

El papa Francisco y la teología del pueblo

Juan Carlos Scannone S.I.

Recibido 12 de octubre de 2014
Aceptado 5 de noviembre de 2014

RESUMEN: uno de los frutos del Concilio Vaticano II, asimilado a lo largo de los tiempos en Medellín, Puebla y Aparecida y leído en los diversos países de la América Latina, muy especialmente en la Argentina, ha sido la llamada teología del pueblo. Ahora con el papa Francisco esta peculiar manera de comprender el pueblo cristiano y su religiosidad ha ganado Roma. En este artículo, uno de los grandes conocedores de la realidad teológica hispanoamericana y más en concreto uno de los jesuitas más cercanos al papa Bergoglio, el padre Scannone, nos ofrece las características de la teología del pueblo y su presencia más que directa en la *Evangelii Gaudium*.

PALABRAS CLAVE: teología del pueblo, COEPAL, Lucio Gera, conocimiento por connaturalidad, papa Francisco, *Evangelii Gaudium*.

Cuando, en el festival de Rímini 2013, el Padre «Pepe» (José) Di Paola, cura villero argentino, se refirió a la pastoral del papa Francisco como arzobispo, en las villas miseria de Buenos Aires, se reconoció a sí mismo y a sus compañeros como «hijo de la Teología del Pueblo (TP), difundida por el Padre Gera», añadiendo: «en la Argentina tenemos dos personas muy importantes con quienes nos formamos en la TP: los PP. Lucio Gera y Rafael Tello». De ese modo mostró el vínculo, al menos indirecto, entre la pastoral del entonces Cardenal Bergoglio, su actual

amor preferencial por los pobres, y dicha teología. Ello se confirma si recordamos que, en 2012, cuando falleció Gera, lo hizo enterrar en la Catedral de Buenos Aires como experto del Concilio Vaticano II y de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979); y que, cuando un discípulo de Tello, el Pbro. Enrique Bianchi, publicó –asimismo en 2012– un libro sobre aquél¹,

¹ Cf. E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe: la fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012.

el mismo Bergoglio lo presentó al público.

De ahí el interés de vincular rasgos pastorales del actual Papa con la TP, para comprenderlos mejor. En este artículo trataré, primeramente, de ésta. Luego abordaré la cuestión de su inclusión o no dentro de la Teología de la Liberación (TL) latinoamericana. Por último enfocaré los puntos de convergencia entre el enfoque pastoral del Papa Francisco –en especial, aunque no solamente en su exhortación *Evangelii Gaudium* (EG)– y algunos rasgos distintivos de la TP.

La teología argentina del pueblo: surgimiento y características ²

A su regreso del Concilio Vaticano II, el Episcopado argentino creó, en 1966, la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) ³ a fin

² En las dos primeras partes del presente trabajo retomo párrafos de mi artículo: «Aportaciones de la teología argentina del pueblo a la teología latinoamericana», en S. TORRES G. y C. ÁBRIGO O. (coords.), *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Renovación y proyección*, Santiago (Chile), Univ. Cat. Silva Henríquez, 2012, 203-225.

³ Sobre la COEPAL cf. S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Buenos Aires, 1992, cap. 4; M. GON-

de plantear un plan nacional de pastoral. La formaban obispos, teólogos, pastoralistas, religiosos y religiosas, entre los que se contaban los mencionados Gera y Tello –sacerdotes diocesanos profesores de la Facultad de Teología de Buenos Aires–, los otros diocesanos Justino O’Farrell (antes, de Don Orione), Gerardo Farrell (especialista en Doctrina Social de la Iglesia), el jesuita Fernando Boasso (del Centro de Investigación y Acción Social), etc. Esa Comisión fue el ámbito donde nació la TP, cuya impronta ya se notó en la Declaración del Episcopado argentino en San Miguel (1969) –especialmente en el documento VI, sobre Pastoral Popular–, la cual aplicaba la Conferencia de Medellín al país.

Aunque la COEPAL dejó de existir a principios de 1973, con todo, varios de sus integrantes siguieron reuniéndose como grupo de reflexión teológica bajo el liderazgo de Gera. Éste se desempeñó como experto en Medellín y Puebla, fue miembro del Equipo Teológico-pastoral del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) y, más tarde, formó parte de la Comisión Teológica Internacional. Su teología fue más oral que escrita,

ZÁLEZ, *Reflexión teológica en Argentina (1962-2010). Aportes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Buenos Aires, Docencia, 2010, cap. 2.

aunque también tiene importantes escritos y muchas de sus intervenciones orales fueron grabadas y luego transcritas⁴. Más tarde, yo mismo participé de esas reuniones, junto con Gera, Farrell, Boasso, el actual Vicario General de Buenos Aires, Mons. Joaquín Sucunza, Alberto Methol Ferré –quien viajaba desde el Uruguay–, etc.

El contexto político argentino de los tiempos de la COEPAL incluía la dictadura militar de Onganía, la proscripción del peronismo desde 1955, la represión del movimiento obrero peronista, el surgimiento de la futura guerrilla y un fenómeno nuevo, a saber, que no pocos intelectuales, docentes y estudiantes universitarios progresistas apoyaban entonces al peronismo como resistencia popular ante los militares y movimiento de protesta social, lo que no había acaecido durante las presidencias de Pe-

⁴ Ver una selección de sus obras en: Virginia R. Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Comité Teológico Editorial), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. I: Del preconilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape-Facultad de Teología UCA, 2006; *II: De la Conferencia de Puebla a nuestros días*, *ibid.*, 2007. Se están publicando los inéditos de Tello, v.g., *La nueva evangelización. Escritos teológico-pastorales I*, Buenos Aires, Ágape, 2008; *id.*, *Pueblo y cultura*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011.

rón. Entonces nacieron en la Universidad de Buenos Aires las así llamadas Cátedras Nacionales de Sociología, con figuras como el ya mencionado O'Farrell.

Éste fue el nexo entre las Cátedras Nacionales y la COEPAL, pues formaba parte de ambas. Así es como, distanciándose tanto del liberalismo como del marxismo, ambos equipos de reflexión encontraron su conceptualización en la historia latinoamericana y argentina (real y escrita) con categorías como «pueblo» y «antipueblo», «pueblos» contrapuestos a «imperios», «cultura popular», «religiosidad popular», etc.

En el caso de Gera y la COEPAL se trató principalmente del Pueblo de Dios –categoría bíblica privilegiada por el Concilio para designar a la Iglesia– y su interrelación con los pueblos, en especial, el argentino. Es de notar que una de las expresiones características de Bergoglio es la de «pueblo fiel», cuya fe y piedad populares valora fuertemente.

Asimismo, para la COEPAL no estaba en juego sólo «la emergencia del laicado dentro de la Iglesia, sino también la inserción de la Iglesia en el transcurso histórico de los pueblos» en cuanto sujetos de historia y cultura, receptores pero también agentes de evange-

lización⁵, gracias a su fe inculturada. No dejó de influirlos –como al resto de la teología latinoamericana de aquel tiempo– la teoría de la dependencia, pero la entendieron no tanto a partir de lo económico, sino prevalentemente desde la dominación política (imperial), que incluye la económica, encuadrándolas a ambas en la liberación integral del pecado, aun de sus consecuencias estructurales.

El pueblo y la opción por los pobres

La categoría «pueblo» es ambigua, no por pobreza sino por riqueza. Pues, por un lado, puede designar el pueblo-nación –como en las expresiones: pueblo argentino, pueblo coreano– y, por otro lado, las clases y sectores sociales populares. La COEPAL lo entendió ante todo en la primera acepción, desde la unidad plural de una cultura común, enraizada en una común historia, y proyectada hacia un bien común compartido. Como se nota a primera vista, la dimensión histórica es fundamental en tal concepción de «pueblo», que implica también –de parte de pastores y políticos– un atento discernimiento de los «signos de los

tiempos» en la vida del pueblo y de los pueblos, que –para los creyentes–, son también índices de la voluntad providente de Dios.

En América Latina (AL), son los pobres quienes, al menos de hecho, conservan como estructurante de su vida y convivencia la cultura propia de su pueblo (Documento de Puebla [DP] 414), así como su memoria histórica, y cuyos intereses coinciden con un proyecto histórico común de justicia y paz, siendo así que viven oprimidos por una situación de injusticia estructural y de violencia institucionalizada. Por ello, en AL, al menos *de facto*, coinciden la opción por los pobres y por la cultura. Y, probablemente, también *de jure*, porque son ellos –que sólo son Juan Pueblo, sin los privilegios del poder, tener o saber–, quienes transparentan mejor la cultura común de su pueblo⁶.

Una vez le pregunté a Boasso por qué la COEPAL había privilegiado el tema de la cultura, y me contestó que lo había tomado del número 53 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). Con todo, la redacción del número 386 del DP (uno de cuyos principales respon-

⁵ Cf. C. M. GALLI, «Epílogo» de la obra citada en la nota 4, tomo I, 879.

⁶ Sobre la interrelación entre pueblo y pobres según la COEPAL, ver: F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1974.

sables fue Gera) muestra cómo GS fue leída en perspectiva latinoamericana; ya que en el DP se insertan las palabras «en un pueblo», en la citación no textual de los párrafos 53 *a* y *b* de la Constitución, palabras que no están en su texto. Así se desplazó el sentido conciliar más humanista de cultura de ambos primeros párrafos, hacia el que el Concilio relaciona luego con su «aspecto histórico y social» y denomina «sentido sociológico y etnológico», que GS aborda solamente después, en el tercer párrafo (53 *c*). Por consiguiente, Puebla relee GS 53 *a* y *b* desde la óptica de 53 *c* y, por ello, cambia el ángulo de enfoque de su comprensión de la cultura. En una reunión de los profesores de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel con los de la de Teología de la UCA (Universidad Católica Argentina), inmediatamente después de Puebla, le pregunté a Gera si los redactores habían caído en la cuenta de ese desplazamiento de óptica, y me contestó que no. Es decir que se trató de un acto espontáneo, no reflejo, debido probablemente al nuevo lugar hermenéutico desde donde se interpretaba el texto (desde AL), cambio de punto de vista que tampoco fue percibido como tal por los Obispos, ya que no hubo objeción; y que se conserva en la exhortación EG.

La TP no pasa por alto los acuciantes conflictos sociales que vive AL, aunque, en su comprensión de «pueblo», privilegie la unidad sobre el conflicto (prioridad luego repetidamente afirmada por Bergoglio). Pues, aunque no toma la lucha de clases como «principio hermenéutico determinante» de la comprensión de sociedad e historia⁷, con todo, da lugar histórico al conflicto –aun de clase–, concibiéndolo a partir de la unidad *previa* del pueblo. De ese modo la *injusticia institucional y estructural es comprendida como traición a éste por una parte del mismo, que se convierte así en antipueblo.*

La religión del pueblo

Lo dicho hasta acá incide en la consideración de la religiosidad popular. Pues, por un lado, se considera la religión (o, respectivamente, la actitud negativa ante lo religioso) –siguiendo a Paul Tillich– como núcleo de la cultura de un pueblo y, por otro, se hace referencia, con Pablo VI, a la piedad «de los pobres y sencillos» (*Evangelii Nuntiandi* [EN] 48). Pero aquí también la contraposición es sólo aparente, si estimamos que, al menos de he-

⁷ Ver la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius* (1984) X, 2, cf. IX, 2.

cho en AL, y probablemente también de derecho, son estos últimos quienes preservan mejor la cultura común, sus valores y símbolos (aun religiosos), los que de suyo tienden a ser compartidos por todos, pudiendo ser en nuestros países el germen –en los no pobres–, de una conversión al pobre para lograr su liberación y, así, la de todos. Por ello, la religión del pueblo, si está auténticamente evangelizada, lejos de ser opio, no sólo tiene un potencial evangelizador, sino también de liberación humana, como en los hechos lo ha mostrado la lectura popular de la Biblia.

De ahí que Puebla sea considerada como auténtica continuación de Medellín, aunque haya tomado de la exhortación *EN* (1975) aportes nuevos sobre evangelización de la cultura y piedad popular. Se puede probar que el Sínodo del 74 los había abordado bajo el influjo de la TP, tanto gracias a obispos latinoamericanos como por medio de quien luego sería el Cardenal Eduardo Pironio. Así es como Pablo VI recogió esas aportaciones en su exhortación post-sinodal, la cual, a su vez, fue aplicada por Puebla (1979) a AL y enriquecida con nuevas contribuciones, v.g. la de Gera en «Evangelización de la cultura» y la del chileno Joaquín Alliende, en «Religiosidad popu-

lar»⁸. Así se generó una espiral virtuosa entre América Latina y Roma. Pues, comenzada en Argentina, fue llevada al centro por el Sínodo. Allí Pablo VI la profundizó, siendo retomada en Puebla, donde fue nuevamente enriquecida, así como en Aparecida. Ahora retorna a Roma con el Papa Francisco, quien la vuelve a hacer fructificar y la ofrece de nuevo a la Iglesia universal.

Una importante novedad está en la relevancia que da Puebla –en la línea de la TP– a la «sabiduría popular», en las dos secciones citadas del documento (respectivamente: DP 413, 448), relacionando la religión del pueblo con el conocimiento sapiencial que no reemplaza al científico, pero lo sitúa existencialmente, lo complementa y lo confirma. La TP la considera clave como mediación entre la fe del pueblo y una teología inculturada⁹. Y el papa Francisco reconoce su importancia al hablar del conocimiento por connaturalidad, siguiendo a

⁸ J. Alliende se refiere elogiosamente a la que denomina «escuela argentina de pastoral popular» en: «Diez tesis sobre pastoral popular», *Religiosidad popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, 119.

⁹ Sobre esa mediación, ver mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990 (2.^a ed., con Introducción: ib., Docencia, 2012).

Tomás de Aquino, pero asimismo al DP y Gera.

Más tarde, Aparecida supo discernir en la piedad popular latinoamericana momentos de verdaderas espiritualidad y mística populares (*Documento de Aparecida [DA]* 258-265, en especial, 262). Ya lo había señalado Jorge Seibold, pastoralista de la TP, al introducir la categoría «mística popular»¹⁰. Como veremos, en *EG* el Papa se refiere dos veces a ésta. Tenerla en cuenta es hoy un nuevo reto en y fuera de AL.

¿Una corriente dentro de la TL?

En 1982 distinguí cuatro corrientes en la TL latinoamericana¹¹. Entre ellas situé a la TP, nombre que le puso Juan Luis Segundo

¹⁰ CF. J. R. SEIBOLD, *La mística popular*, México, Buena Prensa, 2006.

¹¹ Me refiero a mi artículo: «La teología de la liberación. Características, corrientes, etapas», *Stromata* 48 (1982), 3-40; fue escrito para la obra: K. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983. En el texto del mismo párrafo aludo a: J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1974, 264; al libro de S. POLITI citado arriba, en la nota 3; a G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1988, 372; y a R. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis de una reflexión (1966-1977)*, Lima, CEP, 1977.

al criticarla, pero también adoptó Sebastián Politi, al propugnarla. Gutiérrez la caracteriza como «una corriente con rasgos propios dentro de la TL», y Roberto Oliveros, reconociéndola como una vertiente de ésta, la denomina peyorativamente «teología populista». Luego, la mencionada clasificación –que, por cierto, no es la única posible–, fue aceptada por teólogos de la liberación, como João Batista Libânio, y por sus críticos, como Methol y Mons. Antonio Quarracino, al presentar la Instrucción *Libertatis Nuntius (LN)*¹².

Entre los «rasgos propios» mencionados por Gutiérrez, además de los de carácter temático señalados por mí en la 1.ª Parte, se dan otros de índole metodológica, relacionados con los primeros, a saber: el uso del análisis histórico-cultural, privilegiándolo al socio-estructural, sin desecharlo; el empleo –como mediación para conocer la realidad y para transformarla– de ciencias más sintéticas y hermenéuticas,

¹² Hablo, respectivamente, de: J. B. LIBÂNIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo, Loyola, 258 ss.; A. METHOL FERRÉ, «De Rio de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia», *Incontri* 4 (1982), 4; y A. QUARRACINO, Presentación de LN, *L'Osservatore Romano* (ed. sem. en español: OR), n.º 819 (9 de septiembre de 1984), 567.

como las de la historia, la cultura y la religión, completando así el de ciencias más analíticas y estructurales; el mencionado enraizamiento de dichas mediaciones científicas en un conocimiento y discernimiento sapienciales por «la connaturalidad afectiva que da el amor» (EG 125), que, a su vez, las confirma; distanciamiento crítico del método marxista de análisis social, y de las categorías de comprensión y estrategias de acción que le corresponden¹³.

Las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984 y 1986 ayudaron a prevenir posiciones extremas. Por su parte, Juan Pablo II, en su mensaje del 9 de abril de 1986 a los obispos del Brasil, dio reconocimiento eclesial a la TL no sólo como «oportuna, sino [como] útil y necesaria», y como «una etapa nueva» en la reflexión teológico-social de la Iglesia, con tal que esté en continuidad con ésta¹⁴.

El segundo encuentro de El Escorial (1992) –a 20 años del primero,

¹³ Cf. mi trabajo: «Situación de la problemática del método teológico en América Latina (con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones)», en: *El método teológico en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1994, 19-51.

¹⁴ Cf. ese mensaje en: OR n.º 904 (1986), párrafo 5.

del cual también yo había participado¹⁵ fue una prueba de la fecundación mutua entre la vertiente principal de la TL y la predominantemente argentina. Pues en el mismo se dio un lugar importante a las problemáticas de la cultura, del nuevo imaginario socio-cultural, de la sabiduría popular, etc., por ejemplo en ponencias como las de Pedro Trigo, Diego Irarrázabal, Antonio González, Víctor Codina, etc.¹⁶.

Algunos años más tarde, en setiembre de 1996, la cúpula del CELAM, con participación de las autoridades de la Congregación para la Doctrina de la Fe (entre ellas los entonces Cardenal Josef Ratzinger y Arzobispo Tarcisio Bertone), reunió en Schönstatt (Alemania) a un grupo relativamente pequeño de teólogos y expertos latinoamericanos, para reflexionar sobre «el futuro de la teología en

¹⁵ Ya entonces, mi exposición la había hecho desde la óptica de la TP, cf. «Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación», Instituto Fe y Secularidad, Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972, Salamanca, Sígueme, 1973, 247-281.

¹⁶ Cf. los trabajos de esos y otros autores, en: J. COMBLIN, J. I. GONZÁLEZ FAUS y J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993.

AL», pidiéndoles el desarrollo de cuatro temas, a saber: la TL, la doctrina social de la Iglesia, el comunitarismo y la teología de la cultura. Yo, que también participé de ese encuentro, pregunté a los organizadores por qué se habían elegido dichos temas; la respuesta fue: porque se los consideraba los más relevantes para la teología latinoamericana del tercer milenio. El primero de ellos fue encomendado a Gustavo Gutiérrez, y el cuarto –por dificultades de salud de Gera– a su discípulo Carlos Galli, con la consigna de presentar la teología de su maestro. Es decir, que se le reconocía un papel decisivo para el futuro teológico de AL tanto al tronco principal de la TL como a la corriente argentina.¹⁷ Después de la brillante exposición de Gutiérrez, Ratzinger le alabó explícitamente su cristocentrismo y su sentido de la gratuidad.

Ese mismo año, en noviembre, la Facultad de Teología de la Univer-

sidad Católica de Lovaina, sección de lengua neerlandesa, convocó a otro encuentro en torno de la cuestión de un eventual cambio de paradigma en la TL, «de un paradigma socio-económico a otro cultural»¹⁸. De ese modo se pretendía poner el dedo en la llaga de un eventual trastocamiento de eje entre los distintos enfoques de dicha teología. Por ello, aproveché la ocasión del encuentro con Gutiérrez en Schöns-tatt para preguntarle qué opinaba acerca de ese asunto. Me contestó que el tema de la cultura había estado presente desde el comienzo, y que no había habido cambio de paradigma, sino de acento. Pues bien, esa fue la respuesta mayoritaria de los participantes del encuentro de Lovaina: la acuciante preocupación social y económica por la liberación no sólo continuaba, sino que se había agravado, pero se había ampliado y ahondado por la consideración de la cultura.

El enfoque pastoral del papa Francisco y la TP

Desde su salida al balcón de San Pedro, después de su elección,

¹⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, «Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio»; y C. M. GALLI, «La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio», en: Mons. Luciano Mendes de Almeida (et al.), *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, respectivamente 97-165 y 245-362. A mí se me pidió el tema: «El comunitarismo como alternativa viable», *ibid.*, 195-241.

¹⁸ Ver: G. DE SCHREIJVER (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*, Leuven, University Press-Peeters, 1998.

el papa Francisco realizó gestos simbólicos, dio entrevistas, habló como jefe de la Iglesia y publicó una especie de «hoja de ruta» de su pontificado en la Exhortación postsinodal *Evangelii Gaudium* (EG), que, en no pocos rasgos, recuerdan la TP argentina. De ahí la pregunta acerca de las probables convergencias de su perspectiva pastoral con dicha teología.

En esta tercera parte consideraré, entre dichas convergencias, primero, su comprensión del *pueblo fiel* de Dios (3.1). Luego, la de *los pueblos* de la tierra, en su relación con aquél y en su propia construcción histórico-cultural como pueblos (3.2). En un tercer paso, abordaré la valoración pastoral y teológica de la *piEDAD popular* (3.3); y, por último, la relación de ésta con los *poBres* (3.4).

El Pueblo fiel

Llamó la atención el gesto del Papa, de hacerse bendecir por el pueblo casi inmediatamente después de presentarse en público. No nos admiró a quienes conocíamos su aprecio teológico por el «pueblo fiel de Dios», que implica al mismo tiempo una manera específica de concebir la Iglesia, el reconocimiento del «sentido de la fe» del

pueblo y del papel de los laicos en el mismo. De ahí su predilección por la expresión «pueblo fiel», que también se repite en EG (v.g. 95, 96) y que explícitamente reconoce como «*misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 101; cf. 95)¹⁹. Es ese pueblo en su conjunto quien anuncia el Evangelio. Dios «ha elegido –dice– convocar[n] os como pueblo y no como seres aislados...; nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida de una comunidad humana» (EG 113).

En esos textos se oyen ecos de la Escritura y del Vaticano II, pero también de la TP, sobre todo en lo referido a los pueblos, sus culturas y su historia: «Este Pueblo de Dios se encarna en los pueblos de

¹⁹ El mismo Bergoglio remite a sus estudios de teología su admiración acerca de que «el pueblo fiel es infalible “in credendo” –en el creer–», y lo formuló así, para su propio recuerdo: «cuando quieras saber lo que cree la Iglesia, andá al magisterio», «pero, cuando quieras saber cómo cree la Iglesia, andá al pueblo fiel», cf. J. M. BERGOGLIO, *Meditaciones para religiosos*, San Miguel, Ed. Diego de Torres, 46 s. (ver: EG 124).

la tierra²⁰, cada uno de los cuales tiene su cultura propia... Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios... La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien la recibe» (EG 115). Remarco que Francisco adopta la relectura que hace el DP, siguiendo a la TP, de los dos primeros párrafos de GS 53, desde el tercero. Asimismo recuerdo que, cuando el P. Bergoglio era Rector de las Facultades de San Miguel, organizó el primer Congreso sobre evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio que se hizo en América Latina (1985), lo programó con presencia de teólogos de América del Sur y del Norte, Europa, Asia y África, y, en la Conferencia inaugural, habló de inculturación, citando al P. Arrupe, pionero en el uso de ese neologismo²¹.

²⁰ Recuerdo que la tesis doctoral de Carlos María Galli, dirigida por Gera –lamentablemente todavía inédita en su totalidad–, tiene por título: *El Pueblo de Dios y los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual* (1993). Uno de sus capítulos se publicó como: «La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas», *Sedoi* 125 (1994).

²¹ Cf. J. M. BERGOGLIO, «Discurso inaugural», en: Congreso Internacio-

Por ello, el papa Francisco, cuando habla del Pueblo de Dios, se refiere a su «rostro pluriforme» (EG 116) y a su «multiforme armonía» (EG 117) gracias a la diversidad de las culturas que lo enriquecen, como, cuando lo hace de *los* pueblos, usa analógicamente la imagen del poliedro, para marcar la unidad plural de las irreductibles diferencias en el seno del mismo.

Además, en la misma línea que la TP, *acentúa* una doctrina tradicional, cuando reconoce que «Dios dota a la totalidad de los fieles de un *instinto de la fe* –el *sensus fidei*– que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión» (EG 119). Aún más, «el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos» (EG 31) de evangelización.

nal de Teología Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio, *Stromata* 61 (1985) n.º 3-4, 161-165; la alusión a la intervención de Pedro Arrupe en el Sínodo de 1974, está en la p. 164.

Las cuatro prioridades «bergoglianas» en la construcción y conducción del pueblo

El episcopado argentino –incluido el Cardenal Bergoglio–, siguiendo los enfoques de la TP y enriqueciéndolos, adoptó el planteamiento de la Comisión Justicia y Paz argentina, sobre pasar «de habitantes a ciudadanos». Ello ilumina lo que el Papa Francisco, con un aún mayor ahondamiento, escribe en EG 220 sobre el pueblo-nación: «En cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes... Pero convertirse en *pueblo* es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo arduo y lento que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía». Notemos la expresión típica suya: «cultura del encuentro».

Ya como Provincial de los jesuitas, Bergoglio enunció y, luego, como arzobispo de Buenos Aires, explicó más detalladamente, prioridades de gobierno conducentes al bien

común²², a saber: 1. La superioridad del *todo sobre las partes* (siendo *más* que la *mera* suma de las partes); 2. La de la *realidad sobre la idea*; 3. La de la *unidad sobre el conflicto*, 4. La del *tiempo sobre el espacio*. Según se dice, están tomadas de la carta de Juan Manuel de Rosas (gobernador de Buenos Aires) a Facundo Quiroga (gobernador de La Rioja en la Argentina) sobre la organización nacional argentina, escrita desde la hacienda de Figueroa en San Antonio de Areco (20 de diciembre, 1834)²³, donde Rosas no las explicita, aunque las tenga en cuenta implícitamente. Más

²² En la Congregación Provincial XIV (de la Provincia Argentina S.I., 18 de febrero de 1974) habla, como Provincial, de tres de esos criterios, sin hacerlo explícitamente de la superioridad de la realidad sobre la idea. Ver la obra citada: *Meditaciones para religiosos*, 49-50; la presentación y el desarrollo de los cuatro lo ofrece en su Conferencia como Arzobispo de Buenos Aires en la XIII Jornada Arquidiocesana de Pastoral Social (2010): «Hacia un bicentenario en justicia y solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo», sobre todo en el apartado 4; todo el documento ilustra su concepción del «pueb», cf. http://www.arzbaires.org.ar/inicio/homilias/homilias2010.htm#XIV_Jornada_Arquidiocesana_de_Pastoral_Social

²³ Cf. E. BARBA, *Correspondencia entre Rosas, Quiroga y López*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1984, 94.

tarde –ya como Papa– Francisco introdujo las dos última prioridades en la encíclica a cuatro manos *Lumen fidei* (n.º 55 y 57). Finalmente las desarrolla y articula en EG 217-237, presentándolas como un aporte desde el pensamiento social cristiano «para la *construcción* de un pueblo» (en primer lugar, de los pueblos del mundo, pero también del Pueblo de Dios).

Sentido teológico-pastoral del tiempo

La exhortación comienza con la prioridad del tiempo sobre el espacio. Pues se trata más de iniciar «procesos que construyan pueblo» (EG 224; 223) en la historia, que de ocupar espacios de poder y/o posesión (de territorios o riquezas).

Según mi opinión, el sentir espiritual del tiempo propicio para la recta *decisión*, sea ésta existencial, interpersonal, pastoral, social o política, es parte del carisma ignaciano, conectada íntimamente con el discernimiento de espíritus. En su teología Gera reconoce su importancia para profetas, pastores y políticos, y Methol es conocido por sus análisis geopolíticos y por su interpretación cristiana de los signos actuales de los tiempos y de la Iglesia latinoamericana como ya devenida Iglesia-fuente. Por su

parte, Bergoglio, como jesuita, participa de ese carisma de discernimiento y, probablemente, conocía los mencionados aportes teóricos de esos pensadores. A pesar de todo, no deja fuera al espacio, sino que lo considera a partir del tiempo. Pues corona sus consideraciones diciendo: «el tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno» (EG 223).

Unidad plural y conflicto

La TP lo pensaba a éste desde la unidad, pero reconocía la realidad del antipueblo, del conflicto y de la lucha por la justicia. También en este punto hay en el pensamiento del Papa no sólo un influjo inteligentemente recibido, sino una profundización evangélica y teológica. Pues afirma que no se pueden ignorar los conflictos, pero tampoco quedar atrapados en ellos o hacerlos la clave del progreso. Por lo contrario, se trata de «aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso. “¡Felices los que trabajan por la paz!” (Mt 5, 9)» (EG 227), no la paz de los cementerios, sino la de la «comunidad en las diferencias», «un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar

una unidad pluriforme que engendra nueva vida» (ib. 228), «un pacto cultural», «una “diversidad reconciliada”» (ib. 230). Pues «no es apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna» (ib. 228). Recuerdo que Bergoglio deseaba hacer su tesis doctoral sobre Romano Guardini, consultó sus archivos y se dedicó a su comprensión del dinamismo dialéctico (¡no en el sentido hegeliano o marxista!) de los contrarios²⁴, para aplicarla a la praxis y a la historia, ya que su unión se da plenamente en Cristo (ib. 229). Allí está el fundamento último de su propiciada «cultura del encuentro» en la no ignorancia de la realidad del conflicto.

La realidad superior a la idea

También entre éstas existe una tensión bipolar (cf. EG 231), pues la segunda está en función de la primera, sin separarse de ella; si no, existe el peligro de manipularla. «Hay que pasar del nominalismo formal a la objetividad armonio-

²⁴ Cf. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendigen Konkreten*, Mainz, Mathias Grünewald, 1955.

sa» (ib. 232), afirma el Papa. Según él, ese «criterio hace a la encarnación de la Palabra y a su puesta en práctica», pues –añade– «no poner en práctica, no llevar a la realidad la Palabra, es edificar sobre arena, permanecer en la pura idea y degenerar en intimismos y gnosticismos que no dan fruto, que esterilizan su dinamismo» (ib. 233).

No veo una conexión inmediata entre esta prioridad y la TP –como en los casos anteriores–, a no ser en la crítica que ésta hace a las *ideologías*, tanto de cuño liberal como marxista, y en su búsqueda de categorías hermenéuticas a partir de la *realidad* histórica latinoamericana, sobre todo, de los pobres.

La superioridad del todo sobre las partes y la suma de las partes

El Papa conecta este principio con la tensión entre globalización y localización (cf. EG 234). En cuanto a esta última, ella converge con el *arraigo* histórico-cultural de la TP, *situada* social y hermenéuticamente en AL y Argentina; y con su énfasis en la *encarnación* del Evangelio, de suyo transcultural, *inculturándolo* en el catolicismo popular.

En cuanto a la globalización, la COEPAL no la tuvo explícitamente en cuenta cuando todavía era

sólo emergente. Luego, lo hicieron sus continuadores, como Methol Ferré, Gerardo Farrell y los trabajos interdisciplinarios del Grupo de Pensamiento Social de la Iglesia que tomó su nombre del último, después de su fallecimiento²⁵. Farrell había sido integrante y Secretario de la COEPAL, aunque por su edad es considerado como perteneciente a la segunda generación de la TP, y fue miembro fundador del mencionado grupo.

También en este punto Bergoglio avanza hacia una síntesis superior que no borra las tensiones, sino que las comprende, vivifica, hace fecundas y las abre al futuro. Pues, como ya dije, para él «el modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja las confluencias de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad». Y, casi enseguida, añade: «Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien

común que verdaderamente incorpora a todos» (EG 236). Sin emplear la palabra, el Papa apunta a la *interculturalidad*.

Anteriormente el Papa Francisco había ofrecido la fundamentación trinitaria de lo dicho: «El mismo Espíritu Santo es la armonía, así como es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Él es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que no es nunca uniformidad sino multiforme armonía que atrae» (EG 117). Atracción de la belleza: otra característica del enfoque del Papa, que no deja de converger con enfoques de Methol.

La piedad popular

Una característica distintiva de la TP es su revalorización teológica y pastoral de la religión del pueblo, de tal modo que llegó a reconocer una «*mística popular*», como lo hace también DA 262. En dos ocasiones la EG se refiere a ésta, por ejemplo, cuando ejemplifica la superioridad del todo sobre las partes, aseverando: «La *mística popular* acoge a su modo el Evangelio entero, y lo encarna en expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta» (EG 237; cf. ib. 124).

²⁵ Cf. G. FARRELL (et al.), *Argentina: alternativas frente a la globalización*, Buenos Aires, San Pablo, 1999; asimismo ver: A. METHOL FERRÉ y ALVER METALLI, *El Papa y el filósofo*, Buenos Aires, Bibles, 2013.

También converge con la TP, cuando *EG* relaciona la piedad popular con otros temas clave para ambas, como son los de la inculturación del Evangelio (*EG* 68, 69, 70) y de «los más necesitados» y su «promoción social» (ib. 70). Las dos la distinguen claramente del «cristianismo de devociones, propio de una vivencia individual y sentimental de la fe» (ib.), sin negar, con todo, la necesidad de una ulterior «purificación y maduración» de esa religiosidad, para la cual «es precisamente la piedad popular el mejor punto de partida» (ib. 69), según lo plantea la misma exhortación.

Cuando ésta se refiere a las «relaciones nuevas que genera Jesucristo», las conecta espontáneamente con la religiosidad popular, reconociendo que sus «formas propias...», son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe en la cultura popular. Por eso mismo incluyen una relación personal, no con energías armonizadoras, sino con Dios, con Jesucristo, María, un santo. Tienen carne, tienen rostros. Son aptas para alimentar potencialidades relacionales y no tanto fugas individualistas» (*EG* 90).

Una de las apreciaciones más ricas y profundas del papa Francisco sobre la religión del pueblo la tuvo en Río de Janeiro ante el CELAM, cuando la presentó como expresión de *creatividad, sana autonomía y liber-*

tad laicales, en el contexto de su crítica a la tentación de clericalismo en la Iglesia. Pues la reconoció como una manifestación del «católico como pueblo», en su carácter comunitario y adulto en la fe, a la par que recomendaba entonces organismos característicos de *AL*, como son los grupos bíblicos y las comunidades eclesiales de base²⁶.

Un ejemplo patente de convergencia con la TP lo ofrece *EG* cuando, citando *DP* 450 (y *DA* 264) concluye que, mediante su piedad popular, «el pueblo se evangeliza constantemente a sí mismo», si se trata de pueblos «en los que se ha inculturado el Evangelio» (*EG* 122; cf. 68). Pues cada uno de ellos «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 trasmite a la siguiente un sistema de actitudes ante las distintas situaciones existenciales, que ésta debe reformular frente a sus propios desafíos» (ib.). Entonces, «en su proceso de trasmisión cultural también trasmite la fe de maneras siempre nuevas; de aquí la importancia de

²⁶ Ver la alocución del Papa en su encuentro con el CELAM (28 de julio de 2013), en: Mons. V. M. FERNÁNDEZ (et al.), *De la Misión Continental (Aparecida, 2007) a la Misión Universal (JMJ Río 2013)*, Buenos Aires, Docencia, 2013, 287.

la evangelización entendida como inculturación. Cada porción del Pueblo de Dios, al traducir en su vida el don de Dios según su genio propio, da testimonio de la fe recibida y la enriquece con nuevas expresiones que son elocuentes» (ib.). Notemos que no habla de una *mera* trasmisión cultural *externa*, sino de un *testimonio* colectivo vivo; por ello añade: «Se trata de una realidad en permanente desarrollo, donde el Espíritu Santo es el agente principal» (ib.).

No voy a citar *in extenso* esos importantes párrafos de *EG*, sino sólo observar que entonces vuelve a hablar por segunda vez de «*mística popular*», como «espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos», y que, aunque ella, «en el acto de fe..., acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*» –esto me recuerda expresiones de Tello–, con todo «no está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por vía simbólica que por el uso de la razón instrumental». Aún más, consigo «conllevar la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar» (*EG* 124).

Un poco después, casi calcando a Lucio Gera y al DP, enseña que «sólo desde la connaturalidad afectiva que da el amor podemos apreciar la vida teologal presente en la piedad de los pueblos cristianos,

especialmente en sus pobres» (ib. 125).

Aún más, la exhortación culmina el tratamiento de la religiosidad popular, aceptando, con la TP, su relevancia no sólo pastoral sino estrictamente *teológica*, pues termina diciendo: «Las expresiones de la piedad popular..., para quien sabe leerlas, son *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización» (*EG* 126).

El Espíritu sopla cuando y donde quiere. Pues bien, me parece que hoy, en espacios secularizados del Norte, donde «Dios *brilla* por su ausencia»²⁷, se ofrece humildemente desde el Sur, el *testimonio* vivido y sentido de la piedad «de los pobres y sencillos» y de su «*mística popular*», como aporte para la nueva evangelización (cf. *EG* 126).

Pero el Papa no es ingenuo, y no ignora «que en las últimas décadas se ha producido una ruptura

²⁷ Me refiero a expresiones convergentes de fenomenólogos de la religión europeos como Bernhard Welte (cf. su obra: *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiösen Erfahrung*, Düsseldorf, Patmos, 1980, 54 ss.); y Jean-Luc Marion (ver su artículo: «Métaphysique et Phénoménologie: une relève pour la théologie», *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 94 (1993), 189-206, en especial 203).

en la transmisión generacional de la fe cristiana en el pueblo católico», a la que se había referido en *EG* 122. Ya lo había alertado como arzobispo de Buenos Aires. Entonces no sólo ausculta sus causas (*EG* 70), sino que apuesta por la pastoral urbana (*EG* 71-75), ya que «Dios vive en la ciudad» (*DA* 514), aunque su presencia debe ser «descubierta, develada» (*EG* 71), no en último lugar, en «los “no ciudadanos”, los “ciudadanos a medias” [y] los “sobrantes urbanos”» (ib. 74), es decir, los pobres y excluidos, y su «lucha por sobrevivir», la cual «esconde un profundo sentido de la existencia que suele entrañar también un hondo sentido religioso» (ib. 72).

La opción preferencial por los pobres

Puse énfasis en la estrecha conexión entre ésta y la piedad popular como se vive en AL, sobre todo en los sectores pobres. Pues bien, aunque toda la Iglesia, incluidos los Sumos Pontífices han hecho esa opción, es indudable que la TL en todas sus corrientes, también la argentina, se caracteriza por poner en dicha opción su punto de partida y su lugar hermenéutico.

Pues bien, el nuevo Papa, desde la elección de su nombre, puso de manifiesto su acentuación del amor

preferencial al pobre, marginado, excluido, desempleado, enfermo, discapacitado, «desechado», «sobrante», tanto que algunos han dicho que sus primeras visitas fuera de Roma, a Lampedusa y Cerdeña, y su encuentro allí con los migrantes refugiados y con los desempleados, operaron simbólicamente como verdaderas encíclicas.

No sólo declara que «la solidaridad es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada» (*EG* 189), de acuerdo a la doctrina católica, sino que luego afirma: «Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (*EG* 198). De ahí que vuelva a expresar lo que ya había dicho en otras ocasiones: «Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen a Cristo sufriente. Es necesario que nos dejemos evangelizar por ellos» (ib.).

Pero Francisco no deja de ver también la otra cara de la misma medalla. De ahí que critique «una economía [que] “mata”» (*EG* 53), el «fetichismo del dinero» (ib. 55) y un «sistema social y económico... injusto en su misma raíz» (ib. 59),

debido a «las ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y [de] la especulación financiera» (ib. 56, 202). Afirma que «Dios, en Cristo no sólo redime la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres» (ib. 178), de modo que los cristianos tenemos que luchar, sin violencia pero con eficacia histórica, por «la inclusión social de los pobres» (ib. 185) y contra «la economía de exclusión e inequidad» (ib. 53) y «el mal cristalizado en estructuras sociales injustas» (ib. 59).

No pretendo desarrollar aquí el tema de los pobres según el Papa Francisco, porque es demasiado obvio y conocido, pero, en el presente contexto, al menos no podía dejar de mencionarlo como punto *esencial* de convergencia entre su magisterio, la enseñanza social de la Iglesia y la TP. En esos tres casos no se trata de una mera teoría, sino de su encarnación en prácticas existenciales y sociales (inclusive estructurales), que hacen realidad la “encarnación del Evangelio” y la “revolución de la ternura” (EG 88).

Conclusión

Karl Rahner, aunque no conocía personalmente AL, tenía un fino sentido de la actualidad teológica. Por ello percibió ya entonces como

aportes importantes de la Iglesia y la teología latinoamericanas a la Iglesia y teología universales, dos ámbitos característicos de su vida y reflexión: la *teología liberadora* y la *religión del pueblo*; y, por ello, compiló y editó un libro sobre cada una de ellas²⁸. Pues bien, ambas caracterizan a la TP y –según mi opinión– forman también parte del aire fresco del Sur, que irrumpió en la Iglesia gracias al Papa venido «desde el fin del mundo».

Como la realidad es superior a la idea, pienso que, además de las ideas nuevas que Francisco trajo al papado –sobre las cuales hablé en este artículo–, hay algo todavía más importante aportado por la *realidad* de su persona y su carisma, a saber, una radical transformación del *temple de ánimo* en la Iglesia y también fuera de ella.

Con Ricoeur acepto que la historia, inclusive la de la Iglesia y su relación con el mundo en este último año, puede ser interpretada

²⁸ Ver: K. RAHNER *et al.* (eds.), *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1977; *id.*, *Volksreligion – Religion des Volkes*, *ibid.*, 1979. El mismo Rahner escribió el prólogo de la primera obra, y «Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion» (9-16), para la segunda. Tuve el honor de participar en ambas.

como un texto²⁹. Pues bien, según el mismo, forma parte del significado de un texto, no sólo *lo que* en él se dice, sino también el momento pragmático de *cómo* se dice, con qué *actitud* existencial y *temple* espiritual, qué *tono* afectivo y *vivencia* lo acompañan. De ello se encuentran índices objetivos en el estilo del texto o en la reiteración de las palabras, etc.

Pues bien, el último año de Pontificado tomado como texto y el texto mismo de EG me parecen reflejar

²⁹ Cf. P. RICOEUR, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte» y «Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire», en: id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Seuil, 1986, respectivamente, 183-211 y 161-182.

un nuevo temple de ánimo en la Iglesia, tanto en las intervenciones del Papa, como en la respuesta creativa del Pueblo fiel. Tal temple de ánimo se trasparenta en la reiteración textual, gestual y vivida de *Leitmotive* como «gozo del Evangelio», «revolución de la ternura», «cultura del encuentro», etc. Ellos se oponen a actitudes de *acedia*, *desencanto* y *aislamiento individualista*; y, sobre todo, testimonian y trasparentan la *alegría* de evangelizar y ser discípulos-misioneros, el *despojo gozoso*, el *amor preferencial por los pobres*, la *misericordia* de Jesús, la *esperanza* del Reino y de «otro mundo posible». Pero no se trata de tonalidades separadas, sino que configuran un armónico «sistema de actitudes» (EG 122) que traslucen y contagian el gozo del Evangelio. ■