

LA TEOLOGÍA
ARGENTINA
DEL PUEBLO

La teología argentina del pueblo

©Lucio Gera

Edición de Virginia R. Azcuy

©Ediciones Universidad Alberto Hurtado

Alameda 1869 · Santiago de Chile

mgarciam@uahurtado.cl · 56-228897726

www.uahurtado.cl

Impreso en Santiago de Chile

Primera edición de 300 ejemplares, agosto de 2015

ISBN libro impreso: 978-956-357-042-7

ISBN libro digital: 978-956-357-043-4

Registro de propiedad intelectual N° 255.028

Este es el décimo sexto tomo de la colección Teología de los tiempos

Impreso por Dimacofi

Colección Teología de los tiempos

Dirección Colección Teología de los tiempos: Carlos Schickendantz

Dirección editorial: Alejandra Stevenson Valdés

Editora ejecutiva: Beatriz García-Huidobro

Diseño de la colección y diagramación interior: Alejandra Norambuena

Fotografía portada: Santuario de San Cayetano, Buenos Aires



Con las debidas licencias. Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del copyright, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamos públicos.

LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

LUCIO GERA

EDICIÓN DE
VIRGINIA R. AZCUY



UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO

CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN, *de Virginia Raquel Azcu*.....9

PRIMERA PARTE

¿CÓMO NACIÓ LA TEOLOGÍA ARGENTINA
DEL PUEBLO?

CAPÍTULO I

La Iglesia y el mundo (1967)..... 53

CAPÍTULO II

Pastoral Popular (1969)

Capítulo VI del Documento de San Miguel..... 69

CAPÍTULO III

Apuntes para una interpretación

de la Iglesia argentina (1970)..... 79

SEGUNDA PARTE

“EL PUEBLO, ¿DÓNDE ESTÁ?”

CAPÍTULO IV

La Iglesia frente a la situación de dependencia (1974)..... 183

CAPÍTULO V	
Pueblo, religión del pueblo e Iglesia (1976).....	271
CAPÍTULO VI	
Puebla, un acontecimiento (1979).....	317
TERCERA PARTE	
¿QUÉ FUTURO LE ESPERA A LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO?	
CAPÍTULO VII	
San Miguel, una promesa escondida (1990) Fragmento.....	323
CAPÍTULO VIII	
Evangelización y promoción humana (1992) Fragmento.....	347
CAPÍTULO IX	
El pueblo es como el agua (1990) Fragmento.....	383
ANEXO.....	389
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	397
ÍNDICE GENERAL.....	399

INTRODUCCIÓN

GÉNESIS, FUNDAMENTOS Y FUTURO DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

En la fiesta popular de San Cayetano del 7 de agosto de 2012, fallecía Lucio Gera, uno de los principales protagonistas intelectuales, si no el principal, que se esforzó para que la Iglesia en la Argentina realizara el proceso de renovación conciliar¹. En realidad, él se entendió como un sacerdote común, que si se destacó por algo fue por haber vivido en un período inquieto, doloroso y rico de la historia eclesial². A la luz de su itinerario teológico y del contexto eclesial que lo marcó, se puede decir de Gera que, antes que el iniciador de una corriente o línea de teología latinoamericana, fue un teólogo pionero en muchos sentidos. El suyo fue un aporte generacional, que tuvo un lugar decisivo en la Iglesia argentina desde la creación de la Comisión Episcopal para la Pastoral (Coepal), en la asamblea de los obispos que se propuso realizar el Concilio en nuestro país³. La levadura teológica de esta comisión, que hizo su aporte en Medellín, fermentó para la Argentina en 1969 en el Documento de San Miguel⁴. Posteriormente, bajo el impulso del Consejo Episcopal Latinoamericano y la orientación de *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, siguió dando frutos en Puebla en 1979 y hasta nuestros días, como en *Evangelii gaudium* de Francisco.

La génesis y los núcleos inspiradores de la “teología del pueblo” resultan incomprensibles sin el contexto secular y eclesial argentino de la segunda mitad del siglo XX. Ante todo, cabe mencionar el fenómeno del peronismo, con su arraigo popular, su proscripción política y los fuertes antagonismos que produjo en el país, pero también la “emergencia de lo popular” percibida en dicho movimiento político por los representantes de la visión teológico-pastoral naciente. De hecho, una de las preocupaciones centrales de fines de la década del cincuenta era la identidad del catolicismo argentino, sobre todo a partir del trauma que significó el conflicto de la Iglesia con el peronismo; otra inquietud era la ausencia de la Iglesia en el mundo obrero⁵. Una segunda característica de estos años fue la preocupación preconiliar por una renovación teológica y pastoral, cuya vanguardia estuvo representada por los asesores jocistas, aunque también por algunas diócesis que se sumaron para dar impulso a diversos encuentros sacerdotales. La convocatoria de los asesores a un grupo de teólogos afines al mundo obrero suscitó el comienzo de una “teología que brota de la pastoral”⁶, un fenómeno que ayudó a remontar la disociación que se traía entre teología y pastoral. En tercer lugar, se debe tener en cuenta la situación de la jerarquía de la Iglesia argentina en la transición hacia el Concilio; una parte significativa de ella añoraba la línea de Pío XII y una minoría de obispos —y mucho clero joven— participaba en la aspiración a la renovación⁷. Esta realidad planteó un escenario complejo y tenso en el inmediato posconcilio, en el cual —en medio de consensos y contradicciones, fracturas y nuevos comienzos— se fue abriendo paso lentamente una recepción original.

La presente edición quiere contribuir a que se conozca la “teología argentina del pueblo” en sus orígenes y aportes

fundamentales, sobre todo en la etapa que se extiende entre la clausura del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Puebla. Por ser Lucio Gera el teólogo principal de esta corriente, se compilan e introducen en este libro un puñado de “escritos testigo” que, por su tipicidad y carácter explicador de un contexto local del Cono sur de América Latina, ayuden a comprender la génesis y la propuesta de la teología del pueblo. Los nueve textos seleccionados —de diversos géneros y extensión— pertenecen a tres períodos y son presentados de forma general en esta introducción: el período 1966-1970 corresponde al aporte colectivo de la Coepal, que fue la matriz principal de la recepción conciliar argentina y de la génesis de la teología del pueblo; se ubica en el inmediato posconcilio con los hitos de Medellín y su relectura en el Documento de San Miguel. A dicho aporte se dedica la primera parte de esta introducción: ¿Cómo nació la teología del pueblo? En el período en torno a *Evangelii nuntiandi* y Puebla, me concentro en dos ciclos cortos para destacar mejor lo central de cada uno: 1974-1975 y 1976-1979. El primero se caracteriza por una síntesis coepaliana sobre “pastoral popular” y se encuentra bajo el *leit-motiv* de la evangelización, ligado a Pablo VI; en él se profundiza la participación argentina en la reflexión desde América Latina. El ciclo 1976-1979 constituye un momento singular de desarrollo especulativo y formulación sistemática de la teología argentina del pueblo, tanto para la Iglesia latinoamericana en el camino hacia Puebla como para la celebración de esta Conferencia; parece importante destacar que, sobre todo este último ciclo de la teología geriana, va más allá que una teología del pueblo. La segunda parte de este estudio introductorio se orienta a exponer los rasgos principales de este período; ella se presenta en relación con un potente interrogante: ¿Dónde está el

pueblo? Finalmente, algunos textos del período 1990-1992 se añaden como lecturas de San Miguel, Medellín y Puebla en retrospectiva y abriendo perspectivas hacia el futuro; su consideración me permite iniciar una apropiación y actualización del recorrido presentado previamente, para sintetizar los principales núcleos de la teología argentina del pueblo y destacar algunos aspectos de vigencia y desafío para el futuro. A modo de conclusión abierta, se incluye finalmente un texto poético —correspondiente al último período— con un particular valor de símbolo.

Así, esta introducción ofrece un ensayo de contextualización e interpretación general de la teología argentina del pueblo en tres períodos delimitados y un autor de referencia. Una segunda contribución se realiza en las introducciones y notas de la editora propuestas a cada texto —entre corchetes— y consiste en proponer el contexto inmediato y la significatividad específica de cada uno de los escritos elegidos, además de su relación con otros escritos del teólogo. De acuerdo con los diversos recortes señalados —períodos, textos, autor y temas—, la presente edición es necesariamente fragmentaria, pero se enmarca en otra más amplia, en dos volúmenes, de los principales *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, cuya compilación abarca medio siglo de historia eclesial y nacional reciente⁸. La edición preparada para la colección *Teología de los tiempos* no pretende, de este modo, realizar una lectura comprehensiva de la teología del pueblo ni de los escritos teológico-pastorales de su inspirador. Ella asume como modesta finalidad la de presentar una selección de textos fundamentales de tres períodos distintivos de la teología argentina del pueblo desde su principal referente y se limita, por ello, a ofrecer una aproximación a su etapa fundacional y al pensamiento del teólogo argentino solo

desde esta perspectiva específica. Sin embargo, ella tiene el mérito de ser la primera sobre la teología del pueblo en Chile, en un momento de especial interés por conocer más sobre la así llamada “escuela argentina”, a causa de la elección del entonces arzobispo de Buenos Aires Cardenal Jorge M. Bergoglio SJ, como papa Francisco. ¿Acaso se puede separar al papa Francisco de la teología del pueblo? ¿Será que esta teología, como el Documento de San Miguel, constituye una “promesa escondida”?⁹. ¿Cuáles son sus principales semillas y desafíos?

¿CÓMO NACIÓ LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO?

La teología del pueblo nació en un contexto determinado, como teología situada que brota de una realidad histórica concreta, como reflexión que busca discernir los signos de Dios en los tiempos del país. En efecto, la experiencia histórica argentina y sus movimientos populares se encuentran en primer lugar entre los grandes cauces que inspiran el interés por el pueblo, su cultura y su religiosidad en esta teología: “Hay una experiencia que viene a través del curso político. Evidentemente, a través del peronismo, del movimiento nacional y popular, del irigoyenismo que nosotros hemos vivido en nuestra niñez”¹⁰.

Un segundo cauce reflexivo viene dado por la condición sociocultural de quienes confluyeron en esta búsqueda teológica colectiva en Argentina. Al respecto, Gera comenta que —en su visión— ha jugado mucho la experiencia inmigratoria: “El inmigrante está obligado a preguntarse por su

identidad —quién soy en definitiva— y a elegir una identidad. Y nosotros elegíamos una identidad en las extracciones populares de nuestra gente y no en la oligarquía”¹¹. La confluencia de la historia argentina y la de su familia favorece una localización social particular de su teología. Ante todo, la experiencia de la inmigración, que impulsará lentamente en él una “opción por el sur” y, junto a ella, la familiaridad con el mundo de la pobreza. Ella no es primariamente una preocupación pastoral, sino ante todo un contexto vital en el cual florece una espiritualidad y se origina un pensar. Así lo muestra el temprano escrito de Gera titulado “Sobre el misterio del pobre” (1962)¹², una auténtica expresión sapiencial de la búsqueda de renovación que ya se venía madurando en las iglesias locales antes del Concilio.

Y como tercer cauce reflexivo para la teología argentina, el autor señala enfáticamente el Concilio Vaticano II, al que no duda en nombrar primero entre los acontecimientos históricos que más lo marcaron en su vida¹³; no solo por su función prácticamente determinante para el surgimiento de la teología en toda América Latina, sino también por su carácter *pastoral*, una de las razones que explican el interés inmediato de recepción que se da en su país. Precisamente por este definitorio sentido pastoral que está en la base de la escuela argentina de teología, el primer escrito de Gera presentado en esta edición es “La Iglesia y el mundo” (1967). En él se sintetiza la óptica teológico-pastoral de inspiración conciliar que impulsó el desarrollo de una interpretación de la realidad eclesial y política argentina; no solo para “aplicar” el Concilio, sino para “reinterpretarlo” desde este país.

LA COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA PASTORAL

En el inmediato posconcilio, la Asamblea Plenaria de los obispos argentinos en mayo de 1966 se propuso abordar su responsabilidad ante la trascendencia histórica del Concilio. En la tercera parte de la declaración, se planteó la tarea de realizar el Concilio en Argentina y mencionó tres acciones para aplicar las normas conciliares: 1. Asimilar sus ideas e interiorizar su espíritu. 2. Consolidar la forma comunitaria de la Iglesia y sus estructuras colegiadas. 3. Fomentar una mayor apertura al mundo por parte del clero y laicado y acrecentar la reflexión y el diálogo¹⁴. Como parte de este vasto programa y para establecer una verdadera pastoral de conjunto, se reconocía la necesidad de “estudiar a fondo la realidad argentina” y, para ello, se establecía, junto a otras iniciativas, “una Comisión de Pastoral, que integrarán obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, cuyo cometido será orientar este trabajo y estudiar la posible creación de un Instituto de Pastoral”¹⁵. Así quedaba conformada la Coepal, en la perspectiva de *Gaudium et spes*, augurando un horizonte de *aggiornamento* en el contexto argentino. Ella estaba integrada por obispos, teólogos y religiosos: en su primera Mesa Directiva se encontraban los obispos Manuel Marengo, Vicente Zaspé y Enrique Angelelli¹⁶; el equipo de teólogos, sociólogos y pastoralistas más destacado y estable estuvo integrado por L. Gera, J. O’Farrell¹⁷, G. Farrell, A. Sily, F. Boasso, R. Tello¹⁸ y G. Rodríguez-Melgarejo, quienes se reunían mensualmente, a lo largo de una jornada completa. Sobre el liderazgo teológico que desempeñó Gera en el equipo de peritos, los testimonios coinciden en señalar la singularidad de su figura. Fue caracterizado por su pensamiento de

integración y catolicidad encarnada, como el pensador de mayor vuelo especulativo del conjunto y quien más se dedicó a mostrar la continuidad de las reflexiones *coepalianas* con la tradición teológica y pastoral de la Iglesia, representando a esta corriente en los grandes acontecimientos del discernimiento episcopal del continente y del país.

La primera tarea que recibieron los peritos de parte de los obispos fue la elaboración de un plan de pastoral, para lo cual asumieron desde el inicio la decisión de no hacer un plan propiamente dicho, sino de crear una corriente de diálogo, una recepción de opiniones y una consolidación de los colectivos que luego deberían diseñar y aplicar. Un segundo elemento que privilegiaron se relaciona con el intento de conjugar la reflexión acerca de la Iglesia como misterio y como realidad empírico-sociológica. Y como tercera acentuación se encontraba la consideración de cada uno de los miembros del Pueblo de Dios.

A fines de 1967, la Mesa Directiva de la Comisión Episcopal publicaba la Introducción al Plan que ofrecía las orientaciones principales:

No es un Plan acabado. Es un intento de comenzar una acción de conjunto; más bien, las bases para elaborar después un Plan de Pastoral (...). Será necesario que, desde el primer momento, participen de esa acción todos los miembros del Pueblo de Dios, todos los organismos que lo integran y que todas las funciones eclesiales la canalicen¹⁹.

Para la puesta en marcha del proceso, los miembros de la Coepal aportaron a una disposición comunitaria; entre ellos, también participaron algunas superiores religiosas.

La renovación para la vida religiosa femenina, como señaló Laura Renard, no fue fácil: “Después de tantos años de llevar un estilo de vida muy reglamentado, lo que hacía que los demás tuvieran que adecuarse, ahora serían ellas [las religiosas] las que se adaptarían al modo de vida de la gente (...) el cambio implicó un largo proceso de adaptación”²⁰. Pero el esfuerzo realizado mereció el reconocimiento “a la audacia, el coraje de congregaciones religiosas y en primer lugar femeninas, que en nuestro país y en toda América Latina fueron a insertarse entre los pobres”²¹, como lo expresa Margarita Moyano —una de las auditoras laicas durante la última sesión del Vaticano II.

La comunicación del Plan Nacional de Pastoral llegó en las vísperas de la reunión que debía preparar el Documento de Base para la II Conferencia de Medellín; pero la Conferencia Episcopal Argentina se encontraba vacilante con respecto al rumbo por seguir en concreto, como se refleja con elocuencia en esta Nota Editorial de la revista *Criterio*:

La Iglesia argentina, en especial el clero y parte del laicado, vive un momento, quizás el último, de expectativa esperanzada. El Plan que se ha presentado puede ser la respuesta. No debe fracasar, pues en ese caso, la situación sería peor que la del comienzo. Para que el éxito lo acompañe será preciso que el Episcopado ponga a su servicio medios proporcionados a su importancia, en la seguridad de que al hacerlo estará construyendo el futuro de la Iglesia en nuestro país²².

Antes de continuar con la presentación del aporte de la Coepal al Documento de San Miguel, conviene decir algo sobre el movimiento de sacerdotes que reunió a un 10% del

clero argentino para liderar la renovación conciliar preferentemente desde el ámbito sociopolítico.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

En el año 1967, como eco del presbiterado nacional a *Populorum progressio* de Pablo VI y a la publicación y difusión del Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo, los sacerdotes argentinos decidieron formar el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), que fue la expresión más acabada de la corriente de protesta social —en la Iglesia argentina de aquellos años—. El MSTM, más que un “movimiento” organizado, fue una coincidencia y una conciencia común, un modo de aglutinar y comunicar un mismo sentir y determinados elementos comunes de análisis y posición frente a la realidad social del país.

Las relaciones entre la Coepal y el MSTM fueron estrechas a nivel de pensamiento, si bien en este existían diversas tendencias ideológicas y eclesiológicas a nivel nacional que llevarían a una ruptura interna en 1973. Las funciones de cada colectivo eran diferenciadas: la comisión tenía la tarea específica de pensar la pastoral eclesial, mientras que el movimiento manifestaba una particular orientación a la acción —encuentros, declaraciones y otros gestos proféticos—. Por ello, no debe sorprender que los peritos tuvieran bastante ascendencia sobre el movimiento. Cuando J. P. Martín le pregunta a Gera cuál era su función en el MSTM, si “teórico” que concibe las ideas que después se realizan, “acompañante” que procura aprovechar lo bueno que trae sin que se desbande o “vector” de una corrección de rumbo —desde una dirección política de izquierda hacia una línea

más peronista—, Gera le contesta que las tres opciones son correctas y agrega que la figura asumida era la de estar acompañando²³.

Un momento de particular solidaridad de Lucio Gera con el movimiento de sacerdotes se dio en circunstancias institucionales críticas durante agosto de 1970, cuando el teólogo salió al paso de una amonestación pública hecha por el Episcopado al MSTM. La mediación se plasmó en una reflexión escrita, cuya finalidad fue presentar las razones que motivaban la actitud pastoral de los sacerdotes y ofrecer una interpretación alternativa de las expresiones que habían sido criticadas:

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo implica la solidaridad de un grupo sobre la base de una posición común. Esta común posición está globalmente dada por la coincidencia en apoyar el proceso histórico de liberación del ser humano, sobre todo el argentino y latinoamericano (...). El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo ha optado por apoyar el proceso revolucionario. No ha identificado necesariamente, hasta el momento al menos, revolución y violencia. Al apoyar la revolución no ha incitado a la violencia²⁴.

Con el retorno de la democracia en Argentina en 1983, se planteó la cuestión de si retomar o no el MSTM; Gera fue de la opinión que era mejor dar libertad a las nuevas generaciones. La trayectoria de los sacerdotes para el tercer mundo no fue reeditada como tal, pero tuvo diversos modos de continuidad y recreación: uno de ellos es el persistente compromiso pastoral de los “curas villeros”. En los últimos años, el

Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia de Buenos Aires fue respaldado por J. M. Bergoglio —siendo arzobispo de Buenos Aires— con la creación de la Vicaría para las Villas de Buenos Aires en 2009. Al ser elegido como papa Francisco, uno de los curas villeros de la diócesis se reconoció a sí mismo y a sus compañeros como hijos de la teología del pueblo y sostuvo —en alusión a la pastoral impulsada por el entonces arzobispo Bergoglio en las villas— que en la Argentina los dos referentes teológicos que los formaron fueron L. Gera y R. Tello²⁵. En este testimonio convergen, de forma paradigmática, una pastoral popular que hoy se expresa en el servicio a los pobres de las periferias urbanas y la teología del pueblo como su fundamento.

El Documento de San Miguel y la pastoral popular

La II Conferencia de Medellín, ya desde el período preparatorio, había asumido el método de *Gaudium et spes* y la lectura teológico-pastoral de los signos de los tiempos. Particularmente en la Introducción a Medellín, para cuya redacción se atribuye a Lucio Gera una colaboración importante en calidad de perito, se habla del discernimiento del plan salvífico de Dios para América Latina:

A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los *signos de los tiempos*. Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una fraternidad universal²⁶.

El surgimiento de la teología del pueblo se relaciona con la recepción del Concilio Vaticano II y con la adaptación de Medellín a nuestro país, la cual se realizó en el Documento de San Miguel de la Conferencia Episcopal Argentina. La idea de este documento surgió a fines de 1968; la Coepal recibió un pedido de ayuda para el capítulo VI sobre Pastoral Popular y se trabajó en el verano de 1969. En la Asamblea de abril de ese año, los obispos argentinos hicieron un intento valioso de asumir las Conclusiones de la Conferencia de Medellín, aunque hay coincidencia en observar que la redacción fue despareja a causa del trabajo en distintas comisiones y la falta de tiempo para ensamblar mejor el conjunto. Como ya dije, la colaboración de la Coepal se focalizó en el documento Pastoral Popular —cuya innegable importancia hace que sea asumido como Texto II en esta edición—. Gera fue uno de los mentores de este documento y lo considera como el de mayor trascendencia y el que causó más molestia:

...tratando de ser objetivos me parece que es, sin duda, un documento inspirador. Nosotros en la Coepal lo tomamos como base para dar inspiración y coherencia al resto, como reestructurando el resto de los documentos sobre esta base (...). “La Iglesia reconoce como hijos suyos a todos los bautizados” [SM VI]. Se trataba de no crear dentro de la Iglesia una especie de doble clase: los bautizados que practican todos los domingos y los bautizados que no practican²⁷.

En este contexto, aflora algo típico de la teología del pueblo y es que la opción pastoral no comienza en la Iglesia desde aquellos cultivados y formados en la fe, sino desde quienes no tienen formación, “los pequeños”, para ir hacia

una madurez. Pero esto suponía, en el movido tiempo de los setenta, un giro de fondo en la comprensión de la pastoral que estaba implicado en la “opción por el pueblo” y eso no era fácil de asumir por parte de la Iglesia institución.

Como en Medellín, la perspectiva de los signos de los tiempos también fue asumida por la Coepal en sus aportes para el capítulo VI sobre Pastoral Popular. Allí se propone que “la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y sus intereses” (SM VI, 4), sobre lo cual expresa Gera que: “Es clave leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo (...). Y eso era ponerse en una tarea no fácil: el interpretar en nuestra historia los signos de los tiempos”. Frente a esta tarea se entiende que la teología argentina del pueblo haya recurrido al estudio de la historia y haya permanecido atenta al dinamismo de los acontecimientos argentinos y al lugar que el pueblo fue jugando en medio de ellos: “La cuestión era localizar dónde se encontraba expresado eso que venía como impulso, como signo, como deseo, como impulso del Espíritu; no solo en articulaciones estructuradas, en organizaciones, sino sobre todo en acontecimientos”²⁸.

En sus “Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina” (1970), que se incorpora como Texto III en esta edición²⁹, Gera intentó evaluar el inmediato proceso posconciliar del país; trató de discernir si en la Declaración Episcopal de 1966 no afloraban ya algunos límites que luego frenarían el diálogo entre todos en el Pueblo de Dios y sobre todo con la concreta situación argentina de ese entonces. La lectura de este texto hace pensar que los tiempos de esta Iglesia local no estaban maduros para el *aggiornamento*; las relecturas de este período hechas por el autor en la década de los noventa —luego de largos y sufridos años—, muestra que las

semillas sembradas lograron perdurar para impulsar nuevos brotes en los tiempos propicios. La espera no fue en vano y la renovación fue encontrando un amplio asentimiento.

“EL PUEBLO, ¿DÓNDE ESTÁ?”³⁰

A partir del fin de la Coepal en 1973, atribuida a cambios en la conducción episcopal, siguieron todavía unos años las reuniones del equipo de peritos, lo cual posibilitó realizar algunas síntesis. Una de ellas, fruto del trabajo de uno de aquellos seminarios, fue la reflexión redactada por Fernando Boasso: *¿Qué es la Pastoral Popular?* (Buenos Aires 1974), que vincula a la teología del pueblo con los signos de los tiempos y con una acción pastoral que se desprende de su discernimiento. La pastoral eclesial trata de discernir *dónde transita la acción salvadora de Dios* en la historia de los seres humanos y de los pueblos; discernir cuál es el designio de Dios que apunta a inscribir su *salvación en la historia*:

En esta perspectiva entendemos por *pastoral: la praxis histórica de la misión de la Iglesia* en los pueblos, la tentativa por inscribir en la historia la *fé* —y, naturalmente, las exigencias morales de fe-esperanza-caridad: decimos fe para sintetizar el cristianismo—; su acción en orden a encarnar en la *historia* de los pueblos la *historia de la salvación* operada por Cristo y articulada por mediación eclesial (...). La pastoral implica, por consiguiente, un *engendrar sentidos* en la historia, un “hacer” sentidos; como una siembra de

valores ético-humanos en el seno de la historia a fin de que los pueblos los fructifiquen³¹.

Lo que se expresa con la fórmula “pastoral popular” es la relación Iglesia-pueblo, como lo resume de algún modo F. Boasso en esta expresión: “Los pueblos ‘hacen’ a la Iglesia —aportando sus riquezas culturales, por ejemplo— y la Iglesia ‘hace’ a los pueblos más pueblos, al ingresarlos en el único pueblo de Dios”³². Porque la misión de la Iglesia en orden a la salvación no apunta solo a los individuos, sino que es una misión dirigida a los pueblos. Así, el discernimiento de los signos de los tiempos, como interpretación de la historia concreta de un pueblo, intenta percibir los indicios de sentido salvífico *en* la historia de los pueblos y está al servicio de una pastoral que, por inspirarse y dirigirse a los pueblos, se entiende como “pastoral popular”³³.

La teología del pueblo ¿una corriente de la teología de la liberación?

En el año 1974, el Sínodo sobre Evangelización introduce una nueva clave de reflexión, que se despliega mediante *Evangelii nuntiandi* en 1975, su recepción y la posterior preparación de la III Conferencia de Puebla, en la cual Gera participó de nuevo como experto. Se comienza a pensar más el tema de la dependencia y se inicia un contrapunto con algunos aspectos de la teología de la liberación. Como exponente de la segunda generación de la teología argentina del pueblo³⁴, Scannone caracterizó las semejanzas y diferencias entre la teología de la liberación y la teología del pueblo, sin oponerlas. En un artículo de 1974, el filósofo argentino

habla de dos líneas-fuerza de la teología latinoamericana que están dando crecimiento a este movimiento teológico tan fecundo, según se fue manifestado en el post-Medellín:

Una de esas líneas tendió —en el post-Medellín— a ir adoptando cada vez más conscientemente las categorías o el método marxista de análisis y transformación de la realidad, dentro del discurso teológico. Otra de esas líneas se dirigió más bien a la asunción, por la teología, de la cultura y religiosidad populares latinoamericanas. Entre los teólogos de la pastoral popular se encuentra sobre todo L. Gera³⁵.

Ese mismo año, Gera publica el texto “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (1974), en el cual dialoga de forma respetuosa y crítica con la teología de la liberación y sus presupuestos, mostrando apreciaciones positivas y puntos de distancia, particularmente en relación con el lenguaje sobre “salvación” utilizado por esta visión teológica³⁶. Ciertamente, la diferencia de la mirada argentina se relaciona con la experiencia histórica peculiar del pueblo argentino y la valoración sobre el significado de los movimientos nacionales y populares latinoamericanos —como el peronista— en el proceso de liberación. Un elemento decisivo en la configuración de estas dos líneas teológicas propuestas por Scannone es el uso de las mediaciones para leer la praxis:

...puede acentuarse el papel mediador de un tipo de ciencias sociales, por ejemplo el del método o las categorías marxistas, para interpretar la praxis o, sin negar el papel de las ciencias sociales en ese análisis y aun los aportes efectivos que pueden proporcionar

el método o el lenguaje marxistas, puede, por el contrario, privilegiarse en dicha lectura teológica el rol mediador de la historia y de una hermenéutica histórica que escoja como lugar hermenéutico la historia nacional y popular. Esta posición implica que se acepta el arraigo histórico de una praxis de liberación y de creación de cultura propia en nuestros pueblos y no se interpreta su historia exclusivamente desde el esquema dialéctico de la dependencia³⁷.

El uso de la mediación histórica y la particular perspectiva del pueblo, se ve en el mencionado artículo escrito por Gera —que es el Texto IV incluido en esta edición—. En él se muestra el valor de un conocimiento teológico-sapiencial de la realidad, previo al conocimiento científico y ligado a la comprensión del pueblo como sujeto histórico capaz de percibir el curso del proceso histórico de liberación, según el cual propone otra manera de comprender la situación de dependencia. En este sentido, valiéndose de la polaridad conceptual pueblo-imperio, el teólogo plantea que —en el proceso de autoconciencia de sí— los pueblos descubren su conciencia antagónica, que no es solo conciencia de dependencia y dominación, sino al mismo tiempo la de su aspiración de liberación y por lo tanto de lucha. De esta forma, se propone una visión superadora de la dialéctica y valorativa del sujeto histórico:

Configurada su conciencia de la dependencia, como conciencia de la liberación posible, no les queda más que decretar su liberación; decretar en su fuero íntimo, que lo posible sea realizado. Así, finalmente deciden; toman posición —el momento culminante de su conciencia— en pro de su liberación³⁸.

Dadas las diferencias entre ambas líneas, ¿puede decirse que la teología del pueblo sea una corriente de la teología de la liberación? Así lo ha propuesto Scannone haciéndose eco de Gustavo Gutiérrez, quien la consideró “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”, y de Karl Lehmann quien la entendió como “una forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación”³⁹; sin embargo, parece que esta propuesta argentina de lectura —por diversos motivos— no siempre ha sido asimilada en el contexto latinoamericano. Entre las posibles opciones, creo que ante todo sería justo reconocer una pluralidad de corrientes teológicas en América Latina bajo la designación de “teologías latinoamericanas”, incluyendo la teología de la liberación y la teología del pueblo, junto a otras que fueron surgiendo posteriormente como la teología feminista y la teología indígena, por nombrar algunas; a su vez, cada una de estas corrientes admite una diversidad de posiciones. En cuanto a la posibilidad de hablar de teologías de la liberación “en plural”, distinguiendo corrientes —como sugiere Scannone— y, de este modo, entendiendo a la teología del pueblo como vertiente particular dentro del movimiento teológico que nace en torno a Medellín, prefiero dejar abierta la cuestión en esta introducción. Porque —como he señalado— esta lectura no ha alcanzado *de hecho* un amplio consenso en nuestra región —quizás, en parte, por la crítica que la teología del pueblo ha recibido de la teología de la liberación⁴⁰ o por el debate suscitado entre la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y algunas vertientes de la teología de la liberación. Mi suspenso en este juicio se debe, además, a que la elección del papa Francisco ha levantado nuevos interrogantes y consideraciones sobre la teología del pueblo, que podrían modificar la comprensión e interpretación en esta cuestión.

Recepción crítica de la teología de la secularización

Para comprender mejor la relación que establece la teología del pueblo con la teología de la secularización —en especial la proveniente de EE.UU. y del ámbito anglosajón—, conviene recordar los aportes sobre la cultura popular de otro de los principales referentes de la Coepal, cuyo nombre es Rafael Tello. Sobre él se afirma que fue una de las grandes figuras de la teología de la pastoral popular, que *nadie como él se acercó teológicamente al pobre* y que reorientó la pastoral argentina⁴¹. La posición de revalorización de la cultura con su entraña religiosa fue representada en el ámbito latinoamericano por Lucio Gera, quien —en nombre de una visión argentina— no vaciló en sostener el rechazo de las tesis secularistas sobre incompatibilidad radical entre la fe y la religión⁴². Se trataba de una reacción consciente frente a la tendencia de lectura secularista sobre los pueblos latinoamericanos; pero, además, de una búsqueda de visión integradora ante la mayor disociación heredada por Gera y su generación: la de Dios-mundo —que contiene otras como teología-pastoral y teología-espiritualidad—. En su escrito “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, el teólogo argentino expone, de manera lúcida y precisa, tanto los aportes de la visión sacralizadora como los pertenecientes a la visión secularizadora, proponiendo, como tarea teológica principal, superar las alternativas secularidad-sacralidad y fe-religión:

La validez de la religión, como punto de inserción de la fe; la percepción de que la historia no es solo realizada a través de la vivencia interior de valores y de la expresión testimonial y carismática, sino también en base al poder que concentran las instituciones; la

honda coherencia de la praxis ritual con la condición humana, etc., nos parecen elementos que han de ser rescatados más allá de la desmesura con que son afirmados por una concepción sacralista. Y más allá de la exageración y parcialización con que son proclamados por la teología de la secularización, creemos que de esta corriente han de ser recogidos aspectos altamente válidos, como son la trascendencia de la fe sobre la religión, la traducción de la fe a una ética de liberación, la necesidad que el carisma sea francamente aceptado por la institución eclesial y sobre todo el respeto de la Iglesia por la autonomía de los pueblos, creadores de su propio destino histórico⁴³.

Si bien la visión sacralizadora exagera su valoración de lo institucional y corre el riesgo de relegar el Pueblo de Dios y el *sensus fidei*, ella también contribuye por su parte a enfatizar la encarnación de la fe *en* la religión y en esto puede ser aprovechada. En esta línea, Scannone explicita un posible límite de algunos autores de la teología de la liberación desde la praxis histórica que, “continuando líneas de la teología de la secularización comprenden en forma demasiado corta lo *específicamente cristiano* de la praxis y el valor *religioso* del cristianismo”⁴⁴.

Asimismo, aunque la visión secularizadora merece ser criticada para dar paso a una profunda valoración de la religiosidad popular, de ella también pueden asumirse el primado de la fe y la importancia de la palabra y el carisma para la praxis de liberación. Ante la influencia de la teología de la secularización en América Latina, los representantes de la teología del pueblo perciben que tanto en la visión sacral como en la secular lo que se devalúa es la mediación de la cultura,

el proyecto político del pueblo: por eso los aportes de esta etapa se orientan en este sentido. Una clave fundamental de esta teología está en el discernimiento de *por dónde* pasa históricamente la salvación, un discernimiento cuyo lugar hermenéutico es la cultura popular, el pueblo como se concreta en su cultura popular y como es comprendido por los intérpretes en quienes él se reconoce⁴⁵. Este enfoque, asumido en Puebla y retomado en Aparecida, reaparece en la valoración de la cultura hecha en *Evangelii gaudium*: una “valiosa herramienta para entender las diversas expresiones de la vida cristiana que se dan en el Pueblo de Dios” (EG 115).

Evangelización y promoción humana: el camino hacia Puebla

También en 1974 comienza a explicitarse un debate que llegará hasta la Conferencia de Puebla: ¿evangelización o liberación? La reflexión se nutre del Sínodo sobre Evangelización y la posterior exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, pero también de las discusiones que se iniciaron a partir de la Conferencia de Medellín en el proceso de su recepción, que no estuvo exento de dificultades⁴⁶. Un ejemplo de la complejidad de estos procesos es el que se expresa en la falsa alternativa entre evangelización y liberación: para quienes el mensaje central de Medellín es la liberación de los pueblos, resultará con frecuencia difícil de aceptar que los obispos en Puebla hagan la propuesta pastoral de la “evangelización de la cultura”. Otros, en cambio, entenderán que Puebla, con su visión global de la evangelización, que incluye las opciones preferenciales por los pobres y los jóvenes, es un momento decisivo de la recepción de Medellín y del

magisterio universal en nuestra región. La tensión por la diversidad de miradas parece verse reflejada en la opinión de Gera al concluir Puebla —que se incluye como Texto VI en esta selección—; en ella se adivina una de las encrucijadas del momento y la intencionalidad por superar las antinomias entonces presentes:

En primer término, se han recogido los temas que vienen dominando desde años atrás en la preocupación pastoral —como son el de la promoción humana, la justicia y liberación de los pobres— y se han planteado otros nuevos como el de la evangelización de la cultura. Todo esto significa una voluntad de reflexión total, en la que los temas se completan y se piensan en el cuadro de una coherencia interna⁴⁷.

En efecto, en un estudio magistral de relectura posterior —del cual incluimos un fragmento, como Texto VIII, en esta edición—, Gera comenta sobre la ampliación de significado y los campos de aplicación del concepto de *evangelización* que, “mientras en Medellín encabeza una de las tres secciones generales del documento final, en Puebla abarca y orienta los temas múltiples de todos los capítulos”⁴⁸. Ahora bien, el teólogo se pregunta por qué en el magisterio pastoral latinoamericano se ha ido imponiendo un planteamiento en términos de evangelización y responde que las razones se encuentran en las situaciones y los problemas vigentes en América Latina o bien en la interpretación que el magisterio ha ensayado de estas realidades: la evangelización ha sido puesta en relación con la situación específicamente creyente y también con la realidad secular del continente. Desde un punto de vista cronológico, primero surgen los temas relativos a la

promoción humana y la liberación y, unos años después, se van abriendo paso las temáticas de la cultura y la evangelización. En la visión de Gera —muy cercana a Pablo VI en este punto—, estos aspectos no se oponen sino que son parte de la totalidad de la misión evangelizadora de la Iglesia.

¿QUÉ FUTURO LE ESPERA A LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO?

Retomemos, en primer lugar, la trayectoria de la Comisión Episcopal para la Pastoral, que puede caracterizarse con razón como *una experiencia fundadora*⁴⁹. A lo largo de casi una década un grupo de obispos y peritos intentaron pensar el Concilio Vaticano II desde la Argentina y este ámbito dio nacimiento —sin que mediara una intención expresa— a un estilo teológico que recibió el nombre de *teología del pueblo* o de la *pastoral popular*. Porque, a decir verdad, los peritos de la Coepal nunca pretendieron formar una escuela, aunque había intuiciones y ya antes de Medellín rondaba la preocupación por la tradición teológica propia. Gera relata que no se les ocurría pensar que podían fundar una “escuela argentina”, si bien tenían conciencia del aporte característico que había puesto Argentina en el pensar teológico latinoamericano. Sobre esta génesis que dio lugar a la teología argentina del pueblo, cabe recordar con M. González que:

La teología del pueblo (...) no nació como una escuela teológica, ni fue producto de una decisión consciente de su fundación. Surgió como un cauce de

reflexión, como el intento de acallar una ausencia, de desentrañar una identidad viviendo una experiencia de creación compartida. Pueblo, cultura, religión del pueblo, son los términos que suelen usarse para sintetizar sus resultados⁵⁰.

En efecto —en segundo lugar—, el tema “pueblo” se tornaba vivamente presente en aquel momento de la transición hacia el Vaticano II porque se estaba produciendo el redescubrimiento político del peronismo en su instancia popular⁵¹. Su elaboración teológica recibió un aporte fundante de Justino O’Farrell, que se enriqueció por medio de un pensar colectivo y de un esfuerzo de diálogo con los distintos sectores del Pueblo de Dios:

Esto permite dilucidar el concepto de “pueblos” —y por extensión el de “pueblo”— en cuanto estos representan 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. Hay que observar, sin embargo, que en todas las instancias decisivas, los oprimidos, los humildes y marginados de la historia, son los que más cabal y ampliamente asumen la resolución política que en última instancia apunta a la eliminación de los esclavos y de los “señores”. Al concepto de “pueblos” le es inherente la acentuación de una condición concreta. Son “pueblos” con una historia, que se encuentran al borde del fracaso y de la muerte, lo cual determina su clara tendencia a superar su condición de “esclavos”. Ello garantiza, por otra parte, el tránsito a la liberación como forma de justicia y condición de paz, es

decir, como paso a una relación válida, duradera y profunda⁵².

Desde esta visión de pueblo/s como sujeto histórico que busca liberación, pensar la fe llevó a una reubicación cultural, existencial, creyente, intelectual de los teólogos. Y en el proceso eclesial de *aggiornamento* en el contexto argentino, la Coepal fue el ámbito de convergencia del pensamiento; también lo fue, cabe destacarlo, para pensar lo latinoamericano: porque, como señala O'Farrell, los pueblos latinoamericanos desde sus orígenes están empeñados en un proceso de transformación y el desafío está en captar las manifestaciones del proceso de los pueblos en su voluntad de afirmarse como sujetos plenos y libres. De esta forma entendieron los peritos la responsabilidad de realizar el Concilio en el país; también esta fue, de alguna manera, la tarea afrontada por la Conferencia de Medellín, dando lugar a una lectura teológico-pastoral de los signos de los tiempos latinoamericanos en búsqueda de una decidida renovación eclesial⁵³. La participación de L. Gera como perito en la elaboración del Documento de Base para Medellín muestra los lazos entre la Coepal y la II Conferencia. Lamentablemente, las reticencias de un sector importante de la Conferencia Episcopal Argentina y del clero ante los Documentos Finales de Medellín provocaron un camino largo de contradicciones que tardarían en ceder el paso al diálogo y a la apertura de renovación eclesial al servicio de la evangelización. La Conferencia de Puebla recibió también el aporte de la teología argentina del pueblo, aunque en Argentina esos fueron tiempos de dictadura y silencio prolongado, que diezmaron los esfuerzos y el profetismo de quienes habían gestado un pensar común al servicio de la pastoral popular.

La figura que se plasma en esta evolución teológica manifiesta una distintiva eclesialidad, un sentido de Iglesia entrañable que significó —en el caso de Lucio Gera— la maduración de tres dimensiones entrelazadas: un inesperado liderazgo teológico en la tarea de acompañar la recepción conciliar; una fidelidad incondicional en los tiempos de marginación en la Iglesia y el país; la lucidez intelectual y la audacia creadora de colaborar, de manera crítica y cordial, a pensar la pastoral de la Iglesia encarnándose en el caminar histórico de los pueblos pobres de América Latina. Pienso que en las profundas tramas de esta experiencia generacional se encuentra el mejor legado teológico de L. Gera, que sin duda marca el talante eclesial y profético de la teología argentina del pueblo, augurando su valor permanente.

La teología argentina del pueblo

La teología del pueblo fue diferenciada ya en 1974 —por J. C. Scannone— de la vertiente de la teología de la liberación representada por Gustavo Gutiérrez y casi una década después fue presentada como una de las cuatro corrientes de esta teología latinoamericana, con el nombre de “teología desde la praxis de los pueblos”. Para explicar sus características, el filósofo argentino aludió a las mediaciones científicas usadas por cada una de las corrientes: quizás el punto central de diferencia con la teología de la liberación “desde la praxis histórica” esté dado en la comprensión de qué es el “pueblo”. Mientras que las corrientes “desde la praxis de grupos revolucionarios” y “desde la praxis histórica” entienden al pueblo, ante todo como “clase” o “clases oprimidas”, usando para ello los aportes del marxismo, esta

otra corriente concibe al pueblo, ante todo, desde una perspectiva histórico-cultural⁵⁴.

El concepto de “pueblo” —utilizado por la teología que lleva su nombre— se enraíza en la experiencia histórica del peronismo en el contexto argentino. Con respecto al par “pueblo-popular” y su comprensión, se trata de una de las diferencias fundamentales de la teología de Gera con otras vertientes de la teología latinoamericana. Su significado fue desarrollado por el autor en un texto programático titulado “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia” (1976), que se incluye como Texto V en esta edición⁵⁵. Una comprensión general de *pueblo* permite entenderlo como sujeto colectivo, en tanto pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común, lo cual lleva a pensar tres relaciones: las del pueblo-nación, pueblo-cultura y pueblo-sector —de una nación o grupo cultural—. El pueblo-nación conlleva un carácter político, pero también puede pensarse que la cultura de un pueblo concreta una decisión política; por eso pueblo-nación es un concepto cultural-político, con un *ethos* cultural o estilo de vida y una capacidad de organizarse. En relación con la noción de pueblo-sector —que admite una gran variabilidad— el teólogo argentino piensa que “pueblo” y “popular” califican a algunos sectores poniendo de manifiesto que la realidad de ser pueblo se manifiesta preferentemente en ellos y que ciertas características suyas, como la sencillez y la pobreza, son aptas para desarrollar una solidaridad y unidad que los hace pueblo.

¿Qué implicancias teológicas tiene el uso preferente del concepto de “pueblo” en la teología que lleva su nombre? ¿Puede entenderse esta opción como un atenuante de la “opción por los pobres”? Para responder estos interrogantes, se hace necesario ver cómo entiende la teología del pueblo

el concepto de “pobre” y cuál es la relación de este con el pueblo. Al respecto, solo es posible dar una aclaración básica en esta introducción:

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 pobres⁵⁶.

La visión expresada en este texto de 1979, en coherencia con su visión ya esbozada en su escrito de 1962, muestra la preocupación de no reducir la realidad y el concepto del “pobre” a la dimensión socioeconómica y de poner el énfasis en otro aspecto. No se pretende negar la dimensión real de la pobreza, pero se quiere destacar positivamente el aspecto moral y religioso del pobre, su cualidad de sujeto creyente. Además, se considera al pobre en relación con el pueblo, más

concretamente, en su capacidad de pertenecer a él, como sujeto político. ¿Qué es lo que está detrás de estas afirmaciones? La preferencia del concepto de “pueblo”, avivada por los movimientos históricos argentinos y por su uso eclesiológico por parte del Concilio Vaticano II, se entiende en parte como una alternativa al concepto de “clase”, que aparecía muy ligado al de “pobre” y “oprimido” en los años de Medellín. La opción por los pobres resulta indiscutible, pero las categorías conceptuales para hablar de ellos admitieron variantes y matices; algo semejante, con respecto al tema de los pobres, sucedió también durante las sesiones conciliares y en este marco puede comprenderse mejor el acento de Gera⁵⁷. El talante propio de su pensamiento, en tensión hacia la unidad, también explica que buscara comprender al sujeto histórico como colectivo o pueblo, en el cual pudieran integrarse los pobres y otros grupos sociales como en un todo.

De modo que en cuanto a la relación pueblo-pobres, se puede decir que la opción por el concepto pueblo no es excluyente de la realidad de los pobres; antes, al contrario, se piensa en los pobres como corazón del pueblo y se prefiere el plural “pueblos pobres” al hablar de América Latina: “llamamos pueblo a la multitud de los pobres”⁵⁸. Cabe subrayar una vez más que este uso del concepto pueblo-pobres representa algo más que una situación material y esto se aprecia precisamente en el elemento religioso que acompaña a los pobres de nuestros pueblos: “La religiosidad popular es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo; los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo”⁵⁹. De este modo, la opción por el pueblo pobre designa una opción por su liberación, pero ante todo una opción por su religión: frente a una “cultura ilustrada”, de cuño secularista, que representa una amenaza

para la situación religiosa de América Latina, la teología del pueblo se destaca por su insistencia en la “cultura popular latinoamericana” y su religiosidad.

Evangelización de los pueblos en sus culturas

A Lucio Gera se lo reconoce como el gran inspirador, recolector y redactor de los números de Puebla dedicados a evangelización de la cultura (DP 385-443)⁶⁰. Dos ámbitos abonaron su reflexión desde el inmediato posconcilio: ante todo, su docencia en el área de eclesiología en la Facultad de Teología y, además, su participación en el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del Celam a lo largo de más de una década. Su visión de Iglesia se inspira en el Vaticano II y surge de una lectura de *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*; ella podría resumirse en el concepto de Pueblo de Dios, no solo en cuanto énfasis en el laicado, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos⁶¹. A partir de estas líneas reflexivas no es difícil comprender que Gera, principal iniciador de la teología argentina del pueblo y activo representante del Celam en el Sínodo de 1974 sobre evangelización, elaborara una propuesta pastoral en términos de evangelización de los pueblos en sus culturas:

Dada la perspectiva pastoral que anima todas las reflexiones de Gera —aun las más teóricas— y dada la comprensión del pueblo a partir de la cultura —según la relectura antropológica de GS 53—, dicha relación Pueblo de Dios-pueblos es planteada por él como *evangelización* —Iglesia— *de los pueblos en sus culturas*⁶².

Así se destaca, una vez más, la dependencia fontal de la teología del pueblo con respecto a las perspectivas abiertas por *Gaudium et spes*; a la luz de los debates y desarrollos en torno a Puebla, también se insiste en la opción de la evangelización de manera inclusiva con respecto a la liberación: un momento intrínseco de esa evangelización está constituido por la *liberación* histórica —no solo del pecado sino también de sus consecuencias sociales y estructurales—, aunque aquella no se reduzca a esta. Scannone considera que la comprensión que tiene Gera de la interrelación entre evangelización-cultura-liberación incide en sus reflexiones eclesiológicas sobre la misión y, por ello, también sobre la identidad de la Iglesia. Algunos teólogos de la liberación han creído ver en la propuesta de Puebla de la evangelización de la cultura una forma de evasión del compromiso histórico planteado en Medellín. Sin embargo, desde un punto de vista eclesiológico —más allá de las corrientes teológicas que podrían entrar en pugna por sus diferentes acentos—, la III Conferencia, y el aporte argentino en ella, intentan expresar de una forma más madura que en Medellín una teología de la misión evangelizadora. Algo semejante —en cuanto a una evolución positiva en el magisterio de América Latina— han reconocido teólogos como José Comblin y Clodovis Boff, con respecto a los avances de la Conferencia de Aparecida.

Junto con las categorías de pueblo, cultura y pobre, en el pensamiento de Gera tiene especial relevancia la de “religiosidad popular” en diálogo con Paul Tillich —aunque con un enfoque distinto—: la religión se entiende como lo central de una cultura, ya que esta se estructura alrededor de la pregunta por el sentido de la vida, la convivencia y la muerte. Esta religiosidad popular ha de ser discernida a la luz de la fe revelada, pero sin oponer a ambas; corresponde

a la pastoral eclesial la tarea de orientar, fortalecer y purificar la religión del pueblo⁶³. En Puebla, la visión sobre la religiosidad se hace más positiva —menos secularista— y a ello ha colaborado también el teólogo argentino como perito, en particular al destacar el “potencial evangelizador” de la religiosidad de los pobres: ellos no son solamente destinatarios del anuncio del Evangelio, sino también un sujeto activo en la permanente reevangelización de la misma Iglesia.

Vigencias teológico-pastorales y retos para estos tiempos

La elaboración colectiva de las líneas pastorales para la evangelización

La historia de la génesis de la teología argentina del pueblo muestra algunos caminos que, junto a los aportes de otras iglesias locales, pueden señalar experiencias fecundas para la reforma y la renovación de la Iglesia. Entre ellos, quisiera destacar sobre todo dos, que son la práctica del diálogo entre todos los sectores del Pueblo de Dios para la maduración de los lineamientos de la pastoral eclesial, tal como se ha ensayado por ejemplo en el período de la Coepal o en períodos posteriores, y la mutua colaboración entre obispos y teólogos al servicio de la evangelización y la promoción humana, como se puede observar en el caso argentino y latinoamericano. El anuncio del Evangelio nos exige crecer como Iglesia en la experiencia creyente de ser un pueblo al servicio de una vida plenamente digna para todos y todas, especialmente para los pueblos crucificados y las personas que viven la pobreza y la exclusión de mil maneras. Pienso que un desafío de nuestro tiempo está en la necesidad de

profundizar la participación más activa del laicado y la vida consagrada en el discernimiento pastoral de la Iglesia.

La impronta de la pastoral popular como factor dinamizador de la evangelización

Muchas de las experiencias pastorales más dinámicas y originales del catolicismo argentino remiten a la inspiración de Rafael Tello —uno de los peritos de la Coepal—: inserción de la vida religiosa en medios populares, peregrinación juvenil a Luján, retiros para vagos, galpones, vigiliás de Pentecostés, cooperativas y organizaciones populares, grupos sacerdotales —curas villeros, cofradía de la Virgen— son solo algunas de ellas⁶⁴. Otro tanto podría decirse del aporte de L. Gera en otras iniciativas y de quienes continuaron, desarrollaron y recrearon sus líneas de pensamiento⁶⁵. Esto quiere decir que la teología del pueblo ha impregnado la pastoral de la Iglesia particular y que sus aportes siguen siendo actuales. Quizás han faltado instancias locales de evaluación y discernimiento común, para examinarlo todo y potenciar lo bueno; también hay que admitir que las ocasiones de reflexión teológica sobre la pastoral —en particular la popular— son poco frecuentes y se dan sobre todo en el ámbito del clero. En el ámbito del magisterio, las semillas han sido plantadas en Puebla, fueron regadas en Aparecida y ahora parecen estar floreciendo en *Evangelii gaudium*; las vinculaciones entre R. Tello, V. M. Fernández y el papa Francisco se revelan estrechas en lo que se refiere a la religiosidad popular y su potencial teológico para la evangelización⁶⁶: “Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126).

El criterio del pueblo en el discernimiento de los signos de los tiempos

Una teología de los signos de estos tiempos latinoamericanos necesita revisar y profundizar sus fundamentos de forma permanente, para servir con mayor eficacia a su cometido histórico: “Hablar de la situación presente a la luz de la fe, desde la Palabra de Dios, desde aquello que nos ha sido revelado en Cristo”⁶⁷. La teología argentina del pueblo, inspirándose en Medellín, ha propuesto el camino de la pastoral popular como modo de acercamiento al pueblo y su cultura para discernir e interpretar teológicamente los signos de los tiempos. Uno de los aportes de L. Gera está en haber explicitado que esta noción requiere una *actitud pastoral*, de apertura a la realidad histórica, que no fuera ni puramente doctrinal ni solamente empírica⁶⁸. La pregunta teológica podría formularse así: ¿Cómo hablar del tiempo presente desde la comprensión que tienen los pueblos de sus luchas y aspiraciones? ¿Cómo discernir la salvación cristiana desde la experiencia religiosa y política de los pobres de los pueblos valorándolos como sujetos activos? Me animo a proponer que la teología del pueblo puede tener alta vigencia en esta búsqueda teológica e incluso puede desafiarla desde su fuerte talante pastoral.

La unidad entre teología, espiritualidad y pastoral

Mientras escribía esta introducción, estuve de visita en la población La Victoria con don Antonio Bentué; fue el pasado 4 de diciembre de 2014, con ocasión de una conmemoración del martirio de André Jarlán; quedé sorprendida al conocer que el curso dado por don Antonio a los pobladores

se llamaba “teología para el pueblo”. Esto me recordó enseguida a don Lucio, de quien J. Allende Luco describió que supo pensar “abarriándose”, haciéndose uno más en los barrios y espacios que habitaba⁶⁹. A mí me gusta entender su existencia teológica “desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos”⁷⁰, porque creo que él vivió una espiritualidad popular de comunión y supo enterañarse con los más humildes para compartir con ellos el evangelio de la vida. L. Gera comprendió que la disociación entre teología y espiritualidad es tan nociva como la que se da entre teología y pastoral; su contribución a la teología del pueblo y a la Iglesia argentina y latinoamericana de su tiempo quiso mostrar caminos de totalidad, arraigándose siempre más en el misterio de la encarnación. Su teología nos enseña que la espiritualidad no sobra en el profetismo y que la entrega a la búsqueda de la verdad no puede prescindir del contacto pastoral. La unidad entre teología, espiritualidad y pastoral sigue siendo una tarea para pensar y practicar, completando en cada uno de nosotros lo que le falta a la reforma⁷¹.

VIRGINIA R. AZCUY

Notas:

- ¹ Cf. G. T. Farrell, “Lucio Gera y la recepción pastoral del Concilio Vaticano II en la Argentina”, en R. Ferrara – C. M. Galli (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires 1997, 107-120, 107.
- ² Cf. V. R. Azcuy, “Una biografía teológica de Lucio Gera”, en V. R. Azcuy – C. M. Galli – M. González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires 2006, 23-57, 24. En adelante, *Escritos Teológico-Pastorales 1*.
- ³ La Comisión Episcopal para la Pastoral (Coepal), cuyo funcionamiento tuvo lugar entre 1966 y 1973, estuvo presidida por varios obispos identificados con la nueva línea conciliar, quienes convocaron a un grupo de peritos teólogos —entre quienes estaba Gera—, pastoralistas y estudiosos de otras disciplinas.
- ⁴ El Documento de San Miguel de la Conferencia Episcopal Argentina se propuso releer los Documentos Finales de Medellín y recibió los aportes de la Coepal, sobre todo en el capítulo VI de Pastoral Popular.
- ⁵ Cf. L. Gera, “Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera” [1957], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 103-112.
- ⁶ Cf. V. R. Azcuy, “La teología y la Iglesia en Argentina. Entrevista a Lucio Gera” [Buenos Aires, 12 de marzo de 1999], *Teología* 116 (2015) 157-187. (En el texto, Entrevista Azcuy 1999).
- ⁷ Cf. F. Boasso, “Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 175-179, 175s.
- ⁸ Cf. V. R. Azcuy – C. M. Galli – M. González (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 1*; V. R. Azcuy – J. C. Caamaño – C. M. Galli (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires 2007. (En el texto, *Escritos Teológico-Pastorales 2*).
- ⁹ La metáfora utilizada por Lucio Gera se refiere al Documento de San Miguel. Cf. L. Gera, “San Miguel, una promesa escondida” [1990], en *Escritos Teológico-Pastorales 2*, 271-295. (En el texto, Entrevista Campana 1990).
- ¹⁰ Entrevista Campana 1990, 288.
- ¹¹ Entrevista Campana 1990, 288.
- ¹² L. Gera, “Sobre el misterio del pobre” [1962], en *Escritos Teológico-Pastorales I de Lucio Gera 1*, 121-167.

- ¹³ Cf. L. Gera, “Concilio Ecu­mé­ni­co Va­ti­ca­no II”, en V. R. Azcuy (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Buenos Aires 2000, 303-319, 303.
- ¹⁴ Cf. Declaración pastoral del Episcopado Argentino, “La Iglesia en el período postconciliar”, *Criterio* 1501 (1966) 417-421. (En el texto, Declaración CEA 1966).
- ¹⁵ Declaración CEA 1966, III, e. La Coepal (1966-1973) estuvo presidida por varios obispos renovadores.
- ¹⁶ Enrique Angelleli (1923-1976). Asesor de la JOC cordobesa desde 1952, participó en tres períodos del Concilio Vaticano II y, en 1976, fue víctima de un atentado automovilístico que le costó la vida, por su compromiso pastoral.
- ¹⁷ Justino O’Farrell era quien hacía de conexión entre la Coepal y Cátedras Nacionales de Sociología, de las cuales fue fundador y animador. Cf. S. Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio de Padua - Buenos Aires 1992, 73-96.
- ¹⁸ Rafael Tello fue presbítero de la Arquidiócesis de Buenos Aires y se retiró del ministerio público en 1979, a causa de algunas tensiones institucionales vinculadas a iniciativas pastorales de renovación.
- ¹⁹ Comisión Episcopal Especial del Plan de Pastoral, “Plan Nacional de Pastoral. Introducción”, *Criterio* 1535 (1967) 790-792, 790.
- ²⁰ L. Renard, “Los inicios de la pastoral de conjunto en el noroeste argentino”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 207-218, 213.
- ²¹ M. Moyano, “A veinte años de Medellín”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 460-467, 465.
- ²² Nota Editorial, “La renovación pastoral”, *Criterio* 1535 (1967) 787-789, 789.
- ²³ J. P. Martín, “Gera, Lucio [Entrevista 1989]”, en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Buenos Aires 2013, 131.128. (En el texto, se cita como Entrevista Martín 1989).
- ²⁴ L. Gera, “Reflexión” [1970], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 579-603, 579 y 599.
- ²⁵ Cf. J. C. Scannone, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, *Mensaje* 631 (2014) 14-21, 14.
- ²⁶ Mensaje. “II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín”. Cf. Introducción 4-5; Conclusiones 1,2.
- ²⁷ Entrevista Campana 1990, 283-284. Se incluye como Texto VII en esta edición.

- ²⁸ Entrevista Campana 1990, 285-286.
- ²⁹ Cf. L. Gera – G. Rodríguez-Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina” [1970], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 501-565, 514 ss.
- ³⁰ Con este título, el MSTM publica la reflexión de un seminario de 1974 sobre el “pueblo”. Cf. Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo —Capital Federal—, *El pueblo, ¿dónde está?*, Buenos Aires 1976.
- ³¹ F. Boasso, “¿Qué es la pastoral popular?”, en Seladoc, *Religiosidad Popular*, Salamanca 1976, 89-117, 91-92.
- ³² F. Boasso, “¿Qué es la pastoral popular?”, 92.
- ³³ Cf. L. Gera, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” [1974], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 605-659, 608 ss.
- ³⁴ En la segunda generación se incluyen a J. C. Scannone, G. Farrell y P. Sudar; en la tercera generación a C. M. Galli, S. Politi, G. Fernández Beret, M. Trejo, V. R. Azcuy y V. M. Fernández; en las siguientes se puede mencionar a J. C. Caamaño, O. Albado, C. Bacher Martínez, E. Cuda y E. Bianchi.
- ³⁵ J. C. Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, en *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976 (1974) 63-95, 66.
- ³⁶ L. Gera, “La Iglesia ante la situación de dependencia” [1974], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 661-716.
- ³⁷ J. C. Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 70-71.
- ³⁸ L. Gera, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, 673.
- ³⁹ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1988, 317; K. Lehmann, “Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación”, en Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*, Madrid 1978, 42.
- ⁴⁰ Entre las primeras críticas, cf. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975, 207-232.
- ⁴¹ Cf. V. M. Fernández, “Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello”, en V. R. Azcuy (coord.), *Semillas del siglo XX*, 187-205, 187; Fundación Saracho (en colaboración), *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires 2013, 9.
- ⁴² Cf. Celam, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, 279.
- ⁴³ L. Gera, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, 716.
- ⁴⁴ J. C. Scannone, “Teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, en *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid - Buenos Aires 1987, 21-80, 61, 58.

- ⁴⁵ Cf. J. C. Scannone, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 11-13.
- ⁴⁶ Cf. Mons. E. F. Pironio, *En el espíritu de Medellín. Escritos Pastorales Marplatenses II*, Buenos Aires 1976, 45 ss.
- ⁴⁷ L. Gera, “Puebla, un acontecimiento” [1979], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 815-816, 815.
- ⁴⁸ L. Gera, “Evangelización y promoción humana” [1992], en *Escritos Teológico-Pastorales 2*, 297-364, 302s.
- ⁴⁹ Cf. M. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba 2005, 12 (nota 3).
- ⁵⁰ M. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, 64.
- ⁵¹ Cf. F. Boasso, “Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II”, 177.
- ⁵² J. O’Farrell, *América Latina: ¿Cuáles son tus problemas?*, Buenos Aires 1976, 17.
- ⁵³ Cf. V. R. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la Segunda Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150, 137.
- ⁵⁴ Cf. J. C. Scannone, “Teología de la liberación. Características, corrientes, etapas”, 62-63.
- ⁵⁵ Cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia” [1976], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 717-744.
- ⁵⁶ L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 730-731. Esta visión se encuentra presente desde los primeros textos escritos del autor: L. Gera, “Hay lágrimas en las cosas” [1957], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 113-119.
- ⁵⁷ Cf. V. R. Azcuy, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, en V. R. Azcuy – C. Schickendantz – E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile 2013, 89-126.
- ⁵⁸ Cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 726 ss.
- ⁵⁹ Cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 731.
- ⁶⁰ J. Allende Luco, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 142-147, 144.
- ⁶¹ Cf. C. M. Galli, “El Pueblo de Dios encarnado en la cultura del pueblo. Un aspecto de la eclesiología de L. Gera”, *Sedoi* 125 (1994) 50-60.

- ⁶² J. C. Scannone, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, 133.
- ⁶³ Cf. L. Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 739 ss.
- ⁶⁴ Cf. M. González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, 84.
- ⁶⁵ Cf. J. C. Caamaño, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 101-115; C. Bacher Martínez – J. C. Caamaño, “Cultura y espiritualidad popular en la trama de la Asociación *Madres del Dolor*”, en V. R. Azcuy (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de espiritualidad en Buenos Aires*, Buenos Aires 2014, 157-184.
- ⁶⁶ Cf. V. M. Fernández, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodari*, Buenos Aires 2014, 73-84.
- ⁶⁷ E. Silva, “Introducción”, en V. R. Azcuy – C. Schickendantz – E. Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos*, 11-17, 11.
- ⁶⁸ Cf. L. Gera, “La Iglesia y el mundo”, 311-318; V. R. Azcuy, “La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos”, *Teología y Vida* LV (2014) 329-350, 341 ss.
- ⁶⁹ Cf. J. Alliende Luco, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, 146-147.
- ⁷⁰ V. R. Azcuy, “Desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos”, *Nuevo Mundo* 55 (1998) 17-24; “Anunciar el Evangelio desde el corazón de la Iglesia. Meditación en diálogo con Lucio Gera y Teresa de Lisieux”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 166-194.
- ⁷¹ Cf. V. R. Azcuy, “Evangelización con Espíritu (EG 261). La unidad de la teología, la espiritualidad y la pastoral al servicio del anuncio del Evangelio”, *Teología* 114 (2014) 73-93.