

La teología del pueblo y desde el pueblo —Aportes de Lucio Gera—*

Juan Carlos Scannone**

Resumen:

El artículo presenta dos puntos medulares del pensamiento teológico del teólogo argentino Lucio Gera. La primera parte presenta su concepción de “pueblo” y su relación con el Pueblo de Dios, así como la valoración teológica de la religión del pueblo en América Latina. La segunda, se centra en la reflexión eclesiológica que se da entre evangelización y liberación como misión de la Iglesia, y su relación con la opción preferencial por los pobres. En este contexto el autor presenta algunos de los presupuestos teológico-pastorales del Papa Francisco.

Palabras clave: Lucio Gera - Pensamiento Teológico. Teología del Pueblo. Teología de la Cultura. Francisco - Magisterio Pontificio

245

medellín 162 / Mayo - Agosto (2015)

* Agradecemos a *La Civiltà Cattolica* la concesión de publicar el original en español del artículo: “Lucio Gera: teólogo ‘dal’ popolo”, *La Civiltà Cattolica* 2015, pp. 539-550.

** Sacerdote Jesuita. Reconocido teólogo latinoamericano. Email jcscannone@hotmail.com

□

The theology of the people and from the people —Contributions of Lucio Gera—

Summary:

The article presents two fundamental points of the theological thought of the Argentinian theologian Lucio Gera. The first part presents his conception of “people” and their relationship with the People of God, as well as a theological evaluation of the religion of the people in Latin America. The second focuses on the ecclesiological reflection between evangelization and liberation as the mission of the Church, and its relationship with the preferential option for the poor. In this context the author presents some of theological-pastoral principles of Pope Francisco.

Key words: Lucio Gera - theological thought. Theology of the people. Theology of culture. Francisco - Pontifical Magisterium



Gera era, hasta no hace mucho, poco conocido fuera de Argentina y prácticamente desconocido fuera de América Latina (AL), aunque algunos de sus trabajos habían sido traducidos al italiano. El prefacio, no firmado, de esa traducción —hecha por L. Bianchi— presenta al autor diciendo: “El teólogo latino-americano Lucio Gera, hijo de emigrados venecianos, es conocido en Argentina como uno de los representantes más valiosos de la ‘teología del pueblo’ o expresada ‘desde el pueblo’”¹.

Precisamente esa es la razón del interés actual por su persona y teología, pues varios de los enfoques teológico-pastorales del Papa Francisco, no en último lugar, de su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (EG), no se comprenden desde sus raíces, sin el contexto de la teología del pueblo y de la cultura² y, por consiguiente, sin una referencia más o menos directa a Gera.

En este artículo no pretendo dar una síntesis de toda su teología, sino solamente tocar dos puntos medulares de la misma, los que dicha traducción italiana ya tenía en cuenta —por su especial relevancia— al fin de los años 70, aunque sin limitarme sólo a esos dos textos. En la primera parte me centraré en el primero de ellos, pues, a mi entender, presenta muy bien un núcleo fundamental del

¹ Cf. L. GERA, *Religiosità popolare, dipendenza, liberazione*, Bologna, Centro Ed. Dehoniano, 1978, p. 5.

² Ver mi artículo: “Papa Francesco e la teologia del popolo”, *La Civiltà Cattolica* 3930 (15 marzo 2014), 571-590. Hay quienes prefieren denominarla “teología de la cultura”, pues concibe al pueblo como sujeto creador de cultura.



pensamiento de nuestro teólogo, a saber, su concepción de “pueblo” y su relación con el Pueblo de Dios, así como la valoración teológica de la religión del pueblo (en América Latina). La segunda parte está destinada a otro punto eclesiológico medular: la relación entre evangelización y liberación como misión de la Iglesia, íntimamente conectado con la opción preferencial por los pobres³. Pienso que, aunque parcial, esta exposición no sólo toca puntos de vista centrales de la teología de Gera, sino también muchos de los presupuestos teológico-pastorales del Papa Francisco.

1. LOS PUEBLOS DE LA TIERRA, EL PUEBLO DE DIOS Y LA PIEDAD POPULAR

Los años entre las Conferencias de Medellín y Puebla fueron en América Latina muy ricos en creatividad y en controversias teológicas. Por otro lado, la exhortación post-sinodal *Evangelii Nuntiandi* (EN, 1975) había introducido en el magisterio universal un tema nuevo, el de la religiosidad popular, de modo que el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) encomendó entonces a Joaquín Alliende la organización de un encuentro sobre la misma. En ese marco Gera presentó la contribución de la que hablaré a continuación, que, según mi opinión, marca un hito no sólo en la exposición pública de su pensamiento sino en la de la teología del pueblo.

La Introducción parte de enfoques muy caros para Gera. Por un lado, la capacidad del pastor de descubrir en el aquí y ahora la

³ Ambos textos son: “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia” (PRP), en: CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina. Ponencias y documento final*, Bogotá, Secretaría General del CELAM, 1977, 258-283; y “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (ISD), en: L. GERA - A. BÜNTIG - O. CATENA, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, 9-64. En la segunda parte, tengo además especialmente en cuenta: “Evangelización y promoción humana” (EPH), en: C. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia II: Identidad cultural y modernización en América Latina*, Buenos Aires, Paulinas, 1992, 23-90. Esos tres trabajos fueron republicados en: V. R. AZCUY - C. M. GALLI - M. GONZÁLEZ (Comité teológico editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1: Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape-Facultad de Teología UCA, 2006, respectivamente, 717-745 y 661-717; y V. R. AZCUY - J. C. CAAMAÑO - C. M. GALLI (Comité teol. ed.), ídem 2: *De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, ibídem, 2007, 297-364.

exigencia de *nuevas* respuestas del pueblo ante nuevos desafíos en un momento preciso de su historia; y, por otro lado, el aprecio del conocimiento del mismo en situación, por vía de identificación afectiva, es decir, por “la connaturalidad afectiva que da el amor”⁴, vía complementaria a la del uso de tipologías en ciencias humanas.

1.1. Pueblo: ¿en qué sentido?

Evidentemente se trata de un sujeto colectivo, una comunidad, una pluralidad unificada por un elemento común que la determina y le da forma. Según se lo conciba a éste, estaremos hablando de un pueblo-nación o de los sectores de la misma que son denominados populares.

1.1.1. El pueblo-nación

Este primer concepto de pueblo —preferido por Gera— no lo aborda desde el territorio o la raza, sino como unificado por una misma cultura o estilo de vida común, que, además, se concretiza en una determinada voluntad y decisión política de unirse, auto-determinarse y auto-organizarse para realizar un bien común. Nace, entonces, de una cultura común y de condicionamientos históricos que ofrecen a una comunidad la posibilidad de solidaridad política. Por mi parte agrego que en el mismo pueblo puede haber distintas y hasta opuestas comprensiones concretas del bien común, pero prevalece el “querer y actuar” juntos en la consecución del mismo⁵.

⁴ Cf. EG 125; ver también *ibíd.* 119. Es obvia la relación, tanto en Gera como en el Papa Francisco, al “conocimiento por connaturalidad” de Tomás de Aquino, que éste desarrolla al hablar del don de sabiduría; yo lo relaciono no sólo con la teología de los *sentidos espirituales* (Orígenes, Bernardo de Clairvaux, Buenaventura, Ignacio de Loyola, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar) sino también con la “inteligencia *sentiente*” del filósofo español Xavier Zubiri: cf. *id.*, *Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza, 1980.

⁵ Estimo que, detrás de la concepción de Gera está la de Suárez, reinterpretada dando especial relevancia a la cultura; sobre el filósofo granadino, ver mi artículo: “Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, *Stromata* 54 (1998), 85-118.



Gera conecta su comprensión de la cultura con el *ethos* cultural o modo en el que un pueblo organiza su conciencia colectiva, sobre todo en lo referente a su escala de valores. Recordemos que Ricoeur, al referirse a las culturas nacionales⁶, afirma que poseen un núcleo ético-mítico, ético porque implica valores, mítico porque se expresa sobre todo en forma simbólica.

Luego se plantea si en América Latina hay una o muchas culturas. Toma una posición intermedia reconociendo a la cultura mestiza como de tendencia unificadora y dominante, a la cual, desde los Borbones se opone contradictoriamente una cultura iluminista, de inclinación secularista. Galli, discípulo de Gera, prefiere, en cambio, hablar de una “unidad plural”⁷ analógica entre las diferentes culturas latinoamericanas.

1.1.2. Los sectores populares

Hay otra comprensión de pueblo, cercana a la categoría de *clase* social, que designa o bien principalmente o bien exclusivamente a la parte pobre y trabajadora del pueblo-nación, oponiéndola a las sectores no-populares o anti-populares. A Gera el sentido exclusivo le parece demasiado rígido y ahistórico, ya que él constata en la historia y en la realidad actual de las naciones una gradualidad de matices de pertenencia al pueblo o al antipueblo. Se forma parte de este último *en la medida histórica* en que se oprime a otros o se los excluye del bien común o se rechaza la cultura común. Por ello, aunque las elites frecuentemente son antipopulares, no lo son necesariamente, pues depende, en cada caso, de su lugar social ético-histórico (personal y estructural). Ello no niega que determinados grupos tengan objetivamente la *inclinación* a pertenecer al pueblo, como el de los pobres, porque su falta de poder y de tener les facilita la conciencia de necesitar de los otros y, por ende, la solidaridad. De modo que la pertenencia al “pueblo” es una realidad ética e

⁶ Cf. P. RICOEUR, “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, 286-300.

⁷ Cf. C.M. GALLI, “Introducción al tomo segundo”, en: C. M. GALLI - L. SCHERZ (comps.), *op. cit.* en la nota 4, p. 12.

histórica, que pide actitudes morales, escala de valores y estructuras que les correspondan.

1.2. La Iglesia y los pueblos

1.2.1. Evangelización de las culturas

En un nuevo paso, Gera explica que la pastoral de la Iglesia no se dirige sólo a los individuos, sino también a los pueblos en cuanto tales, a fin de evangelizar sus culturas, según lo propicia *Evangelii Nuntiandi* 20; pero —como Cristo— tiene en cuenta preferencialmente a los pobres, que suelen estar más abandonados. De modo que, al referirse a los pueblos y sus culturas, enfoca *todas* las dimensiones —aun estructurales— de su vida y convivencia, en las cuales se ha de encarnar el Evangelio, a saber, las dimensiones religiosa, cultural en sentido restringido, social, política, económica, etc.

Por su parte, la jerarquía de la Iglesia le presta al pueblo de Dios encarnado en los pueblos y sus culturas, el servicio del discernimiento de la autenticidad de su fe y de su “sentido de la fe” inculurada, así como también lee signos de los tiempos en sus impulsos y aspiraciones, de modo que la pastoral no sólo se dirija *hacia* el pueblo, sino que también parta *desde* el pueblo mismo, como ya lo pedía el documento del episcopado argentino sobre la Pastoral Popular (San Miguel, 1969, aplicando Medellín a la Argentina), en cuya redacción Gera había tenido un papel relevante.

1.2.2. La religión del pueblo

A nuestra relación de comunión con lo sagrado, lo divino, Dios, la denominamos “religión”. De suyo la acompañan tanto representaciones simbólicas y narrativas como actitudes afectivas de respeto y atracción ante el Misterio Santo que Rudolf Otto describe como “*tremens et fascinans*”. A ellas corresponde un sistema de mediaciones exteriores, como son ritos culturales, palabras (libros, dogmas, fórmulas, plegarias...) y formas éticas de comportamiento (costumbres, leyes...). Es decir que la interioridad existencial religiosa se objetiva, intercomunica e institucionaliza en comunidades religiosas.



Para Gera, como para Paul Tillich, lo fundamental de cada cultura está en la religión (o irreligión), porque ésta se relaciona con el *sentido último* de la vida y convivencia, el cual permea los sentidos penúltimos o antepenúltimos. Por lo mismo se conecta con la experiencia humana del *límite* (muerte, pecado, fracaso, contingencia ontológica), vivido *como* límite y aún *más allá* del límite.

Por otro lado, nuestro autor rechaza tanto la interpretación secularista de la religión —que la considera a ésta como alienante porque negaría la autonomía de la razón y libertad humanas—, como su comprensión sacralista, que niega dicha legítima autonomía y tiende a sacralizar, es decir, absolutizar y fijar las mediaciones.

Con respecto a la religiosidad latinoamericana, la caracteriza tipológicamente según dos criterios globales referidos a las representaciones de lo divino y a las actitudes correspondientes. Uno de los tipos pone el acento en el poder de Dios y se expresa preferentemente en la oración de petición y el culto; el otro ve a Cristo como modelo y maestro de sabiduría y su respuesta es ética: el seguimiento.

La fe que se encarna en un pueblo, por ello mismo se incultura en su religiosidad, hasta llegar al mismo núcleo ético, simbólico y religioso de su cultura. Según Gera eso sucedió históricamente en la cultura latinoamericana considerada en su forma más característica. Podríamos decir que ésta es el analogado principal dentro de la unidad plural (analógica) que reconoce Galli. En ella no sólo hay semillas, sino también frutos del Verbo de Dios, gracias a la siembra de la primera evangelización y de sus luces, a pesar de sus sombras. De ahí, por un lado, la importancia que en ella asume la mediación poética y artística y, por otro lado, su oposición radical al secularismo y a la des-simbolización.

Finalmente nuestro teólogo desarrolla cinco criterios de discernimiento de la fe cristiana en la religión de un pueblo: las relaciones personales con Dios, Cristo, María; la conciencia de pertenencia; el sentimiento de fraternidad y solidaridad con los demás; la relación con los difuntos; así como con el culto y los sacramentos,

comenzando por el aprecio del bautismo. Como ya queda dicho, para Gera, en América Latina, la religión del pueblo en su forma principal, es un catolicismo popular (cf. Documento de Puebla, DP 444).

2. EVANGELIZACIÓN, DEPENDENCIA, LIBERACIÓN

2.1. Ser cristiano en situación de dependencia y liberación

El texto que comenté en la primera parte “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia” (PRP) aconseja que la pastoral de la Iglesia parta del pueblo mismo y de su situación ante Dios, según una lectura creyente de los signos de los tiempos. Pues bien, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (ISD) se interroga sobre cuál es la situación del pueblo latinoamericano en ese momento y responde que es la toma de conciencia de la dependencia y el consiguiente anhelo de liberación, lo que estaba poniendo en crisis toda la pastoral anterior⁸. Por ello, siguiendo a Medellín, hace la pregunta: “¿qué significa ser cristiano hoy en América Latina?”, tanto a los laicos como a los pastores. Pues, por un lado, la situación de dependencia-liberación ha de cambiar *históricamente* el modo de vivir la fe y de ejercer la pastoral en Latinoamérica hoy, pero, por otro lado, si esa realidad es vivida *en y desde la fe*, la respuesta —tanto la practicada como la pastoral— cobra una *especificidad* cristiana. Según mi opinión, para Gera —como hoy para el Papa Francisco— no sólo es importante discernir el aquí y ahora desde el Evangelio, sino también el *carácter evangélico* de la opción que se toma en consecuencia.

A fin de mostrar la experiencia de dependencia, nuestro autor no sólo recurre a las ciencias humanas, sino que, como ya lo hacía en “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, se sirve del acto carismá-

⁸ Un trabajo del mismo Gera, complementario y casi contemporáneo de ISD es: “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, *Stromata* 30 (1974), 169-224; se trata de la exposición tenida el año anterior en las Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”.



tico y sapiencial del conocimiento “por connaturalidad” propio del político y del profeta, y mediante ambos métodos interpreta los síntomas que aquejan a la mayoría del pueblo latinoamericano, es decir: pobreza, mortalidad infantil, bajos salarios, pérdida de los derechos civiles, subdesarrollo, marginación en una situación conflictual de imperialismo.

Pero, al mismo tiempo, constata que se estaban dando ya entonces la memoria de acontecimientos liberadores en la propia historia, así como la imaginación creadora y esperanzada de proyectos de futuro en paz y justicia, realmente posibles. Finalmente se pregunta si y hasta qué punto la Iglesia puede contribuir *objetivamente* desde el Evangelio al proceso de liberación latinoamericana, planteándose a continuación una serie de interrogantes. Entre ellos se destacan los que se refieren a la relación entre lo sagrado y lo secular, sobre todo tomado éste en su dimensión política.

El segundo capítulo de “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (ISD) rechaza los extremos de la secularización y la sacralización, siguiendo en eso al Vaticano II, Medellín y la teología de la liberación, porque no se trata de *reducir* la evangelización a la liberación humana ni viceversa, pero tampoco de un mero “también” que sólo las *yuxtapone*; sino de la misión *una* de la Iglesia, a saber, la evangelización, que incluye *objetivamente* la liberación. La imbricación mutua de la fe y el proceso histórico (en el caso latinoamericano, de liberación) se fundamenta trinitariamente en la paternidad de un único Dios Creador y Salvador de todos, en la recapitulación de todo en y por Cristo y en la unificación de todo el hombre y todos los hombres por obra y gracia del Espíritu Santo.

El artículo termina criticando la oposición entre Palabra (de Dios) y sacramento y, por consiguiente, rechazando tanto una teología radical de la secularización como una mentalidad sacralizante, para —en cambio— propiciar una *evangelización liberadora* que articula a ambos (Palabra y sacramento) sin separarlos. Aquí también Gera no contrapone sino que vincula las dimensiones (divina y humana) de la encarnación y, en consecuencia, de la misión de la Iglesia.

2.2. Evangelización y liberación

2.2.1. De Medellín a Puebla: la importancia de *Evangelii Nuntiandi*

Más tarde, después de Puebla, nuestro autor retoma, en forma más profunda y madura, el mismo tema eclesiológico de la misión una de la Iglesia. Lo expongo en cuanto complementa el punto anterior, porque, en mi opinión, se trata de uno de sus escritos más lúcidos, que puede ayudar a comprender las raíces teológicas de la pastoral del Papa Francisco.

Gera escribió (no expuso oralmente) ese importante trabajo “Evangelización y promoción humana” (EPH) para el segundo de los volúmenes de la serie compilada por Peter Hünemann y por mí, con la valiosa colaboración de Margit Eckholt, titulada: *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán* (Buenos Aires, Paulinas, 1992-93), en tiempos de preparación de la Conferencia de Santo Domingo (1992), cuando Juan Pablo II, retomando un tema surgido en América Latina, hablaba ya de *nueva evangelización*.

Así es como observa que, en Medellín y después de Medellín, el tema de la evangelización iba tomando cada vez mayor relevancia como tema pastoral *fundamental* (hoy, agrego yo, aún más, con el Papa Francisco), y que su concepto y contenidos se iban ampliando, es decir, incluyendo *constitutivamente* la promoción y la liberación humanas, con el resultado concomitante de la *especificación* de éstas desde el Evangelio. Son ideas que Gera ya tenía, como lo dije en la primera parte de este artículo, pero que él constata que el magisterio va asumiendo en forma explícita. Pienso que éste no lo hizo sin la intervención de la teología latinoamericana, incluida la silenciosa y modesta de Gera, sobre todo en lo que se refiere a la mencionada especificidad cristiana.

Por ello estudia ambos puntos, primero en Medellín (1968) y, luego, en Puebla (1979) y en Juan Pablo II, de camino a Santo Domingo (1992). Muestra cómo en Medellín hay textos que emplean el término “evangelización” todavía en un *sentido restrin-*



gido al primer anuncio o a los casos de bautizados faltos de catequesis, aunque otros textos —en cambio— apuntan ya hacia una *unidad dinámica* entre evangelización y promoción humana, justicia y liberación.

Un hito importante en ese camino lo marca el Sínodo de 1971 sobre la justicia en el mundo, en el cual se afirma que la lucha por ésta es una *dimensión constitutiva* de la proclamación del Evangelio. El Sínodo de 1974 sobre la evangelización la interpreta a aquélla como parte *integrante* de ésta y desemboca en esa obra maestra sobre el tema que es la exhortación postsinodal *Evangelii Nuntiandi*. Según Gera, la intervención sinodal de Pironio ayudó a acentuar el carácter cristiano de la liberación, aun humana.

Puebla da un paso adelante, recogiendo el concepto amplio de evangelización, de *Evangelii Nuntiandi* (que más tarde fructifica aún más en *Evangelii Gaudium*). Más aún, reconoce *explícitamente* la calidad evangélica y eclesial de sus opciones pastorales, en primer lugar, de la opción preferencial por los pobres y su liberación. Según Gera una de las razones históricas que contribuyeron a ello fue el hecho de la religiosidad popular católica latinoamericana, la cual, aunque debe ser continuamente evangelizada, ella misma es evangelizadora, de modo que el pueblo se auto-evangeliza, en un contexto nuevo de creciente pluralismo religioso. Otra razón es la relevancia dada a la cultura, incluida la evangelización de la cultura moderna y su dinamismo legítimo de secularización, para que no se pervierta en secularismo.

Su estudio se detiene en la evolución que tuvo la búsqueda de un lenguaje adecuado, que evite tanto la separación o la mera yuxtaposición de evangelización y promoción (liberación, desarrollo, lucha por la justicia), como el reduccionismo a una de ellas. Primeramente se recurrió a un lenguaje integrador, usando los epítetos: “integral”, “plena”, “completa”, o bien a uno jerarquizante, como cuando se habla de “liberación subordinada a la evangelización”. Con todo, Gera prefiere fórmulas dinámicas y en tensión, como “evangelización liberadora”, que responden a un planteo teológica-

mente más adecuado. Pues la dimensión teológica de la fe, la esperanza y la caridad, exige y busca realizarse también en la dimensión secular de la historia, dándole a la acción transformadora de ésta su propia especificidad, la cual, a su vez, respeta y lleva a plenitud la autonomía de la dimensión humana.

De ahí que, de acuerdo a nuestro teólogo, en este punto coinciden las Conferencias de Medellín y Puebla, desde ópticas diferentes. Pues, mientras que para la primera el criterio de una fe adulta y madura es su compromiso por la liberación, para la segunda, el criterio para discernir la liberación inspirada y practicada evangélicamente, lo proporciona la fe.

2.2.2. *Hacia Santo Domingo: Juan Pablo II y la nueva evangelización*

No es intención de Gera exponer todo el magisterio de San Juan Pablo II sobre la relación entre evangelización y liberación, sino centrarse en tres intervenciones suyas sobre la *nueva* evangelización, referidas, sobre todo, a América Latina, a saber (en el orden en que son tratadas): 1) "Homilía en Santo Domingo" (HSD), del 11 de octubre de 1984; 2) "Discurso al CELAM", del día siguiente; 3) "Discurso de la XIX Asamblea ordinaria del CELAM en Puerto Príncipe", del 9 de marzo de 1983⁹.

Aunque no estaba en la mira del autor, me parece importante, en este contexto, citar explícitamente cómo el Papa, ya desde su primera encíclica, había respondido a la cuestión central que ocupaba a Gera en ese artículo, resolviendo qué tipo de *constitutivo* de la evangelización es la promoción humana: sólo *integrante* o también *esencial*, porque, si es esencial, sin ella no hay evangelización. Pues la *Redemptor Hominis* n^o 15 afirma:

"La Iglesia... considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y,

⁹ Las referencias son las siguientes: 1) AAS, 77-1 (1985), pp. 354-361, cf. *L'Osservatore Romano* (OR) 825 (1984), pp. 668 s.; 2) *ibíd.*, pp. 671-674; 3) AAS 75 (1983), p. 771, cf. OR (1983), pp. 179 ss.



consiguientemente, también por la orientación del desarrollo y del progreso, como un elemento *esencial* de su misión, indisolublemente unido con ella”¹⁰.

Seguidamente, el Papa da el fundamento cristológico de esa aseveración eclesiológica, añadiendo: “Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo, como lo atestiguan los Evangelios” (ibíd.).

Gera lee y analiza en forma combinada los tres textos por él elegidos, que responden a tres temas articulados en el pensamiento papal, es decir: 1) “evangelización-promoción humana”, planteadas en la distinción y la unidad entre ambas; 2) “primera evangelización-nueva evangelización”, comprendiendo la novedad dentro de la continuidad; y 3) la relación entre el pueblo latinoamericano tomado en su conjunto, y la institución eclesial, que está a su servicio pastoral.

Así es como, según el mismo teólogo, Juan Pablo II expone la unidad en la distinción entre nueva evangelización y liberación humana como “doble dimensión del Evangelio” (Homilía en Santo Domingo 3), indicando dos prioridades para América Latina, articuladas entre sí: la de la fe y la de la opción por los pobres.

Esto muestra cómo el Papa concibe la *nueva* evangelización: *no* en cuanto re-evangelización (como si la primera no hubiera sido válida), sino como “nueva en sus métodos, ardor y expresión”, debido a la necesidad de un continuo anuncio del Evangelio. Además, el Pontífice tampoco olvida las sombras de la evangelización fundante, acompañada de pecados históricos contra los pueblos originarios, pero no deja de reconocer las luces —más importantes

¹⁰ El subrayado es mío. Más tarde, Juan Pablo, en *Centesimus Annus* n° 5 dirá que “para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador”, así como también que: “La nueva evangelización... debe incluir entre sus elementos esenciales *el anuncio de la doctrina social de la Iglesia*” (ibíd.).

que las sombras— del comienzo de la fe y de la Iglesia en el Nuevo Mundo, donde no sólo se daban y se dan semillas del Verbo, sino sus frutos, que han de multiplicarse y madurar todavía más. Ya Gera había tratado de eso en “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (ISD).

Por lo tanto, el Santo Padre juzgaba entonces la situación religiosa del pueblo latinoamericano como francamente positiva, con hambre no sólo de pan, sino también y especialmente, de la Palabra de Dios, pero, al mismo tiempo, amenazada por el secularismo e indiferentismo, y por las sectas. De ahí la necesidad de una mayor atención al pueblo por parte de la institución eclesial, la importancia del crecimiento en número y calidad de los agentes pastorales —demasiado pocos—, y la urgencia de la nueva evangelización.

Más tarde, Aparecida y el Papa Francisco requerirán que la Iglesia realice una auténtica *conversión pastoral*, supere *estructuras caducas* y adopte un estado permanente de *misión*, la cual consiste en una evangelización nueva y renovada, que exige lucha por la justicia y el amor en todas las relaciones interhumanas y con la naturaleza, en la construcción —ya aquí en la tierra, aunque *todavía no definitiva*—, del Reino de Dios.

Finalmente, en la sección titulada “Recapitulación y temas abiertos”, nuestro autor concluye que, desde Medellín hasta antes de Santo Domingo, la Iglesia fue centrándose cada vez más en su misión *evangelizadora*, al mismo tiempo que evitó caer en dualismos o reduccionismos. Y superó la falsa antinomia entre evangelización y liberación humana, ya que ésta surge como exigencia intrínseca de la misma fe, que opera por la caridad.

Otra conclusión importante es el reconocimiento que, en América Latina está mayoritariamente vigente la fe cristiana en su expresión católica, a pesar de que haya algunos pueblos originarios todavía no evangelizados, un creciente pluralismo religioso y el fenómeno del ateísmo e indiferentismo. Con todo, ve como cuestión todavía abierta la necesidad de una visión cabal y un juicio maduro y fundado del magisterio pastoral latinoamericano sobre



el catolicismo popular en el subcontinente, que se basen en rasgos concretos y en criterios teológicos. No porque pusiera en duda su carácter fundamentalmente cristiano, ni porque lo considerara desfalleciente, sino porque dicho pueblo estaba entonces (y continúa estando) ante el *desafío histórico* que ya señalaba en aquellos momentos Juan Pablo II: el reto de ciertas debilidades internas y de las amenazas externas arriba mencionadas; de ahí su insistencia en la nueva evangelización, que pensó primero para América Latina y luego extendió a la Iglesia universal.

Pues bien, respecto a las inmadureces de las culturas populares, hoy el Papa Francisco ve el remedio en ellas mismas, pues “es precisamente la piedad popular el mejor punto de partida para sanarlas y liberarlas” (EG 69), sobre todo si se toma en serio “que el pueblo se evangeliza a sí mismo” (EG 122, citando Documento de Puebla 264) cuando ha sido evangelizado, y que, en la piedad popular, por ser fruto del Evangelio inculturado, subyace una fuerza evangelizadora que no podemos menospreciar: sería desconocer la obra del Espíritu Santo (...), particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización (EG 126).

Por mi parte, estimo que el potencial evangelizador y liberador de la espiritualidad popular de los pobres no sólo se extiende a ellos mismos y su cultura, sino que puede irradiar hacia todos, al servicio de la nueva evangelización del mundo global, tanto de las personas como de las culturas y las estructuras.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZCUY, V. R., CAAMAÑO, J. C. & GALLI, C. M. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 1. *Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla* (1956-1981). Buenos Aires: Agape, Facultad de Teología UCA, 2006 (Colección Estudios y Documentos).
- AZCUY, V. R., CAAMAÑO, J. C. & GALLI, C. M. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, tomo 2. *De Puebla a nuestros días* (1982-2007). Buenos Aires: Agape, Facultad de Teología UCA, 2007 (Colección Estudios y Documentos).

- Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. Secretaría General. *Iglesia y religiosidad popular en América Latina: Ponencias y documento Final*. Bogotá: CELAM, 1977. 417 p. (Documentos Celam, No. 029).
- GALLI, C., SCHERZ, L. (comps.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia II: Identidad cultural y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Paulinas, 1992.
- GERA, L. Cultura y Dependencia a la Luz de la Reflexión Teológica. En: *Stromata*, a. 30, n. 1-2 (Ene-Jun, 1974), pp. 169-193.
- GERA, L. *Religiosità popolare, dipendenza, liberazione*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1978.
- GERA, L., BÜNTIG, A. & CATENA, O. *Teología, pastoral y dependencia*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- RICOEUR, P. *Civilisation universelle et cultures nationales, Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 1955.
- SCANNONE, J. C. Lo social y lo político según Francisco Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez. En: *Stromata*, v. 54, n. 1-2 (Ene-Jun, 1998), pp. 85-118.
- SCANNONE, J. C. Papa Francesco e la teologia del popolo. En: *La Civiltà Cattolica*, n. 3930 (15 mar, 2014), pp. 571-590.