a los que tienen poder, la justicia y el afecto que se les debe. La primera condición para pertenecer a un pueblo es la conciencia de necesitar de otros y esta es, en el pobre, una conciencia viva y herida. Por eso, de sí, es más capaz de ser solidario – dando a otros y esperando de ellos – más capaz de *ser en un pueblo* (…). Por esto, de un modo sin duda preferente, llamamos pueblo a la multitud de pobres (GERA, 1976, p. 111).

¿Qué es entonces *el pueblo* para Francisco? ¿De dónde proviene esta categoría que es portadora de una realidad salvífica sin igual y que permea su magisterio pontificio?

Algunas ramas de la teología de la liberación plantearon la noción de pueblo desde las categorías de pueblo-pobre y pueblo-nación, haciendo

énfasis en una dialéctica de «clases» que exigía a lo político como vía de transformación del pueblo-pobre (unidad de clase) en pueblo-nación (unidad política). Varias corrientes entendieron que este era el camino para superar la exclusión social. Sin embargo, la teología desarrollada en Argentina entendió con esta categoría – pueblo – una dinámica de liberación más amplia que supera los intereses de una clase social o los proyectos ideológicos de una nación. Como sostiene el jesuita argentino Juan Carlos Scannone, el pueblo es aquel que comparte un modo de vida y un proyecto político que anhela el bien común (cf. SCANNONE, 2015, p. 12-13).

Cuando Francisco usa la noción de pueblo lo hace en tres sentidos: pueblo-*pobre*, pueblo-*nación* y pueblo-*fiel*. El pueblo-pobre es el marginado y excluido de los canales de participación sociopolítica y económica. En la Argentina de los setenta, este hacía referencia a los «descamisados y obreros». A dicha noción pertenecen los que no tienen posibilidades reales de desarrollo, cuyas condiciones de vida están marcadas por la miseria y la exclusión. Constituyen la mayoría de la humanidad y los más afectados por el actual sistema de desarrollo global.

El pueblo entendido así es lugar para la interpretación de su cultura, y no la razón de una ilustración que lo estudia desde otras formas de pensamiento o ideologías externas a su propio mundo de vida y de creencias. Esta aproximación analítica desde la hermenéutica cultural entiende a la religión popular como el medio idóneo para la comprensión de sus luchas, esperanzas y anhelos, así como la fuerza que lo acompaña en su día a día. Además, «el recurso a la mediación del análisis histórico-cultural (además de la mediación socioanalítica) y, particularmente a la concepción de pueblo y praxis popular (como alternativa a la noción de "pueblo-clase"), contribuyó a remarcar el acento teológico propio de la vertiente argentina dentro de la corriente principal de la teología de la liberación latinoamericana» (FRESIA, 2014, p. 230). Aún más, la cultura popular en sus distintas expresiones es lugar de escucha de la presencia de Dios. Adquiere un estatuto teologal, porque «de la misma forma que escuchamos a nuestro Padre es como escuchamos al Pueblo fiel de Dios. Si no lo hacemos con los mismos oídos, con la misma capacidad de escuchar, con el mismo corazón, algo se quebró» (FRANCISCO, 2015b).

No se trata de idealizar el mundo de vida de los pobres, sino de reconocer que padecen situaciones límite fruto de una injusticia producida por estructuras socioeconómicas no queridas por Dios. Se trata de compadecernos, afectiva y efectivamente, y asumir la lucha por su causa en pro de un mundo mejor, más humano e inclusivo. Los pobres viven a diario la pesadumbre anímica como consecuencia de la exclusión y la impotencia a la que están sometidos, las cuales no asumen desde la frustración o la violencia, sino desde la experiencia de lo religioso. Es gente mayoritariamente pobre que quiere llegar a ser pueblo-nación, pero se vive y entiende ante

todo como pueblo-fiel porque lo religioso le dota de sentido, esperanza y aliento para seguir luchando contraculturalmente.

Asumir el paradigma de la cultura popular, donde aún existe y se preserva la interdependencia humana, es captar el mundo de vida y sentido que se nutre de «ese arraigo al barrio, a la tierra, al oficio, al gremio, ese reconocerse en el rostro del otro, esa proximidad del día a día, con sus miserias porque las hay, las tenemos y sus heroísmos cotidianos, pero es lo que permite ejercer el mandato del amor, no a partir de ideas o conceptos sino a partir del encuentro genuino entre personas, necesitamos instaurar esta cultura del encuentro porque ni los conceptos ni las ideas se aman; se aman las personas» (FRANCISCO, 2015b). De esta experiencia que privilegia a la cultura del encuentro se va decantando una moralidad que ya no se guía por los criterios de lo políticamente correcto, lo convencional o establecido. Y este modo en que la experiencia cotidiana del pobre manifiesta la primacía de un bien mayor al inmediato, es capaz de evangelizar. En este sentido, Francisco sigue al pensamiento de Tello quien:

> Ve que el pueblo pobre, aunque desarrolle poco o mal algunos aspectos de la moral cristiana, debido a los muchos condicionamientos que lo limitan, sin embargo ha desarrollado mucho más que los ilustrados otros aspectos de la moralidad: en primer lugar, una *espontánea* (signo de autenticidad) y firme confianza en Dios y un espíritu de profunda adoración; además, un sentido de la solidaridad también *espontáneo,* que no necesita tanto de motivaciones que lo movilicen, como ocurre normalmente en el ilustrado. Pero destaca también un hábito que para los ilustrados y detentores del poder económico puede ser considerado un defecto o un vicio. Es lo que Santo Tomás llama "gnome", y describe de esta manera: "Ocurre a veces que hay que hacer algo fuera de las reglas comunes, como por ejemplo, no devolver un depósito a quien lo va a usar para luchar contra la patria, u otras cosas semejantes; y de estas cosas hay que juzgar según principios más altos que los comunes" *(STh* 51,4). Tello menciona también algunas consideraciones de Cayetano, que destacan que esta perspicacia de muchos hombres simples, ricos en sagacidad natural, les permite discernir más allá de las leyes, habilidad que muchas veces no tienen los hombres más doctos. Así Tello invita a reconocer que "los hombres del pueblo tienen una astucia especial, producto de una larga experiencia histórica, para salvaguardar ciertos valores" (NEI, 51) (FERNÁNDEZ, 2000, p. 201).

La cultura popular es fruto de un proceso que se ha ido construyendo a partir de un éxodo masivo del campo a las ciudades. Y es ahí, y en ese proceso mismo, donde se han ido formando sus rasgos socioculturales propios y distintivos. Pero «no ha sido un éxodo planificado. Cada quien fue por su cuenta. Tuvo que invadir un pedazo de tierra para construir él mismo su casa, conseguir un trabajito hasta lograr una relativa estabilidad y especialización, luchó por los servicios fundamentales, consiguió sacar adelante a la familia, algunos hijos hasta se graduaron en la universidad, encontró algunos amigos fieles y edificó poco a poco una comprensión de

lo que le había sucedido, de lo que estaba sucediendo y aun conceptos generales del mundo y de la vida. Este modo humano concreto de producir la vida ¿no constituye una cultura?» (TRIGO, 1985, p. 90-91).

En este sentido, el teólogo académico y el pastoral, así como el intelectual en general, están llamados a reconocer e inculturarse – epistémica y socialmente – en su correspondiente pueblo-pobre, para poder conocer realmente su mundo de vida, su cultura. Esta opción por el pueblo-pobre es la que permite construir el verdadero *bien común* y lograr el ímpetu necesario para alcanzar una unidad superior, la nacional, desde donde se puede superar el influjo de las ideologías externas, marxistas y liberales, socialistas y capitalistas, que solo buscan destruir su memoria e identidad, y homogeneizar las sociedades sin tomar en cuenta las diferencias culturales existentes en ellas como verdaderos valores de humanización, de desarrollo (cf. EG 220).

No se trata, pues, de una teología populista, ya que «el término pueblo se distingue de la palabra masa porque presupone un sujeto colectivo capaz de generar sus propios procesos históricos. Se puede ayudar con algo, se puede hacer que los pobres emprendan un camino de educación y madurez, pero ayudándolos a desarrollar lo mejor que Dios les ha dado, respetando su identidad y su estilo» (RODARI, 2014, p. 65). Como lo describe O'Farrell, hablar de pueblo «representa una entidad concreta o, más bien, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero» (O'FARRELL, 1976, p. 17).

Pero también la noción de pueblo nos coloca delante del hecho escandaloso de la inequidad, de tener que reconocer que se hable de «mundos distintos dentro de nuestro *único mundo:* Primer Mundo, Segundo Mundo, Tercer Mundo y, alguna vez, Cuarto Mundo» (SRS 14) y, por tanto, que aún sigue vigente la triste «tentación imperialista» (SRS 22, 37) que solo persigue homogeneizar e imponer un solo criterio y modo de hacer las cosas. La miseria, la inequidad y la idolatría del dinero son hechos que pueden ser superados si apostamos por el bien común y asumimos el camino de «la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana» (SRS 42)[16].

Se trata de una elección que brota de la regla de oro: «Hagan ustedes con los demás como quieren que los demás hagan con ustedes» (Mateo 7,12). Como ha explicado Francisco durante su viaje apostólico a los Estados Unidos:

> Tratemos a los demás con la misma pasión y compasión con la que queremos ser tratados. Busquemos para los demás las mismas posibilidades que deseamos

[16] JUAN PABLO II, *Sollicitudo Rei Socialis* 42.

> para nosotros. Acompañemos el crecimiento de los otros como queremos ser acompañados. En definitiva: queremos seguridad, demos seguridad; queremos vida, demos vida; queremos oportunidades, brindemos oportunidades. El parámetro que usemos para los demás será el parámetro que el tiempo usará con nosotros (FRANCISCO, 2015d).

Lo histórico y lo cultural son categorías mediadoras, pues «cada pueblo es el creador de su cultura y el protagonista de su historia» (EG 122). En síntesis: se entiende por pueblo un grupo de personas que comparte una cultura común, que está unido por una misma historia y que posee un proyecto de vida colectivo[17]. Eso propio de cada cultura es su alma. Como lo formuló el propio Bergoglio en Buenos Aires:

> Nuestro pueblo tiene alma, y porque podemos hablar del alma de un pueblo, podemos hablar de una hermenéutica, de una manera de ver la realidad, de una conciencia. Hoy, en medio de los conflictos, este pueblo nos enseña que no hay que hacerle caso a aquellos que pretenden destilar la realidad en ideas, que no nos sirven los intelectuales sin talento, ni los eticistas sin bondad, sino que hay que apelar a lo hondo de nuestra dignidad como pueblo, apelar a nuestra sabiduría, apelar a nuestras reservas culturales. Es una verdadera revolución, no contra un sistema, sino interior; una revolución de memoria y ternura: memoria de las grandes gestas fundantes, heroicas... y memoria de los gestos sencillos que hemos mamado en familia (BERGOGLIO, 2005, p. 6).

El lugar privilegiado para conocer al pobre no es, entonces, el político, ya que este es también un producto de la cultura[18], sino el modo en que se relaciona un pueblo entre sí, los valores y las creencias que tiene, como «pueblo fiel de Dios» (EG 125). De tal modo, «el pueblo fiel ha sabido expresar la fe con su propio lenguaje, manifestar sus más hondos sentimientos de dolor, duda, gozo, fracaso, agradecimiento con diversas formas de piedad: procesiones, velas, flores, cantos que se convierten en una bella expresión de confianza en el Señor y de amor a su Madre, que es también la nuestra» (FRANCISCO, 2015a).

---

[17] «En su visión, el pueblo es un sujeto histórico, integrado por personas concretas, cada una de las cuales debe tener su voz en el diálogo para elaborar un proyecto de vida común, de desarrollo integral. Bergoglio busca apartarse de visiones formales, abstractas, de planes forjados en el papel sin tener en cuenta la realidad en la que han de aplicarse. Ese entronque con la realidad, con el ser humano concreto, es clave en su pensamiento y puede rastrearse en sus palabras y en sus actos. Por ejemplo, cuando habla de mirar a la cara al pobre, al anciano, al desvalido, poniendo como ejemplo al buen samaritano. O cuando se refiere a las enseñanzas de san Ignacio, poniendo de relieve el espíritu de discernimiento, la necesidad de auscultar la precisa circunstancia de vida de una persona o de una comunidad antes de tomar una decisión que la afecte». DÍAZ, B. Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco. En *Cuadernos del Claeh* 101 (2015) 67.

[18] Para profundizar este cambio hacia lo cultural como mediación analítica, se recomienda la lectura de SCHREIJVER, G., Paradigmshift in third-worldtheologies of liberation: from socio-economicanalysisto cultural analysis?.En SCHREIJVER, G. De (Ed.). *Liberation Theologie son Shifting Grounds. A Clash of Socio-economicand Cultural Paradigms*. Leuven: Univ. Leuven, 1998.

3.2 Ser ciudadanos en el seno de un pueblo

En los años setenta Argentina vivía entre conflictos sociales y serias divisiones al interior de la Iglesia Católica. Es conocido que una parte importante del clero y de la vida religiosa apoyaba al peronismo. En medio de esta situación, el padre Bergoglio, quien era para ese entonces provincial superior de los jesuitas en su país, pidió «recordar los infecundos enfrentamientos con la Jerarquía, los conflictos desgastantes entre "alas" (por ejemplo, "progresista" o "reaccionaria") dentro de la Iglesia. Terminamos dando más importancia a las partes que al todo». En el Discurso de Apertura de la Congregación Provincial XIV de los Jesuitas, celebrado en 1974, el futuro Papa manifiesta «la convicción de que es necesario superar contradicciones estériles intraeclesiásticas para poder enrolarnos en una real estrategia apostólica que visualice al enemigo y una nuestras fuerzas frente a él».

A raíz de esta experiencia de divisiones y fracturas sociopolíticas y eclesiásticas, nace un nuevo ideal, el de construir un proyecto de nación y de Iglesia. Bergoglio se propuso fomentar una unidad mayor a la coyuntural entendiendo que el bien común, que es «el todo», es más importante que cada postura y cada opción individual, a las cuales se refiere como «las partes». Al absolutizar la visión individual de la realidad, se anula el diálogo y toda posibilidad de alcanzar al bien común. El tema de construir esta unidad mayor o bien común, aparece como central en la teología que lo inspira.

Sin embargo, como solía decir Lucio Gera, es necesario el cambio de algunas «mentalidades» que impiden alcanzar este fin. ¿Qué criterios se deben tomar en cuenta, entonces, para lograr el bien y el desarrollo integral del pueblo? Primero, y con todo realismo, entiende el futuro Pontífice que no llegaremos a la unidad mientras exista la tentación de obviar los conflictos y no asumirlos. A este tipo de actitud la llama «abstraccionismo espiritualista». Segundo, tampoco se logrará si se aplican políticas económicas y públicas alejadas de los fines cristianos, como por ejemplo las visiones ideológicas, marxistas y liberales – que quieren ser impuestas a los más pobres y vulnerables por aquellos grupos que están en el poder – de índole política, económica o religiosa. A esta mentalidad le da el nombre de tentación del «metodologismo funcionalista» y de las «ideologías abstractas». Tercero, se deben evitar posturas «eticistas» o «moralizantes», es decir, aquellas que «aíslan la conciencia de los procesos y hacen proyectos formales más que reales». A este tipo de mentalidad la denomina la «moralina de los curas». Así lo explica durante su exposición en la VIII Jornada de Pastoral Social en Buenos Aires, en 2005.

A mediados de la década de los setenta, el padre Bergoglio comienza a formalizar algunos criterios orientados a discernir la participación en la

vida pública. Propone los siguientes: «la unidad es superior al conflicto, el todo es superior a la parte, y el tiempo es superior al espacio». Casi cuarenta años después, en 2010, los retomará como cardenal en la conferencia que diera con motivo del bicentenario de la Independencia, y ahí agregará un cuarto criterio de discernimiento: «la realidad sobre la idea». En la conferencia sostendrá que se trata de principios que «ayudan a resolver el desafío de ser ciudadano y la pertenencia a una sociedad» (BERGOGLIO, 2010). Como Papa vuelve sobre esta visión en la encíclica *Lumen Fidei* (nn. 55.57) y en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (nn. 217-237).

En fin, el llamado del entonces cardenal Bergoglio, era a «refundar los vínculos sociales, apelar a la ética de la solidaridad y generar una cultura del encuentro» capaz de poner freno a la creciente cultura del fragmento promovida por la globalización (2005). Francisco ha sido fiel a este deseo a lo largo de su ejercicio ministerial. En su discurso sobre el bicentenario, en 2010, hizo suyas las palabras del documento *Iglesia y comunidad nacional* escrito por los obispos argentinos en 1981, recordando cómo «cada sector ha exaltado los valores que representa y los intereses que defiende, excluyendo a los otros grupos». Frente a posiciones individualistas y sectarias, propone la unidad nacional, esa que brota del pueblo entendido como nación, donde cada individuo pasa a ser ciudadano en el seno de un pueblo. Para él, rescatar el verdadero desarrollo humano pasa por reencontrarse como pueblo-nación, porque «pueblo es la ciudadanía comprometida, reflexiva, consciente y unida tras un objetivo o proyecto común» (2010).

En fin, podemos decir que, primero como superior provincial jesuita y luego como cardenal, Bergoglio luchó por promover la necesidad de una unidad nacional en medio de la dura realidad sociopolítica que vivía la Argentina. Pero también es cierto que hoy, como Papa, ofrece a la comunidad eclesial, dividida y fracturada, una propuesta de unidad eclesial como pueblo de Dios y pueblo fiel, siguiendo la terminología de la teología del pueblo.

4 Evangelización, pastoral y cultura popular

Siendo rector del Colegio Máximo, Bergoglio organizó un congreso en el año 1985 bajo el lema: «Primer Congreso de Evangelización de la Cultura e Inculturación del Evangelio». Entre los asistentes estaban el cardenal Paul Poupard y muchos obispos latinoamericanos. El padre Jorge Mario tuvo a su cargo la conferencia inaugural. Era la primera vez en América Latina que se organizaba un encuentro dedicado a la reflexión de la inculturación del Evangelio en la cultura popular. En su *Lectio* destacó la

importancia de acercarnos al mundo de vida popular para poder generar procesos evangelizadores que impulsen cambios sociales. Su propuesta asumía a la religiosidad popular como el lugar hermenéutico privilegiado para conocer el modo de pensar y de vivir propio de los pueblos pobres. De este modo, la opción por el pobre pasaba, necesariamente, por el conocimiento de su religión.

Aunque el tema de la cultura ya estaba presente en el Concilio Vaticano II, no pasaba lo mismo con el de la religiosidad popular, ni tampoco con el de la liberación como parte de la función evangelizadora misma. Estas dos nociones llegan al magisterio a través de los obispos latinoamericanos, que ya conocían la teología de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) y el pensamiento del teólogo argentino Lucio Gera. El aporte de la teología latinoamericana será asumido por la III Asamblea General del Sínodo de Obispos celebrada en 1974 bajo el lema: «La evangelización en el mundo moderno». En dicho sínodo, los obispos de todo el mundo trataron el tema de la liberación como función propia de la obra evangelizadora de la Iglesia en cada cultura. Las conclusiones del encuentro fueron incorporadas por Pablo VI en la formulación de la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* en 1975. Y luego, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla (1979) aplicará esta novedad de la teología de la América Latina a su propio contexto sociohistórico, al desarrollar los capítulos sobre «Evangelización de la cultura» y «Evangelización y religiosidad popular».

Quedan así introducidas dos líneas de pensamiento y acción que Francisco irá poniendo en práctica en el marco de una hermenéutica de la cultura popular. La primera es la evangelización de la cultura a partir del conocimiento y el contacto con la religiosidad popular de los pueblos. La segunda es la pastoral profética y liberadora impulsada desde una opción preferencial por los pueblos pobres con el fin de promover cambios sociales.

4.1 Evangelización de la cultura

En la exposición de monseñor Eduardo Pironio en el *Sínodo de los Obispos de 1974* se ofrece una noción de evangelización con base en tres pilares: el anuncio de la praxis de Jesús, la proclamación de la fuerza transformadora del Reino y el llamado a la conversión eclesial. Se trata de una acción de diaconía de todo el pueblo de Dios cuyo fruto es la salvación entendida como liberación. No se evangeliza enseñando doctrinas previas, ensimismadas y sin relación alguna con la realidad de las personas que viven en cada cultura. Para monseñor Pironio toda acción evangelizadora será significativa si responde a los signos de los tiempos porque «la evangelización dice relación directa a la promoción humana y la liberación plena de los pueblos, sin que ello signifique la identificación entre el Reino de

Dios y el desarrollo humano» (PIRONIO, 1974). En cuanto *buena nueva*, «el Evangelio debe ser una respuesta concreta a las aspiraciones legítimas de los hombres y los pueblos» (PIRONIO, 1974).

Esta propuesta iba en sintonía con lo que los obispos reunidos en Medellín habían pedido: «el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo hombre y de todos los hombres» (CELAM 5,15). De hecho, el *Sínodo de los Obispos de 1974* colocará el problema de la credibilidad de la Iglesia en este contexto de un anuncio del Evangelio como liberación sociohistórica y cultural, porque «si el mensaje cristiano por el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo»[19].

Francisco mantendrá, años después, ese nexo necesario entre el mensaje de la salvación y la praxis liberadora a partir de la acción misionera de la Iglesia, siguiendo a la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe reunido en Aparecida (2007)[20]. En su viaje apostólico a Río de Janeiro en 2013 propone seguir este esquema: «el discipulado misionero que *Aparecida* propuso a las Iglesias de América Latina y el del Caribe es el camino que Dios quiere para este hoy» (FRANCISCO, 2013). Se trata de descubrir, en sintonía con el Concilio Vaticano II, que la misión religiosa de la Iglesia – *Gaudium et Spes* 42 – consiste en ayudar a descubrir y potenciar la trascendencia de lo humano – *Gaudium et Spes 11* – y ayudar a que alcance su plenitud. Para ello, su praxis debe asumir, proféticamente, el proceso de liberación del pecado, de todo aquello que injustamente impide un verdadero desarrollo para todos, y apostar por una justa humanización.

Este modelo de Iglesia discípula y misionera conlleva dos elementos. El primero responde a su identidad y significación histórica; la Iglesia es el «Pueblo de Dios encarnado entre los pueblos de la tierra» (EG 115). El segundo dice de su lugar social y misión: «prefiero a una Iglesia manchada

---

[19] *III Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*, celebrada del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974, *"La evangelización en el mundo moderno"*, 71.

[20] «La *Evangelii Gaudium* cita veinte veces el *Documento de Aparecida*. Sin detallar párrafos y notas destaco su influjo en algunos temas: el primado del don del amor de Dios; la alegría de creer y de evangelizar; el Pueblo de Dios como comunidad de discípulos misioneros; la responsabilidad de todos los bautizados/as en la transmisión del Evangelio; los componentes de una espiritualidad evangelizadora; la centralidad de la Palabra de Dios y de una catequesis kerigmática; la piedad popular como una fuerza activamente evangelizadora; la Iglesia en un movimiento permanente de misión; el encuentro con todas las periferias humanas; la conversión de las estructuras eclesiales; las dimensiones sociales del Reino de Dios y de la evangelización; el lugar de los pobres en el corazón de Cristo y de la Iglesia; la lectura del proceso de globalización; la denuncia de los sistemas de exclusión; el desafío de la inculturación de la fe en las nuevas generaciones; la nueva pastoral urbana» (GALLI, 2014, p. 38).

por salir a la calle, antes que una enferma por el encierro y la comodidad» (EG 49). De este modelo se desprende su horizonte de discernimiento, el *desde dónde* Francisco viene haciendo su lectura de los actuales procesos socioeconómicos y políticos, y su propuesta de una conversión pastoral para poder responder a los nuevos paradigmas y desafíos globales. Si la Iglesia está al servicio de cada pueblo en particular, ella debe promover la liberación de toda dependencia interna o influencia externa a la que puedan estar sometidos los pueblos, especialmente los más pobres y vulnerables, sea esa dependencia de orden político, económico o ideológico en general. Los procesos de evangelización tendrán que evitar caer en la tentación de homogeneizar a las culturas e igualarlas como a una masa sin vida ni historia.

Evangelizar implica, pues, entrar en lo específico y propio de una cultura, en el modo en que las personas que las conforman se relacionan, piensan y viven, sabiendo que «la Iglesia no es de ninguna cultura, pero no puede vivir sin apropiarse de las culturas, entonces lleva en sí misma la herencia de varias culturas y esto integra inevitablemente el ser histórico concreto de la misma Iglesia. La Iglesia trasciende las culturas aunque las "arrastra" en su memoria y su ser» (METHOL FERRÉ, 1989, p. 12). El llamado pastoral es a respetar el hecho de que cada uno es distinto al otro y posee valor propio. Siguiendo a su amigo Methol Ferré, Francisco insistirá en que «cada pueblo es el creador de su cultura y el protagonista de su historia. La cultura es algo dinámico, que un pueblo recrea permanentemente, y cada generación le transmite a la siguiente un sistema de actitudes ante las distintas situaciones existenciales, que esta debe reformular frente a sus propios desafíos» (EG 122).

La acción evangelizadora no pretende restaurar el pasado, pero tampoco idealizar el presente. Los procesos evangelizadores han de manifestar su preocupación y rechazo a la imposición de una globalización cultural que homogeneiza todas las formas de vida bajo un solo parámetro de ser y actuar, lo cual constituye una «occidentalización homogeneizadora» (TRIGO, 2013, p. 292). Para explicar esto, Francisco utiliza las imágenes de la esfera y el poliedro. La esfera representa a una unidad sin diferenciaciones, mientras que el poliedro mantiene la diversidad y originalidad de las partes.

La evangelización de las culturas se enmarca dentro del actual reto histórico de «consolidarnos como región multiétnica y pluricultural en estado de justicia, emulación y solidaridad, para así poder hacer frente al desafío de entrar como región específica en el proceso de configurar una mundialización policéntrica y simbiótica en la que los frutos de la última revolución tecnológica den de sí armónicamente para el bien de todos en un proyecto compartido y sustentable» (TRIGO, 2013, p. 293-294). Si la evangelización no quiere ser un mero proceso de adoctrinamiento religioso, como lo ha sido en el pasado, entonces debe aceptar a los nuevos sujetos sociales

emergentes en toda su diversidad, pero también en el reconocimiento de la especificidad cultural de cada uno de ellos. Solo se evangeliza cuando se incultura el Evangelio en cada una de estas formas socioculturales de ser, es decir, cuando se «inserta y encarna en la experiencia nacional del pueblo y se discierne acerca de la acción liberadora o salvífica de la Iglesia desde la perspectiva de cada pueblo y sus intereses». De otro modo, las ideologías ganan terreno y «estas terminan mal, no sirven, las ideologías tienen una relación incompleta, enferma o mala con el pueblo porque no asumen al pueblo» (FRANCISCO, 2015c).

Esta visión conlleva sendas consecuencias para la pastoral. Primero, la palabra cultura tiene aquí un doble uso: en singular se refiere a cada persona y en plural señala a los pueblos. En sintonía con *Puebla* «con la palabra cultura se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 53b) de modo que puedan llegar a un nivel verdadera y plenamente humano (GS 53a). Es el estilo de vida común (*GS* 53c) que caracteriza a los diversos pueblos; por ello se habla de pluralidad de culturas (GS 53c)» (*PUEBLA* 386). Segundo, en este marco pluricultural actual,«solo cristianos de cada cultura podrán llevar a cabo la inculturación del cristianismo en ellas» (TRIGO, 2013, p. 317). Tercero, hablar de evangelización de las culturas no significa adaptar contenidos religiosos a cada grupo cultural sino, ante todo, fomentar procesos de concientización evangélica, es decir, desideologizar la realidad – sea política o religiosa – y reconocer su carácter pluricultural. Uno de los signos actuales de este modo de comprender la evangelización pasa por el acompañamiento de los movimientos que caminan en esa dirección simbiótica[21], tal y como el padre Bergoglio lo ha manifestado en sus encuentros con diversos movimientos sociales.

4.2 Pastoral profética y liberadora

A este modelo de acción evangelizadora le ha de seguir una determinada forma de praxis pastoral que genere los debidos procesos de renovación eclesial en sintonía con el principio que afirma «la primacía del tiempo sobre el espacio» (LF 55-57; EG 217-237). Según este paradigma, Francisco propone dar prioridad al acompañamiento de los procesos personales e históricos actuales por encima del afán de ocupar espacios de poder que

[21] El *Documento de Aparecida* describe esta nueva dinámica pluricultural que se ha venido formando en la época global caracterizada por la presencia de una combinación de culturas urbanas y suburbanas. «La cultura urbana es híbrida, dinámica y cambiante, pues amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida, y afecta a todas las colectividades. La cultura suburbana es fruto de grandes migraciones de población en su mayoría pobre, que se estableció alrededor de las ciudades en los cinturones de miseria. En estas culturas, los problemas de identidad y pertenencia, relación, espacio vital y hogar son cada vez más complejos» (CELAM, 2007, 58).

luego se desgasten en el activismo, el inmediatismo, el funcionalismo y el clericalismo (cf. FRANCISCO, 2013).

Esta visión popular y relacional de la salvación exige la «conversión pastoral[22]» y el «cambio de mentalidad» – como lo llamó Lucio Gera – de todos aquellos que hacen vida en las estructuras eclesiales. Este cambio es previo a cualquier proceso de evangelización, pues requiere que la Iglesia supere el peligro de su «autorreferencialidad institucional» y «exclusivismo salvífico», y se asuma como discípula y misionera al servicio de las culturas de los pueblos.

En los países occidentalizados se suele entender a la pastoral como una realidad secundaria a la más intelectual que correspondería a la teología. Sin embargo, para la teología latinoamericana, no puede haber teología académica sin pastoral, y viceversa: quien hace pastoral necesita una sólida formación teológica y la habilidad para leer los signos de los tiempos a fin de comunicar el Evangelio de un modo significativo a cada cultura.

A la vez, la pastoral es la acción en donde se genera la conversión del académico, pues la misma exige nuestra inserción en la realidad de los pueblos pobres y dejarnos evangelizar por ellos, antes que frecuentarlos como quien tiene la autoridad para enseñar. Ciertamente, esta opción previa por los pobres y su praxis, que nace de la primacía de la realidad, no pretende idealizar al mundo de los más humildes; responde, más bien, a la exigencia moral de vivir nuestra humanidad como dolientes de las necesidades y carencias de los que menos tienen, usando «el poder desde el servicio», en fin, apostando por «una Iglesia pobre y para los pobres» con todas sus «consecuencias en la vida de fe de todos» (EG 198). Nuevamente, esto exige una conversión pastoral y académica que solo se genera en el contacto personal e histórico con los pobres.

En sintonía con la teología latinoamericana, Francisco entiende, en la línea de Gustavo Gutiérrez, que la teología es una «teoría de una práctica determinada» y una «reflexión crítica de la praxis histórica» (GUTIÉRREZ, 1972, p. 34). «Contribuye a que la sociedad y la Iglesia no se instalen en lo provisorio» y no operen como ideologías que terminen justificando a un determinado orden sociohistórico. La teología no puede ser infecunda e intrascendente, y ha de hacerse desde un lugar social y epistemológico determinado[23]. «La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segun-

[22] «La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida» (*EG* 27).

[23] «El templo, la academia y la plaza pública son los tres lados de ese triángulo dentro del cual se tiene que mover el teólogo. La personal cualificación intelectual y psicológica

do (...). La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral; es más bien reflexión sobre ella; debe saber encontrar en ella la presencia del Espíritu inspirando la comunidad cristiana» (GUTIÉRREZ, 1972, p. 35). Únicamente dentro de esta relación inseparable de teología y pastoral, es como la reflexión teológica alcanza su significado y «cumple una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana» (GUTIÉRREZ, 1972, p. 36)[24].

Como lo expone Francisco en la carta que escribiera al cardenal Poli con motivo del centenario de la Universidad Católica Argentina:

> Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable (...). No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres (*Vaticano*, 3 de marzo de 2015).

Esta visión responde a lo que Gustavo Gutiérrez denominó la Pastoral Profética en su famosa reflexión titulada *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Se trata de una pastoral basada en «una teología de la salvación que saque las consecuencias lógicas de la afirmación de que todos los hombres han sido salvados por Cristo, a saber: que todos los hombres tienen iguales posibilidades de salvación estén o no en la Iglesia», sean cristianos o no[25]. Incluso, «si se afirma que la salvación se obtiene gracias a un comportamiento de desprendimiento personal, de entrega generosa a los demás, de caridad, se comprende que las posibilidades de salvación sean iguales para todos los hombres, creyentes o ateos» (GUTIÉRREZ, 1988, p. 66). Según esta forma de entender la presencia de la Iglesia en el mundo, «la condición de la salvación es el amor: la salvación es fruto del amor; se salva aquel que ama, es decir, entra en comunión con Dios el que entra en comunión con los hombres» (GUTIÉRREZ, 1988, p. 65).

Esta opción por una *Pastoral Popular*, elaborada por la COEPAL y el *Documento de San Miguel* en Argentina, también tuvo como referente a la experiencia de los *curas villeros* apoyada por los obispos Enrique Angelelli

---

le llevará a cultivar unas u otras dimensiones de la realidad cristiana, unas u otras de las llamadas del mundo al creyente, y que es en la convergencia plural de estas formas diversas de hacer teología donde la Iglesia cumple su misión de servidora de la fe, de intérprete de sus contenidos y exigencias» (GONZÁLEZ DE CARDEDAL, 1989, p. 488-492, 489).

[24] «...evitándoles todo fetichismo e idolatría. Evitando también un narcicismo pernicioso y empequeñecedor, cumple también su función liberadora de toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia Institución eclesiástica, que impide acercarse auténticamente a la Palabra de Dios».

[25] GUTIÉRREZ, G., *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1988, p. 64. La reflexión que presenta este libro fue ofrecida originalmente en 1968 y luego publicada en 1970.

y Eduardo Pironio, entre otros. Al año de su pontificado, Francisco fue consultado sobre este grupo vinculado al *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*, del que formaba parte el padre Carlos Mugica, asesinado en 1974. Su respuesta fue: «no son comunistas sino sacerdotes que luchan por la justicia social».Y con ello asentaba una de las claves más importantes del enfoque popular que permeará su actual opción teológico-pastoral: la justicia social. Solo desde el trinomio reflexión teológica, acción pastoral y promoción de la justicia social se puede construir el bien común y rehumanizar al mundo. Como recordó en su discurso en Santa Cruz: «existe un sistema que sigue negándoles a miles de millones de hermanos los más elementales derechos económicos, sociales y culturales. Ese sistema atenta contra el proyecto de Jesús» (FRANCISCO, 2015a).

Esta corriente, en la que se forma Francisco, entiende que la comunidad cristiana debe «insertarse y encarnarse en la experiencia nacional del pueblo y discernir acerca de la acción liberadora o salvífica de la Iglesia desde la perspectiva del pueblo y sus intereses», porque de otro modo las ideologías ganarán terreno y las mismas, como se apuntó antes, «tienen una relación incompleta, enferma o mala con el pueblo porque no asumen al pueblo» (Paraguay, 7 de noviembre de 2015). Es una visión en la que tanto el teólogo académico como el agente pastoral están llamados a insertarse y conocer, afectiva y efectivamente, la praxis propia de la vida popular o, de otro modo su reflexión o acción evangelizadora será vista y sentida como ilustrada, burguesa, por ende, intrascendente, carente de sentido para ese mundo de vida al cual se dirigen. De ahí que:

> […] Esto significa que el diálogo histórico en que se expresa la teología de la liberación gira sobre todo alrededor de la *praxis*: praxis para defender la vida y custodiar su dimensión sagrada y compartida, praxis para celebrar esta vida, y praxis histórica para liberarla, para resistir, para avanzar hacia una reestructuración más humana. La praxis es lugar privilegiado porque en sí lo es: porque en ella reluce la realidad y el propio sujeto sabe quién es. La praxis es lugar privilegiado porque también lo es para el pueblo: el pueblo piensa haciendo, se conoce haciendo, se expresa concreta y activamente; su palabra quiere ser teoría: comprensión de la práctica. La praxis es lugar privilegiado para el diálogo porque en ella nos encontramos con el pueblo creyente y oprimido: ahí se da el lugar común de donde puede brotar una palabra compartida. Solo nuevas experiencias darán lugar a expresiones religiosas más globales y claramente liberadoras (...). El humus imprescindible es el tiempo abierto de la convivencia, el *estar-con* y *estar-en*, dimensiones mucho más profundas que cualquier actividad pautada (TRIGO, 1985, p. 92).

A modo de conclusión: teología con mística popular

La teología latinoamericana nos recuerda que todo quehacer teológico está arraigado en una espiritualidad, en un estilo de vida. El teólogo es

siempre un creyente porque lee la realidad desde la Palabra y se deja impulsar por el Espíritu al tratar de responder a los signos de los tiempos epocales. Este quehacer no es producido por la razón ilustrada,antes bien, brota de una mística propia en la que vida y fe, teoría y praxis, teología y santidad van coincidiendo gradualmente.

En la *Evangelii Gaudium* Francisco introduce en el magisterio universal una noción que proviene de la teología latinoamericana, y en concreto de la teología argentina del pueblo, como es la mística popular. Con ella plantea la unidad indisoluble de la realidad popular – su cultura y mundo de vida –, «con los académicos y los obreros, con los empresarios y los artistas, con todos» (EG 237). La mística que se vive y aprende en las culturas populares (pueblos pobres) se convierte en nuevo *lugar teologal* (EG 126) y en modelo de mística para el teólogo y el pastoralista, pues en ella se «acoge a su modo el Evangelio entero, y se encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta» (EG 237). Ella es talante y aliento para discernir el paso misericordioso del Dios de la vida que nos llama a promover cambios sociales y así «sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas» (MEDELLÍN 6).

En la mística popular encontramos al Evangelio inculturado bajo ese deseo permanente de discernir el paso del Espíritu en medio de los dramas de la vida que parecen imposibles de solucionar. Todas estas expresiones o manifestaciones, como la «oración, la fraternidad, la justicia, la lucha y las fiestas», se convierten en instancias teologales necesarias para la evangelización de las culturas y su conocimiento académico, pues éstas no son prácticas de culto sin más, sino experiencias íntimas que desbordan en solidaridad y necesidad de justica social, en las que se expresa un modo de vivir la propia situación de cara a la esperanza que brota de una relación confiada e íntima con Dios. En otras palabras, la experiencia mística del pobre identifica el seguimiento de Jesús con ese Cristo sufriente, crucificado e impotente, siempre en camino hacia un porvenir mejor. Y es esta experiencia la que devuelve la dolencia a nuestra humanidad inmersa, muchas veces, en la globalización de la indiferencia.

Ciertamente el modo en que la frase «mística popular» aparece incluida en el magisterio universal, por medio de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, abre sendas implicaciones éticas en relación con otros modos de vida y de pensar distintos al latinoamericano. Esto no significa que el mundo de vida popular de esta zona pase a ser paradigma para todo otro mundo de vida posible, sino que se otorga primacía a la cultura popular existente en cada nación y su modo de poner la realidad ante Dios. Es una mística que coloca al mundo de vida de los más pobres como mediación y lugar para leer teológicamente – es decir, a la luz de la mirada

misericordiosa de Dios y su Palabra – la realidad del mundo actual, sus esperanzas y sus carencias, y así orientar las luchas por construir un mundo mejor y más humano.

A diferencia de otras, la teología latinoamericana entiende que la reflexión sobre la inculturación del Evangelio no es un problema reservado a los pastoralistas. No cabe una teología académica que no se conecte con la realidad de las personas concretas, sus padecimientos diarios y el modo como los viven desde su fe. No sirve una teología hecha en solitario que, aunque apueste por las víctimas del presente y denuncie la dirección dominante establecida, no asuma a la historia como lugar de manifestación y construcción de la buena nueva de Dios a través del encuentro personal y cotidiano del teólogo con una comunidad más amplia, sea creyente o no, es decir, con los rostros e historias de los sufrientes[26].

Pedro Trigo ha sido un estudioso del tema y en su reflexión ha logrado transmitir el verdadero *quid* de la cuestión:

> El teólogo latinoamericano se siente periférico respecto de la dirección dominante mundial y de los requerimientos de las élites locales, globalizadas o en lucha por entrar en la globalización. Sabiendo que no interesa lo que hace, el teólogo universitario tiende a integrarse al establecimiento por el cumplimiento de los requerimientos formales, con lo que consigue subir de rango y obtener reconocimiento y financiamiento estatal. Esto se da en el marco de una teología académica cada vez más absorbida por dar la talla entre las instituciones de élite. De este modo el análisis de textos y autores y más en general la historia de las ideas y, por lo que toca a Jesús y a la Iglesia, el análisis histórico, van dando la pauta, orillándose cada vez más el elemento que constituye a la teología cristiana: la fe, que es la que busca entender, porque la teología es *intelectus fidei, amoris, gratiae, misericordiae, liberationis*[27].

En fin, la mística religiosa que brota de la cultura popular es el lugar hermenéutico por excelencia que permite superar las barreras que distancian a la teología popular de la académica, o a la vida de fe de ese pueblo fiel que vive en medio de los avatares del día a día respecto de la Institución eclesiástica y su liturgia oficial. Es lugar y experiencia de *conversión intelectual y pastoral*. Solo desde el compartir esta vida de los pueblos pobres,

---

[26] «La teología *inter loci* no se construye preponderantemente en solitario, sino en un entramado de relaciones personales que configuran un lugar propio de servicio eclesial, al mismo tiempo que constituye un lugar que evangeliza al mismo teólogo: el mismo Dios presente en la Tradición de testigos del Evangelio y de la Iglesia, en los creyentes comprometidos con los signos de los tiempos, en las comunidades cristianas a las que se acerca, en la búsqueda sincera de la verdad de otros académicos, sale al encuentro del teólogo, *lo atrae*, para confrontar su propio ser intelectual y cristiano, las opciones de su itinerario, su comprensión del Evangelio y el contenido de su servicio eclesial y público» (MARTÍNEZ, 2011, p. 409).

[27] TRIGO, P. La teología latinoamericana ante los retos epocales. Disponible en: <http://gumilla.org/teologialat>. Acceso: 15 de diciembre 2015.Ver también: El papel de la teología en el mundo actual. *Revista Latinoamericana de Teología*, n.73, p. 49-71, 2008.

sus luchas y esperanzas, podremos entender que la evangelización de las culturas pasa, necesariamente, por la promoción de procesos y acciones de liberación integral en este mundo globalizado. Esa es la dirección que Dios pide para nuestro hoy: que todos tengamos vida sin exclusión alguna, vida sin ideologías o doctrinas que medien las relaciones humanas, para que los procesos de salvación histórica hagan justicia al reinado de Dios en esta historia.

Referencias

ANTONCICH, R.; MUNÁRRIZ, J. M. *La Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Paulinas, 1987.

AZCUY, V.; GALLI, C.; GONZÁLEZ, M. *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*. Tomos I y II. Buenos Aires: Ágape, 2006.

BERGOGLIO, J. Fe en Cristo y Humanismo. *Razón y Fe*, n. 273, p. 21-26, 2016.

_____. *Palabras iniciales del arzobispo en el Primer Congreso Regional de Pastoral Urbana*. Homilía del 25 de agosto de 2011.

_____. Discurso del cardenal Jorge Mario Bergoglio en la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social celebrado bajo el lema *Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, Buenos Aires, 16 de octubre de 2010.

_____. *Religiosidad popular como inculturación de la fe*. Homilía de monseñor Bergoglio. Homilía 19 de enero de 2008.

_____. *Ponerse la patria al hombro*. Buenos Aires: Claretiana, 2005.

BIANCHI, E. *Pobres en este mundo, ricos en la fe:* la fe vivida en el cristianismo popular latinoamericano en la obra "El cristianismo popular según las virtudes teologales" de Rafael Tello. Buenos Aires: Publicaciones de la Universidad Católica Argentina, 2012.

BOASSO, F. *¿Qué es la pastoral popular?*. Buenos Aires: Patria Grande, 1974.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Conscientia* 72; JUAN PABLO II, *Solicitudo Rei Socialis* 41.

CEArg – CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA. *Documento de San Miguel*: declaración del Episcopado argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín). Parte III: «Pobreza de la Iglesia», 1969.

CELAM – CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Documento Conclusivo de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe:* Aparecida. CELAM: Bogotá, 2007.

_____. Documento Conclusivo de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*: *Medellín*. CELAM: Bogotá, 1968.

_____. *Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano:* Medellín. Introducción a las conclusiones 6.

_____. Documento Conclusivo de la *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*: *Puebla*. CELAM: Bogotá, 1979.

CUDA, E. Teología y política en Francisco. El Pueblo, ¿Dónde está?. *Nueva Sociedad* n. 247, p. 11-27, 2013.

DÍAZ, B. Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco. *Cuadernos del Claeh*, n.101, p. 67, 2015.

FERNÁNDEZ, V. M. *Conversión pastoral y nuevas estructuras.* ¿Lo tomamos en serio?. Buenos Aires: Ágape, 2010.

_____. Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello. *Revista Proyecto*, n.36, p. 201, 2000.

_____. El *sensus populi*: la legitimidad de una teología desde el pueblo. *Teología,* n. 72, p. 139, 1998.

DÍAZ, B. Alberto Methol Ferré: una influencia fundamental en el pensamiento del papa Francisco. *Cuadernos del Claeh*, n. 101, p. 67, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de Julio de 2015)*: discurso en Quito el 8 de julio de 2015.

_____. *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015):* discurso durante del II Encuentro Mundial de Movimientos Populares. Santa Cruz, Bolivia, 9 de julio de 2015.

_____. *Viaje Apostólico del Papa Francisco a Ecuador, Bolivia y Paraguay (5-13 de julio de 2015):* Viaje Apostólico a Paraguay. Discurso del 11 de julio de 2015.

_____. *Viaje Apostólico del Papa Francisco a los EE.UU.*: discurso ante el Congreso. Washington, 25 de septiembre de 2015.

_____. Carta Encíclica *Lumen Fidei* del Sumo Pontífice Francisco a los obispos a los presbíteros y a los diáconos a las personas consagradas y a todos los fieles laicos sobre la fe. 29 de junho de 2013.

_____. *Viaje Apostólico a Brasil:* encuentro con el Comité del Celam. Río: 2013.

_____. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium*. Roma: Tipografía Vaticana, 2013.

FRESIA, I. A. Teología del pueblo, de la cultura y de la pastoral popular. *Stromata,* n. 70, p. 230, 2014.

GALLI, C. La teología pastoral de *Evangelii Gaudium* en el proyecto misionero de Francisco. *Revista Teología*, n. 114, p. 23-59, 2014.

_____. *Dios vive en la Ciudad*. Buenos Aires: Ágape, 2011.

_____. Evangelización, cultura y teología. El aporte de J. C. Scannone a una teología inculturada. *Revista Teología,* n. 58, p. 195, 1991.

_____. Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia hoy. *Stromata,* XLVI p. 187-203, 1990.

GERA, L. «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia», 730-731. Ponencia presentada en la Semana organizada por el Celam sobre Religiosidad popular en América Latina, 26 agosto de 1976, Bogotá.

_____. *Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio*. In: AZCUY, V. R.; SCERVINO, P. (Coord.). Ministerio peregrino y mendicante. Lucio Gera 50 años de sacerdocio. *Nuevo Mundo*, n. 55, p. 37-63, 51-52, 1998.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo. *Iglesia Viva,* n. 152, p. 488-492, 489, 1989.

GUTIÉRREZ, G. *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*. Lima: CEP, 1988.

_____. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.

MARTÍN, J. *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.

METHOL FERRÉ, A. En la modernidad: Iglesia y cultura. In: *Teología de la Cultura*. Documentos Celam Nº 114. Bogotá: CELAM 1989.

O'FARRELL, J. *América Latina: ¿cuáles son tus problemas?*. Buenos Aires: Patria Grande, 1976. p. 17.

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

POLITI, S. *Teología del pueblo*: *una* propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.

RODARI, P. Conversaciones con Víctor Manuel Fernández. *Iglesia Viva,* n. 259, p. 55-68, 2014.

SCANNONE, J.C. La teología argentina del pueblo. *Gregorianum,* n. 96, p. 9-24, 2015.

_____."Axial shift" instead of "paradigmshift". In: SCHREIJVER, G. De (ed.). *Liberation Theologie son Shifting Grounds. A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*. Leuven: Univ. Leuven, 1998.

_____. *Evangelización, Cultura y Teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990.

_____. *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid-Buenos Aires: Cristiandad-Guadalupe, 1987.

SOBRINO, J. La teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *Intellectus Amoris*. *Revista Latinoamericana de Teología,* n. 15, p. 249, 1998.

_____. Los signos de los tiempos en la teología de la liberación. In: LERA, J. M. (ed.). *Fides quae per caritate mo peratur.* Homenaje a Juan Alfaro SJ en su 75 cumpleaños. Bilbao: Universidad de Deusto – Mensajero, 1989.

TELLO, R. *La Nueva Evangelización.* Escritos teológico-pastorales I. Buenos Aires: Ágape, 2008; *Pueblo y Cultura Popular*. Buenos Aires: Ágape, 2011.

TRIGO, P. La teología latinoamericana ante los retos epocales. Disponible en: <http://gumilla.org/teologiala>. Acceso: 15 dic. 2015.

_____. *Echar la suerte con los pobres de la tierra*. Caracas: Gumilla, 2015.

_____. *Relaciones humanizadoras.* Un imaginario alternativo. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013.

_____. Teología de la liberación y cultura. *Revista Latinoamericana de Teología,* n. 4 p. 90-91, 1985.

VILLAGRÁN MEDINA, G. La dimensión social de *Evangelii Gaudium*. *Proyección* LXI, p. 181, 2014

Rafael Luciani es un teólogo laico venezolano con doctorado en Teología y licenciatura en Teología Dogmática por la Pontificia Università Gregoriana; *Baccalaureatum* en Filosofía y también en Teología por la Università Pontificia Salesiana; licenciatura en Educación con mención en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), y actividades postdoctorales en la Julius-Maximilians Universität en Würzburg, Alemania. Sus más recientes publicaciones son: *Iglesia y estado* (Caracas: Fundación Polar), *Regresar a Jesús de Nazaret* (Madrid: PPC) y *Al estilo de Jesús* (Madrid: PPC).

Dirección: 1925 Commonwealth Ave. Apt. 813
Brighton, MA 02135 – USA
lucianir@bc.edu