

## Lucio Gera, un teólogo de Medellín

### RESUMEN

Como parte de una generación argentina pionera, Lucio Gera fue uno de los protagonistas de la recepción del Concilio Vaticano II en América Latina, de manera especial en las Conferencias Generales del Episcopado en Medellín y en Puebla. En este artículo, se intenta una presentación de conjunto sobre su aporte enfatizando su relación con Medellín. La exposición gira en torno a los siguientes temas: primero, los principales antecedentes en torno al Concilio Vaticano II; segundo, los Documentos Finales de Medellín y de San Miguel desde la perspectiva de la Pastoral Popular; tercero, las categorías fundamentales de la teología argentina del pueblo; cuarto, a modo de reflexión final, la figura de Lucio Gera como *teólogo de Medellín* y algunas perspectivas de actualización para una teología del pueblo.

*Palabras clave:* Lucio Gera; Medellín; San Miguel; teología del pueblo; pueblo; signos de los tiempos.

## Lucio Gera, a Theologian from Medellín

### ABSTRACT

As part of an Argentine pioneering generation, Lucio Gera was one of the main protagonists of the reception of the Second Vatican Council in Latin America, specially at the General Bishops' Conferences at Medellín and Puebla. This article intends to offer an overview of his contribution emphasizing his relationship with Medellín. The exposition displays the following topics: First, the historical background around Second Vatican Council; second, the Final Documents of Medellín and San Miguel considered from the perspective of People Pastoral; third, the foundational categories of Argentine theology of people; forth, as a final reflection, Lucio Gera's rol as *theologian of Medellín* and some perspectives to update the theological legacy of theology of people.

*Key Words:* Lucio Gera; Medellín; San Miguel; Theology of People, Signs of the Times.

Italiano de origen y argentino por elección, antes que el iniciador de una corriente teológica latinoamericana, Lucio Gera fue un teólogo “pionero” en muchos sentidos.<sup>1</sup> Conocido en general como el principal exponente de la teología del pueblo, puede considerarse como uno de los protagonistas intelectuales que se esforzó para que la Iglesia en la Argentina realizara el proceso de renovación conciliar.<sup>2</sup> Su reconocimiento como “maestro en teología”, recibido a su muerte por parte del entonces Arzobispo de Buenos Aires Cardenal Jorge M. Bergoglio, representa un gesto que apunta precisamente a su teología en relación con el Concilio Vaticano II en el país y la región. El suyo fue sin duda un aporte generacional, que tuvo un lugar decisivo en la Iglesia argentina desde el inmediato posconcilio y cuyo influjo se extendió en la Iglesia de América Latina, sobre todo en las Conferencias Generales del Episcopado en Medellín y Puebla.<sup>3</sup>

En este artículo, se presentan sus aportes dando primacía a su figura teológica como *teólogo de Medellín*, por ser este un aspecto fundante y menos estudiado hasta el momento.<sup>4</sup> Esta perspectiva consti-

1. Nacido en Pasiano en 1924, en la región italiana del Véneto. Fue ordenado sacerdote en 1947; realizó estudios teológicos en Roma y Alemania, obteniendo su doctorado en 1956. Desde 1957, integra el grupo de sacerdotes del clero secular que reemplazó a los jesuitas en la enseñanza de la Facultad de Teología de Villa Devoto, en Buenos Aires, en la cual fue decano en tres períodos. Fue Perito en la Comisión Episcopal de Pastoral de la CEA, de las Conferencias de Medellín y Puebla y Miembro del Equipo de Reflexión Teológico Pastoral del CELAM. Falleció el 7 de agosto de 2012, en la Fiesta de San Cayetano. 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, Ágape Libros, 2006, 23-57, 24. En adelante, *Escritos Teológico-Pastorales 1*.

2. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017, 41-56; 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, Paulinas, 1997, 107-120, 107. En adelante, *Presente y futuro de la teología en Argentina*.

3. Los textos del autor se citan según 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, Ágape Libros, 2007 (en adelante, *Escritos Teológico-Pastorales 2*). Una selección específica sobre teología argentina del pueblo puede verse en: L. GERA, *Teología argentina del pueblo. Edición de Virginia R. Azcuy*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

4. Se lo consideró, entre otros nombres, “teólogo del pueblo y desde el pueblo”, “teólogo

tuye un punto de vista sin duda privilegiado en el marco de la celebración de los 50 años de esta conferencia, que fuera decisiva en el caminar de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La exposición se concentra en tres momentos y una reflexión final: primero, los principales antecedentes locales en torno al Concilio Vaticano II y su inmediata recepción en Argentina; segundo, los Documentos Finales de Medellín y de San Miguel desde el tema de la Pastoral Popular; tercero, las categorías fundamentales de la teología argentina del pueblo; cuarto, su figura en relación con Medellín y algunas perspectivas de actualización para este tiempo.

## 1. Antecedentes pre-conciliares y del inmediato posconcilio

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.<sup>5</sup> 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 con su “emergencia de lo popular” percibida por los representantes de la visión teológico-pastoral naciente. El vínculo estrecho sostenido por Gera y otros de su generación con la JOC, que hizo surgir una *teología que brota de la pastoral*, revela hasta qué punto el eje pastoral gravitó en la recepción del Vaticano II.

### 1.1 La situación previa al Vaticano II y el aporte de la Juventud Obrera Católica

En la Iglesia argentina pre-conciliar, se destacó una preocupa-

latinoamericano del Concilio Vaticano II” y “teólogo de la religión del cristianismo católico popular”. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo*, 41; C. M. GALLI, “Lucio Gera, buen pastor y maestro en teología”, en: L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*. V. R. Azcuy; J. C. Caamaño; C. M. Galli (eds.), Buenos Aires, Ágape Libros, 2015, 15-43, 29.39.

5. Cf. S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio de Padua-Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1992; M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005; V. R. AZCUY, “Génesis y fundamentos de la teología argentina del pueblo”, en: L. GERA, *Teología argentina del pueblo*, 9-49, 13ss.

ción por dar respuesta al laicismo hasta prácticamente el Congreso Eucarístico Internacional de 1934, el cual puso de manifiesto su decadencia cultural. Según Gerardo Farrell, la desaparición del laicismo en la cultura argentina se debió principalmente a las migraciones internas que, a partir de la década del treinta, hicieron presente un componente mestizo marcado por un fuerte catolicismo popular. La inquietud de la Iglesia local por reformar la pastoral a partir de esta situación se mostró de forma emblemática en un Concilio Plenario del Episcopado Argentino realizado en 1953 en Buenos Aires, pero el conflicto con el gobierno peronista de 1954-1955 y la novedad del Vaticano II pronto dejaron desactualizados los resultados de aquella asamblea.<sup>6</sup> La necesidad de una reforma permaneció en la conciencia eclesial, sobre todo de los sacerdotes, quienes comenzaron a reunirse en encuentros pastorales frecuentes. La vanguardia estuvo liderada especialmente por los asesores jocistas, aunque también se realizaron reuniones en algunas diócesis del país como Santa Fe, Mercedes, Paraná y San Isidro.<sup>7</sup> El órgano de comunicación de las problemáticas estudiadas en estos encuentros sacerdotales fue la revista *Notas de Pastoral Jocista*, aunque también cabe ser destacada la *Revista de Teología* de La Plata fundada por Enrique Rau, uno de los sacerdotes más destacados de la JOC.<sup>8</sup> El testimonio de Gera, habiendo participado entre los asesores de la JOC y con aportes a la revista jocista, puntualiza algunos detalles:

“La inquietud por la teología y por la pastoral empieza antes [del Concilio], muy rudimentariamente, muy a lo casero, como los monaguillos que critican al cura. Así es como uno puede ver hoy, a distancia, algunas de las cosas de la revista *Notas de Pastoral Jocista*. No se trataba de críticas a la Iglesia institución, sino de interrogantes que nacían de la praxis pastoral común. Lo curioso es que *Notas de Pastoral Jocista* estaba hecha por un grupo de asesores de la Juventud Obrera Católica (JOC), no por profesores de teología. Éste es el

6. 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*, 107-120; texto reproducido parcialmente en G. FARRELL, “El contexto histórico-eclesial. La Iglesia Argentina anterior al Concilio Vaticano II”, en: *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 61-68, 62ss.

7. El movimiento de la JOC influyó mucho en el sindicalismo argentino, no en lo político sino en darle una mentalidad cristiana, no marxista. Cf. J. C. RUTA, “Aportes de la Iglesia Platense a la Iglesia argentina”, *Revista Teología del Seminario de La Plata* 33 (1997) 43. Citado en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 79.

8. Su reconocimiento por parte del fundador de la JOC, José Cardijn, está expresado por Juan Carlos Ruta en su memoria de aquellos años. Cf. J. C. RUTA, “Aportes de la Iglesia Platense a la Iglesia Argentina”, 43. Citado en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 78.

ámbito desde donde surgían los interrogantes; nace este fenómeno: la teología que brota de la pastoral”.<sup>9</sup>

Las preocupaciones pastorales del clero entre 1955 y 1958 giraban en torno a la identidad del catolicismo argentino, considerando el trauma dejado por los representantes políticos y sociales de un sector mayoritario de la población. Se puso en boga el análisis sociológico y una evaluación de la religiosidad popular desde una mirada científica que negaba su especificidad católica. En la lectura hecha por Gera, se planteaba la debilidad del catolicismo en relación con su capacidad para organizarse y responder a los desafíos pastorales de los sectores populares.<sup>10</sup> Otra preocupación preconiliar de la Iglesia argentina era su ausencia entre la masa obrera: “el abismo casi infranqueable entre ella [la Iglesia] y lo que se llama «las masas obreras», digámoslo con sinceridad, el pueblo, sobre todo el pueblo humilde que sufre y trabaja (...) No podemos negar que el hecho social más importante del siglo es la ascensión de la clase obrera organizada, su creciente gravitación sobre los destinos del mundo. La Iglesia no puede estar ausente”.<sup>11</sup> Según Gera, los instrumentos pastorales que podían concurrir en el medio social –personas, instituciones y acciones– se encontraban *prácticamente ausentes de los sectores obreros*, por lo cual se planteaba la tarea de analizar el papel de la dirigencia, clero y laicado.<sup>12</sup> El perfil sacerdotal requería ser renovado conforme a la tarea evangelizadora, mediante un testimonio de vida austero y un mayor contacto con las personas: se hacía necesario ponerse del lado de los sectores humildes. En cuanto al laicado, también era visto con inquietud puesto que predominaba la identificación de la Iglesia con el clero, lo cual fue entendido por el autor como una amenaza con respecto a la catolicidad.<sup>13</sup> G. Farrell lo comentó así: “aislarse del laico es aislarse de este mundo, que es, a su vez, aislarse de los destinatarios de la evangelización”.<sup>14</sup>

9. Cf. V. R. AZCUY, “La Iglesia y la Teología en Argentina. Entrevista a Lucio Gera” [1999], *Teología* 116 (2015) 157-187, 159s.

10. G. FARRELL, “El contexto histórico-eclesial”, 65.

11. E. RAU, “Textos de” [Voces argentinas. Período 1956-1962], en *Escritos Teológico-Pastorales* 1, 71-74, 73.

12. Cf. L. GERA, “Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera”, *Notas de Pastoral Jocista* marzo-abril (1957) 23-34, 30; reproducido en *Escritos Teológico-Pastorales* 1, 103-112.

13. Cf. L. GERA, “Reflexión sobre clero y laicado”, *Notas de Pastoral Jocista* sept.-oct. (1956) 25-33, 25s. El texto fue reproducido en L. GERA, *Meditaciones sacerdotales*, 49-58.

14. G. FARRELL, “El contexto histórico-eclesial”, 68.

## 1.2 El impacto del Concilio Vaticano II y la Comisión Episcopal para la Pastoral

Al hablar sobre el Vaticano II L. Gera relató que: “el Concilio es lo que determina prácticamente el nacimiento y el surgimiento de la teología en toda América Latina, no solo en Argentina; eso es indudable”.<sup>15</sup> En él, la teología argentina encontró un cauce de reflexión en él; el teólogo señaló que este fue uno de los acontecimientos históricos que más lo marcaron en su vida.<sup>16</sup> También fueron cauces reflexivos la experiencia histórica del país y la condición socio-cultural de quienes confluyeron en esta búsqueda teológica colectiva, que en el caso de Gera estuvo vinculada a la experiencia inmigratoria como cuestión de identidad y pobreza.<sup>17</sup>

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. Se plantearon 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 diálogo.<sup>18</sup> En orden a una pastoral de conjunto, se reconoció la necesidad de “estudiar a fondo la realidad argentina” y se estableció “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”.<sup>19</sup> Así quedaba conformada la COEPAL, en la perspectiva de *Gaudium et spes*, augurando un horizonte de *aggiornamento*.<sup>20</sup> Ella estaba integrada por obispos, teólogos y religiosas/os: en su primera Mesa Directiva, se encontraban Manuel Marengo, Vicente

15. V. R. AZCUY, “La Iglesia y la Teología en Argentina”, 159.

16. Cf. L. GERA, “Concilio Ecueménico Vaticano II”, *Proyecto* 36 (2000) 303-319, 303.

17. En esta línea, caben mencionarse las preocupaciones del pre-concilio y la búsqueda de renovación eclesial. Cf. L. GERA, “Sobre el misterio del pobre” [1962], en *Escritos Teológico-Pastorales* 1, 121-167.

18. Cf. DECLARACIÓN PASTORAL DEL EPISCOPADO ARGENTINO, “La Iglesia en el período postconciliar”, *Criterio* 1501 (1966) 417-421.

19. DECLARACIÓN PASTORAL DEL EPISCOPADO ARGENTINO, “La Iglesia en el período postconciliar”, III, e.

20. La trayectoria de la Comisión Episcopal para la Pastoral (COEPAL) puede caracterizarse con razón como una *experiencia fundadora*. Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, 12 (nota 3).

Zaspe y Enrique Angelelli,<sup>21</sup> entre los obispos; el equipo de teólogos, sociólogos y pastoralistas más destacado y estable estuvo integrado por L. Gera, J. O'Farrell,<sup>22</sup> G. Farrell, A. Sily, F. Boasso, R. Tello,<sup>23</sup> 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 su singular talante como teólogo. Fue caracterizado por su pensamiento de integración y de 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 el discernimiento episcopal nacional y regional.

La primera tarea que recibieron los peritos 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 el plan. Un segundo elemento que privilegiaron se relaciona con el intento de conjugar la reflexión acerca de la Iglesia como misterio y como realidad empírica-sociológica. Y, en tercer lugar, dieron prioridad a cada uno de los miembros del Pueblo de Dios.<sup>24</sup>

Para la puesta en marcha del proceso, los miembros de la COEPAL aportaron a una construcción comunitaria, en la cual participaron algunas superiores religiosas. La renovación para la vida religiosa femenina 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 adapta-

21. Enrique Angelelli (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 por su compromiso pastoral.

22. 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*, 73-96.

23. 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.

24. Cf. COMISIÓN EPISCOPAL ESPECIAL DEL PLAN DE PASTORAL, “Plan Nacional de Pastoral. Introducción”, *Criterio* 1535 (1967) 790-792, 790.

ción”.<sup>25</sup> Pero el esfuerzo realizado mereció el reconocimiento “a la audacia, el coraje de congregaciones religiosas y en primer lugar femininas, que en nuestro país y en toda América Latina fueron a insertarse entre los pobres”,<sup>26</sup> como expresó Margarita Moyano.

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 a seguir en concreto, como se refleja con elocuencia en una Nota Editorial de la revista *Criterio* que habla de “expectativa”.<sup>27</sup> La jerarquía de la Iglesia argentina en la transición hacia el Concilio reunía a una parte significativa que añoraba a Pío XII y a una minoría de obispos y sobre todo clero joven, que aspiraban a la renovación.<sup>28</sup>

### 1.3. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*

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, en el año 1967 los sacerdotes argentinos formaron el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Fue la expresión más acabada de la corriente de protesta social en la Iglesia argentina de aquellos años y reunió a un 10% del clero argentino para liderar la renovación conciliar preferentemente desde el ámbito sociopolítico. No se trató tanto de un “movimiento” organizado, como de 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 éste existían diversas tendencias ideológicas y eclesiológicas a nivel nacional que llevarían a una ruptura

25. L. RENARD, “Los inicios de la pastoral de conjunto en el noroeste argentino”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 207-218, 213.

26. M. MOYANO, “A veinte años de Medellín”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 460-467, 465.

27. NOTA EDITORIAL, “La renovación pastoral”, *Criterio* 1535 (1967) 787-789, 789.

28. Cf. F. BOASSO, “Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II”, en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 175-179, 175s.



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. En la entrevista realizada por Juan Pablo Martín a L. Gera en 1989, quedó clara la triple función que este desempeñaba en el MSTM: “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–. El teólogo reconoció que las tres opciones eran correctas y expresaban acompañamiento.<sup>29</sup>

Un momento de particular solidaridad del teólogo argentino con el movimiento de sacerdotes se dio en circunstancias institucionales críticas durante agosto de 1970, cuando él 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.<sup>30</sup>

Esta experiencia de un grupo significativo del clero argentino, en un contexto en ebullición, marcó ciertamente un cierto perfil de la Iglesia local. Con el retorno de la democracia en el país en 1983, se planteó la cuestión de si retomar o no con el MSTM y Gera fue de la opinión que era mejor dar libertad a las nuevas generaciones, dando entre sus argumentos el de la necesidad de impulsar y dar lugar a un mayor protagonismo público de los laicos.<sup>31</sup> 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 del Equipo de Sacerdotes para las Villas de Emergencia de Buenos Aires, que contó con el respaldo de J. M. Ber-

29. J. P. MARTÍN, “Gera, Lucio [Entrevista 1989]”, en *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013, 131.128.

30. Cf. L. GERA, “Reflexión” [1970], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 579-603.

31. Cf. V. R. AZCUY, “La Iglesia y la Teología en Argentina”, 175, párrafos 58-59.

goglio, quien siendo arzobispo de la ciudad impulsó la creación de la Vicaría para las Villas de Buenos Aires en el año 2009.

## 2. La Pastoral Popular en los Documentos de Medellín y San Miguel

Una revisión de las reuniones y los documentos preparatorios a la realización de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, muestra cómo apenas unos meses antes de la reunión se asumía el método pastoral de *Gaudium et spes* y la lectura de los signos de los tiempos.<sup>32</sup> En la Introducción a los Documentos Finales de Medellín, se habló del discernimiento del plan salvífico de Dios para América Latina 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 universal”.<sup>33</sup> La presencia de Gera en la reunión preparatoria que definió el método de Medellín y su colaboración en calidad de perito en la redacción de la Introducción a Medellín manifiestan hasta qué punto la mente del teólogo se encontraba imbuida del nuevo camino que asumía la Iglesia latinoamericana.

### 2.1 La Conferencia de Medellín y el Documento de Pastoral Popular

Los documentos finales de Medellín fueron agrupados en dos partes correspondientes a promoción humana y promoción de la fe, evidenciando una especie de disociación en la misión de la Iglesia. Todavía no se contaba con un modo adecuado, integrado, de pensar la tarea eclesial y se reproducía un dualismo en la organización de la acción eclesial, separándose el ámbito social y el ámbito de la fe.<sup>34</sup> Bajo

32. Cf. V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150, 137.

33. II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, Buenos Aires, Paulinas, 1981, Mensaje [3]. En adelante, se cita con la sigla Med.

34. Cf. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, en: *Escritos Teológico-Pastorales* 2, 297-364, 306ss.

el título “Pastoral popular”, se presentaba el Documento VI como el primero en la parte dedicada a la promoción de la fe. La religiosidad popular fue considerada entre los grupos necesitados de evangelización. Conforme al método jocista asumido por la conferencia, se proponía una descripción de la situación, unos principios teológicos y algunas orientaciones pastorales. En el momento del *ver*, se partía de la diversidad de creencias y prácticas cristianas, se planteaba la importancia del factor social y la necesidad de valorar la religiosidad popular desde la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados, se admitía la influencia y el límite de una evangelización previa (Med.VI, 1.4).<sup>35</sup> La caracterización alternaba entre aportes y debilidades: “se advierte (...) una enorme reserva de virtudes auténticamente cristianas, especialmente en orden a la caridad, aun cuando muestre deficiencias en su conducta moral. Su participación en la vida cultural oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa” (VI, 2). Como parte del *ver*, también se detalló agudamente el desafío eclesial percibido: “esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos seres humanos que se expresan con ese tipo de religiosidad” (VI, 3). ¿La Iglesia debe estar para quienes poseen una “fe madura” o para todos los bautizados, aunque la fe de algunos grupos sea deficiente e inmadura?<sup>36</sup> En el momento del *juzgar*, apareció con claridad la opción asumida: se valoraron las semillas de verdad contenidas en esta religiosidad para cultivar la fe y se afirmó que la Iglesia no se conformaba con “conservar la fe del pueblo en sus niveles inferiores, débiles y amenazados”, sino que asumía las tareas de re-evangelización, re-conversión y educación del pueblo en la fe (VI, 5 y 8). El momento del *actuar* dejó traslucir una orientación correctiva: “que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica” (VI, 12).

35. Se hablaba de una “pastoral de conservación, basada en una sacramentalización” (Med. VI, 1).

36. La noción de madurez se aplica al itinerario religioso y/o espiritual para indicar el grado de crecimiento o desarrollo que posee la experiencia de fe. Cf. R. ZAVALLONI, “Madurez espiritual”, en: S. DE FIORES; T. GOFFI; A. GUERRA (dirs.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1991, 1123-1138.

En conjunto, se introdujeron afirmaciones positivas sobre la religiosidad popular, pero también se consignaron otras descalificadoras: el balanceo entre la crítica y el valor positivo hizo difícil llegar a una síntesis.<sup>37</sup> En la lectura hecha por L. Gera, las teologías de esos tiempos influyeron: “el clima secularizador vigente en la época de Medellín, reforzado por algunas corrientes particulares de teología y por la más general tendencia desacralizadora de la teología y la pastoral de entonces, había dejado caer una fuerte sospecha crítica sobre la práctica de una religiosidad popular que algunos consideraban mero enmascaramiento ilusorio de una falta de fe auténtica”.<sup>38</sup>

En tiempos de Medellín, se hizo una opción por la justicia en respuesta a la situación de pobreza y en solidaridad con los pobres,<sup>39</sup> pero se manifestaba reticencia con respecto a la vivencia de la religiosidad popular o la religión vivida por los pobres al punto que se planteaba la necesidad de una re-evangelización que corrigiera esta religiosidad. La teología argentina del pueblo entendió su contribución en este horizonte específico: “entre las particulares experiencias histórico-culturales características de América Latina [esta teología] destaca la que se origina en la preponderante y persistente situación negativa de la pobreza. No meramente negativa, sin embargo, pues en el interior mismo de esta negatividad, se mantiene y desarrolla el positivo aporte cultural y evangélico de los pobres en América Latina”.<sup>40</sup> La opción por los pobres, presente germinalmente en el documento XIV de Medellín, llegó a entenderse con el tiempo –al menos en la visión de la teología del pueblo– en relación con la forma en que los pobres de los pueblos viven la fe y la religión, sin descuidarse la atención espiritual de los pobres.

37. Se dice que las expresiones de religiosidad popular “tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelen un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino” y, al mismo tiempo, que “estas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbucesos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone” (cf. Med. VI, 4).

38. L. GERA, “Evangelización y promoción humana”, 307-308. Entre los exponentes de la teología secular, el autor identifica a Robinson y H. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, (London 1965/Barcelona 1973) entre los más leídos; también reconoce el influjo regional de Bonhöffer y de Barth.

39. Cf. V. R. AZCUY, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Teología* 110 (2013) 111-138.

40. L. GERA, “Presentación”, en: S. POLITI, *Teología del pueblo*, 9.

## 2.2 El documento Pastoral Popular en San Miguel y primeras síntesis de COEPAL

La plasmación del Documento de San Miguel se comprende como el resultado de una Iglesia argentina que quería aplicar el Concilio Vaticano II y de su decisión de traducir al país “el pequeño Concilio de Medellín”, como lo llamó Jorge Cardenal Mejía.<sup>41</sup> La idea de este documento surgió a fines de 1968, cuando la COEPAL recibió un pedido de ayuda de la Conferencia Episcopal Argentina para el capítulo VI sobre Pastoral Popular, en el cual trabajó en el verano de 1969. En la Asamblea de abril de ese año, los obispos hicieron un valioso intento de adaptar al país las Conclusiones de Medellín, aunque hay coincidencia en observar que la redacción de los documentos fue despareja a causa del trabajo en distintas comisiones y la falta de tiempo para ensamblar mejor el conjunto. La colaboración de la COEPAL se expresó sobre todo en el documento Pastoral Popular, cuya importancia resultó innegable tanto por su inspiración como por el malestar que suscitó. Según L. Gera, este documento se presentaba como el de mayor trascendencia entre los documentos, base de coherencia para el resto y formulación original de la pastoral popular en el reconocimiento de todos los bautizados en la Iglesia.<sup>42</sup> Se retomaba, así, el desafío planteado por Medellín en el documento también intitulado Pastoral popular: *la Iglesia se encuentra ante el desafío de reconocer su vocación universal o convertirse en secta* (Med. VI, 3). El documento homónimo de San Miguel, asumiendo y profundizando lo tematizado en Medellín –en gran medida porque ya lo venía reflexionando desde la COEPAL–, representa la ocasión eclesial que hizo posible el florecimiento de algo muy típico de la teología del pueblo: la opción pastoral no comienza en la Iglesia desde aquellos que son cultivados y formados en la fe, sino desde quienes no tienen formación, los pequeños, quienes necesitan ir hacia una madurez en la fe. El planteo de este tema supuso, en los movidos años setenta, una nueva perspectiva para pensar la pastoral eclesial que estuvo marcada por la dimensión religiosa y, más precisamente, por la cuestión de la religiosidad popular. No se trató de una alternativa, sino de una óptica complementaria: “la

41. J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín (I-II)”, *Criterio* 41 (1968) 651-653; 686-689.

42. Cf. L. GERA, “San Miguel, una promesa escondida” [1990], en *Escritos Teológico-Pastorales* 2, 271-295.

Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y sus intereses” (SM VI, 4). De esta forma, la COEPAL asumió el discernimiento de los signos de los tiempos en el capítulo VI sobre Pastoral Popular.<sup>43</sup>

Como fruto de la reflexión de la COEPAL, luego de su desarticulación en 1973, se realizaron algunas síntesis escritas. El MSTM publicó la reflexión de un seminario de 1974 sobre el tema del pueblo.<sup>44</sup> Ese mismo año, Fernando Boasso puso por escrito el resultado de otro seminario, en el cual vinculaba la teología del pueblo con los signos de los tiempos y con una acción pastoral desde su discernimiento.<sup>45</sup> La pastoral eclesial trataba de discernir *dónde transita la acción salvadora de Dios* en la historia de los seres humanos y de los pueblos, cuál es el designio de Dios que inscribe su *salvación en la historia*.<sup>46</sup> Lo que se expresaba con la fórmula “pastoral popular” era la relación Iglesia-pueblo: “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”.<sup>47</sup> Porque, la misión de la Iglesia en orden a la salvación no apunta solo a los individuos, sino que es también una misión dirigida a todos 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 entendida como “pastoral popular”.<sup>48</sup>

La recepción del Concilio en América Latina y Argentina a fines de la década del sesenta siguió el impulso pastoral planteado en *Gaudium et spes* y se esforzó por asumir el contexto histórico-social

43. 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.

44. Cf. MOVIMIENTO DE SACERDOTES PARA EL TERCER MUNDO –Capital Federal–, *El pueblo, ¿dónde está?*, Buenos Aires 1976; J. P. MARTÍN, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010 (1992); “Gera, Lucio [Entrevista 1989]”, 116-136.

45. F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires 1974.

46. F. BOASSO, “¿Qué es la pastoral popular?”, en SELADOC, *Religiosidad Popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, 89-117, 91-92.

47. F. BOASSO, “¿Qué es la pastoral popular?”, 92.

48. Cf. L. GERA, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” [1974], en *Escritos Teológico-Pastorales* 1, 605-659, 608ss.

entonces vigente. La COEPAL impulsó ese movimiento pastoral asumiendo la emergencia de lo popular, Medellín afianzó el método ver-juzgar-obrar y San Miguel, con el aporte de Gera, Tello y otros peritos, explicitó una “opción por el proyecto el pueblo” –como lo formuló Sebastián Politi– poniendo en marcha la “pastoral popular”.<sup>49</sup> Junto a la “preferencia por los pobres” del Documento XIV de Medellín, el Documento de San Miguel introducía la prioridad del pueblo y sus pobres como sujeto privilegiado en la Iglesia y su acción pastoral.

### 3. La teología argentina del pueblo

Juan Carlos Scannone propuso a la teología argentina del pueblo como una vertiente de la teología de la liberación, haciéndose eco de Gustavo Gutiérrez, quien la consideró como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”.<sup>50</sup> El nombre de “teología argentina del pueblo” le fue dado a esta corriente por parte de Juan Luis Segundo al criticarla; en cambio, Sebastián Politi utilizó la misma fórmula para propugnarla. Otro nombre que recibió esta posición como crítica fue la de “teología populista” por parte de Roberto Oliveros.<sup>51</sup> En esta sección, se explica esta teología en relación con la teología de la liberación y de la secularización, a la vez que se presenta la centralidad de la categoría “pueblo” en esta teología.

#### 3.1 ¿Una vertiente de la teología de la liberación?

En el año 1974, el Sínodo sobre Evangelización introdujo una nueva clave de reflexión, que continuó mediante *Evangelii nuntiandi* en 1975 y en la posterior preparación y realización de la III Conferencia de Puebla, en la cual Gera participó como experto. Se comenzó a pensar más el tema de la dependencia y se inició un contrapunto con

49. S. POLITI, *Teología del pueblo*, 336-337.

50. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1988, 317. De forma semejante lo hizo K. Lehmann, quien la entendió como “una forma independiente y muy valiosa de la teología de la liberación”. K. LEHMANN, “Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación”, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología de la liberación*, Madrid, BAC, 1978, 42.

51. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo*, 25-26.

algunos aspectos de la teología de la liberación. En esos años, J. C. Scannone caracterizó las semejanzas y diferencias entre la teología de la liberación y la teología del pueblo sin oponerlas y habló de dos líneas-fuerza de la teología latinoamericana:

“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. Gera”.<sup>52</sup>

Ese mismo año, Gera publicó “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (1974) y dialogó de forma crítica con la teología de la liberación y sus presupuestos, particularmente en relación con el lenguaje sobre “salvación” utilizado por esta visión teológica.<sup>53</sup> Ciertamente, la diferencia de la mirada argentina se relacionó con la experiencia histórica peculiar del pueblo argentino y la valoración del significado de los movimientos nacionales y populares latinoamericanos en el proceso de liberación. Un elemento decisivo en la configuración de estas dos líneas teológicas fue el uso de las mediaciones para leer la praxis: para la teología de la liberación, fueron las ciencias sociales y para la teología del pueblo, en cambio, la historia.<sup>54</sup>

En el artículo citado, el teólogo mostraba 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. Valiéndose de la polaridad conceptual pueblo-imperio, el autor planteaba que los pueblos descubren su conciencia antagónica, que no lo es sólo de dependencia y dominación, sino al mismo tiempo de aspiración de liberación y lucha. Proponía una visión superadora de la dialéctica y valorativa del sujeto histórico: “configurada su conciencia de

52. J. C. SCANNONE, “Teología, cultura popular y discernimiento”, en *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976 (1974), 63-95, 66.

53. Cf. L. GERA, “La Iglesia ante la situación de dependencia” [1974], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 661-716.

54. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 70-71.



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 liberación”.<sup>55</sup>

Ahora bien, dadas las diferencias entre ambas líneas, ¿puede decirse que la teología del pueblo sea una corriente de la teología de la liberación? Así lo propuso Scannone y otros, 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 y el Caribe 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 sólo algunas. En cuanto a la posibilidad de hablar de teologías de la liberación “en plural”, distinguiendo corrientes 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. Quizás habría que reconocer que hubo diversas corrientes, aunque no todas puedan adscribirse a la teología de la liberación aun cuando ella haya tenido un lugar dominante en América Latina y el Caribe.

### 3.2 *Recepción crítica de la teología de la secularización*

En respuesta a la teología de la secularización, en especial la proveniente de EE.UU. y del ámbito anglosajón, la posición de Gera junto a otros referentes de la COEPAL como Rafael Tello,<sup>56</sup> fue revalorizar la cultura con su entraña religiosa. El autor no vaciló –en nombre de una visión argentina– en sostener el rechazo de las tesis secularistas sobre incompatibilidad radical entre la fe y la religión.<sup>57</sup> Se trata-

55. L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, 673.

56. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, “Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello”, *Proyecto 36* (2000) 187-205, 187.

57. Cf. CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1977, 279. Como exponente de tales tesis, Gera menciona a Karl Barth y enuncia el desafío de ver cómo lo religioso está implantado en lo secular. V. R. AZCUY, “La Iglesia y la Teología en Argentina”, 169.

ba 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 que había heredado el teólogo 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” (1974), Gera expuso, de manera lúcida y precisa, tanto los aportes de la visión sacralizadora como los de la visión secularizadora, proponiendo superar las alternativas secularidad-sacralidad, fe-religión, como tarea teológica principal. Los elementos que merecen rescatarse de la concepción sacralista, más allá de la desmesura de sus afirmaciones, son la validez de la religión como punto de inserción de la fe, la percepción de la historia como realizada a través de la vivencia de valores y la expresión testimonial y carismática. De la teología de la secularización, más allá de la parcialización de sus proclamas, puede recuperarse la trascendencia de la fe sobre la religión, la traducción de la fe a una ética de la liberación y la necesidad de aceptación del carisma por parte de la institución eclesial.<sup>58</sup>

Si bien la visión sacralizadora exageraba su valoración de lo institucional y corría el riesgo de relegar el Pueblo de Dios y el *sensus fidei*, ella también contribuyó por su parte a enfatizar la encarnación de la fe en la religión y en esto podía ser aprovechada. En esta línea, Scannone explicitó un posible límite de algunos autores de la teología de la liberación desde la praxis histórica por continuar aspectos de la teología de la secularización y comprender de forma insuficiente lo específicamente cristiano de la praxis y su valor religioso.<sup>59</sup> Ante la influencia de la teología de la secularización en América Latina, los representantes de la teología del pueblo percibían que en ambas visiones, sacral y secular, lo que se devaluaba era la mediación de la cultura, el proyecto político del pueblo y por eso sus aportes se orientaron en este sentido. Una clave fundamental de esta teología fue el discernimiento de *por dónde* pasa históricamente la salvación, cuyo lugar hermenéutico fue la cultura popular, el pueblo concreta-

58. Cf. L. GERA, “La Iglesia frente a la situación de dependencia”, 716.

59. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, en *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid-Buenos, Cristiandad, 1987, 21-80, 61, 58.

do en su cultura popular y comprendido por los intérpretes en quienes él se reconoce.<sup>60</sup>

El auge que fue teniendo el planteo de la liberación hizo posiblemente que, con motivo del Sínodo sobre Evangelización de 1974 y la posterior exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, surgiera una cierta puja de intereses o acentos entre evangelización y liberación. Esta tensión puede entreverse en la opinión expresada por Gera al concluir Puebla: “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 interna”.<sup>61</sup>

Este mismo punto de vista fue desarrollado por el autor en una relectura retrospectiva que comenta la ampliación de significados y los campos de aplicación del concepto de *evangelización*: “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”.<sup>62</sup> Según él, en el magisterio pastoral latinoamericano se fue imponiendo un planteo en clave de evangelización porque en él se responden los problemas vigentes en América Latina: la evangelización ha sido puesta en relación con la situación específicamente creyente y también con la realidad secular del continente. En definitiva, parece constatable que la comprensión de la teología argentina del pueblo y sus características está relacionada con las orientaciones de los documentos magisteriales episcopales latinoamericanos y con las corrientes teológicas emergentes y vigentes en el contexto de América Latina y el Caribe.

### 3.3 *Las principales categorías: pueblo, religión del pueblo e Iglesia*

Teniendo en cuenta el contexto histórico argentino que dio ori-

60. Cf. J. C. SCANNONE, “Teología, cultura popular y discernimiento”, 11-13.

61. L. GERA, “Puebla, un acontecimiento” [1979], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 815-816, 815.

62. L. GERA, “Evangelización y promoción humana” [1992], en *Escritos Teológico-Pastorales 2*, 297-364, 302s.

gen a la inquietud teológica acerca del pueblo,<sup>63</sup> un esclarecimiento acerca de la teología del pueblo requiere presentar sus categorías centrales. La elaboración teológica recibió un aporte fundante de Justino O'Farrell, vinculado a las Cátedras Nacionales de Sociología, que se enriqueció por medio de un pensar colectivo y un diálogo con los distintos sectores del Pueblo de Dios. Para el autor, el concepto "pueblo/pueblos" representa una entidad concreta, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero. En él se ha de considerar 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»"; así, la liberación se entiende como tendencia a superar la condición de esclavitud, como paso a una forma de justicia y paz.<sup>64</sup>

A partir de esta visión, pensar la fe llevó a una reubicación cultural, existencial, creyente e intelectual de los teólogos. Como señaló O'Farrell, los pueblos latinoamericanos desde sus orígenes estuvieron empeñados en un proceso de transformación y el desafío estuvo en captar las manifestaciones del caminar de los pueblos en su voluntad de afirmarse como sujetos plenos y libres. De esta forma, los peritos entendieron la responsabilidad de aplicar el Concilio; también fue ésta la tarea afrontada por la Conferencia de Medellín, haciendo un esfuerzo profético por leer los signos de aquellos tiempos para impulsar una renovación eclesial y pastoral.

Con respecto al par "pueblo-popular" y su comprensión, se trata de una de las diferencias principales de la teología del pueblo con otras vertientes de la teología latinoamericana.<sup>65</sup> Su significado fue desarrollado por L. Gera en un texto programático titulado "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia".<sup>66</sup> Una comprensión general de pueblo per-

63. Cf. F. BOASSO, "Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II", 177.

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

65. Ya en 1974 la teología del pueblo fue distinguida de la teología de la liberación 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". Cf. J. C. SCANNONE, "Teología de la liberación. Características, corrientes, etapas", 62-63.

66. Cf. L. GERA, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia" [1976], en *Escritos Teológico-Pastorales 1*, 717-744.

mite describirlo como sujeto colectivo, pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común, lo cual lleva a pensar tres relaciones: pueblo-nación, pueblo-cultura y pueblo-sector. 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. Sobre la noción de pueblo-sector o sectores populares –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 una unidad que los constituye como pueblo.

Las relaciones pueblo-nación y pueblo-sector son fundamentales para la comprensión teológica de pueblo; en cierto modo, se trata de la relación pueblo-pobres, la articulación entre universalidad y particularidad. La realidad de los pobres y la pobreza fue un tema emergente ya con anterioridad al Concilio Vaticano II y durante su celebración. Para Gera, el pobre está asociado a una condición social, económica, también de falta de poder; en sentido teológico, se trata de una condición moral caracterizada por la apertura humilde a Dios, en la línea de *Evangelii nuntiandi* 48. La experiencia del no poder lleva al pobre a la necesidad de otros seres humanos y otorga un sentido de pueblo.<sup>67</sup>

Si se admite que la conceptualización sobre los pobres y la pobreza está en el centro de la teología de la liberación, la vertiente argentina se caracteriza por pensar la realidad de los pobres dentro de la visión más amplia de pueblo: si para la teología de la liberación el *analogatum princeps* de la pobreza es el pobre socio-económico, para la teología del pueblo éste es Cristo hecho pobre (cf. 2Cor 8,9) y, por tanto, el pobre es comprendido desde el misterio de Cristo: “mucho antes que una realidad sociológica, económica o ideológica, el pobre es una *realidad teológica*, profundamente arraigada en la

67. Cf. 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.

fidelidad al Evangelio de Cristo y en la tradición viva de la catolicidad de la Iglesia”.<sup>68</sup>

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”.<sup>69</sup> 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”.<sup>70</sup> 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 argentina del pueblo se destaca por su insistencia en la “cultura popular latinoamericana” y su religiosidad.

Lucio Gera fue reconocido como el gran inspirador, recolector y redactor de los números de Puebla dedicados a evangelización de la cultura (DP 385-443).<sup>71</sup> Dos ámbitos abonaron su reflexión desde el inmediato posconcilio: su docencia en el área de eclesiología en la Facultad de Teología y 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* en relación; ella podría resumirse en el concepto de Pueblo de Dios, no sólo en cuando énfasis en el laicado, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los

68. 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, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 89-126, 106ss; CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 1990, N° 32.

69. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 726s.

70. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 731.

71. Cf. J. ALLIENDE LUCO, “En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante”, en *Presente y futuro de la teología en Argentina*, 142-147, 144.

pueblos.<sup>72</sup> A partir de estas líneas reflexivas no es difícil comprender que el teólogo argentino, principal iniciador de la teología 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 del autor –aun las más teóricas– y dada la comprensión del pueblo a partir de la cultura –según la ya relectura antropológica de GS 53–, dicha relación Pueblo de Dios-pueblos es planteada por él como *evangelización –Iglesia– de los pueblos en sus culturas*”.<sup>73</sup>

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 sólo del pecado sino también de sus consecuencias sociales y estructurales–, aunque aquélla no se reduzca a ésta. 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 madurada el planteo de Medellín sobre 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 realizados en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida.

Junto con las categorías de pueblo, cultura y pobre, en el pensa-

72. 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.

73. J. C. SCANNONE, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, 133.

miento de Gera tuvo especial relevancia la de “religiosidad popular” en diálogo con Paul Tillich –aunque con un enfoque distinto–: la religión se entendió como lo central de una cultura, ya que ésta 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 oponerse a ambas; corresponde a la pastoral eclesial la tarea de orientar, fortalecer y purificar la religión del pueblo.<sup>74</sup> En Puebla, la visión sobre la religiosidad se hizo más positiva –menos secularista– y en ello colaboró también como perito el teólogo argentino, sobre todo 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.

### Actualidad de un teólogo y una teología de Medellín

La teología del pueblo ha impregnado la pastoral de la Iglesia particular y sus aportes siguen siendo actuales.<sup>75</sup> 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 Medellín y profundizadas en Puebla, fueron regadas en Santo Domingo y Aparecida y, últimamente, parecen estar floreciendo en *Evangelii gaudium*. Las vinculaciones entre L. Gera, su generación y el papa Francisco son estrechas en lo que se refiere a la religiosidad popular y su potencial teológico para la evangelización.<sup>76</sup> Este aspecto puede resumirse muy bien en una idea muy típica presentada por Francisco en su magisterio: “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).

74. Cf. L. GERA, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, 739ss.

75. Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, 84; J. C. CAAMAÑO, “Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana”, *Teología* 103 (2010) 101-115.

76. Cf. V. M. FERNÁNDEZ, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodarí*, Buenos Aires, San Pablo, 2014, 73-84.



Cuando el Cardenal Jorge M. Bergoglio sj fue elegido como papa Francisco, uno de los curas villeros se reconoció a sí mismo y a sus compañeros como hijo de la teología del pueblo y sostuvo –en alusión a la pastoral impulsada por él en las villas– que en la Argentina los dos referentes teológicos que los formaron fueron L. Gera y R. Tello.<sup>77</sup> La actualidad de Lucio Gera y de la teología argentina del pueblo podrían explicarse entonces en relación con el magisterio de la Iglesia universal del papa Francisco, como lo muestra la obra de J. C. Scannone antes mencionada. Sin embargo, este artículo ha querido privilegiar el acontecimiento de la Conferencia de Medellín como momento de valoración y recuperación del pensamiento teológico del autor, por lo cual en este punto se considera su figura en la perspectiva del *pequeño Concilio de Medellín*. Considero que con frecuencia se ha pensado, algo ligeramente, que la teología de la liberación tuvo más expresión en Medellín, mientras que la teología de la pastoral popular encontró más cabida en el Documento de Puebla; pienso que esta lectura en cierto sentido dialéctica y polarizada, empobrece una lectura plural y complejizada de la recepción teológico-pastoral del Vaticano II. En este sentido, la recuperación del aporte geriano ligada a Medellín puede ayudar a una memoria más integradora del surgimiento de la teología latinoamericana.

La reunión del CELAM realizada en junio de 1968 tuvo como finalidad redactar el Documento de Base (DB) para la Conferencia de Medellín. Los coordinadores de esta reunión fueron Eduardo Pironio, Gustavo Gutiérrez, Renato Poblete, Lucio Gera y Pierre Bigo. A ellos puede atribuirse, al menos en gran medida, el doble resultado de recoger las observaciones que habían enviado las Conferencias Episcopales y el logro de una mayor cualidad teológica.<sup>78</sup> Esta nueva cualidad en teología puede entenderse, sin duda, en relación con las cuatro orientaciones decisivas que se fijaron en esta reunión: adopción del método pastoral de *Gaudium et spes* 4; incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia”; apreciación de la injusticia como indignación ética; pastoral en respuesta a los signos de los tiempos.<sup>79</sup> Una valoración hecha desde hoy permite afirmar que, dos meses antes de Medellín, el

77. Cf. J. C. SCANNONE, “El papa Francisco y la teología del pueblo”, *Mensaje* 631 (2014) 14-21, 14.

78. Cf. S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Molino, 2007, 400.

79. Cf. *Boletín del CELAM* 2,10 (1968) 12-13.

CELAM y un grupo de peritos ya tenían claro lo que posteriormente sería entendido por José Óscar Beozzo como *el secreto de Medellín*, es decir, su método.<sup>80</sup> Este secreto metodológico “está en la base de las prácticas eclesiales populares, las cuales en América Latina, en torno a la Conferencia de Medellín, desembocaron en la opción por los pobres, en las comunidades eclesiales de base, en la lectura popular de la Biblia, en la pastoral social, en la militancia ciudadana y en la propia teología de la liberación”.<sup>81</sup> Agenor Brighenti (Brasil), uno de los actuales teólogos de referencia en la región, no vacila en afirmar que el método ver-juzgar-obrar representa no sólo una pedagogía en contexto, sino sobre todo “una forma de ser Iglesia”.<sup>82</sup>

Vista desde esta perspectiva, la visión teológica de Lucio Gera – como parte integrante de la primera generación de teología argentina del pueblo–, está relacionada con este método pastoral. Con antecedentes históricos y teológicos propios e inspirándose en Medellín, esta corriente propuso el camino de la pastoral popular como modo de acercamiento al pueblo y su cultura para discernir e interpretar teológicamente los signos de estos 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, ni puramente doctrinal ni solamente empírica.<sup>83</sup> 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? En la entrevista realizada por Oscar Campana al teólogo argentino, él explica 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”.<sup>84</sup> Frente a esta tarea se entiende que la teología argentina del pueblo haya recurrido, como mediación fundamental, al estudio de la

80. Cf. C. SCHICKENDANTZ, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58/4 (2017) 421-445.

81. A. BRIGHENTI, “Método ver-juzgar-agir”, en: JO O D. PASOS; WAGNER LOPES SANCHEZ (coord.), *Dicionário do Concílio Vaticano II*, S o Paulo, Paulus, 2015, 608-615, 608.

82. Cf. A. BRIGHENTI, “Método ver-juzgar-agir”, 608.

83. 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, 341ss.

84. L. GERA, “San Miguel, una promesa escondida” [1990], en *Escritos Teológico-Pastorales* 2, 271-295, 285s.

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 sólo en articulaciones estructuradas, en organizaciones, sino sobre todo en acontecimientos”; de lo que se trata, finalmente, en palabras del autor: “leer en él [el pueblo] los signos teológicos, como lugar teológico”.<sup>85</sup> Como señala Stephen Bevans citando al teólogo filipino Leonardo Mercado, “el pueblo es el mejor contextualizador” y por lo tanto el rol del teólogo es “funcionar como una partera del pueblo que quiere dar a luz una teología que está realmente enraizada en una cultura y en un momento de la historia”.<sup>86</sup> El autor señala también una dificultad: si bien la identidad cultural es el primer *locus* para una teología contextual, el romanticismo cultural se presenta como riesgo posible al intentar fijar la cultura, fosilizándola, mientras que ella es siempre dinámica. Teniendo en cuenta este potencial y este riesgo, una teología del pueblo o la cultura todavía tiene mucho para dar de sí, posiblemente dialogando más con otras formas de hacer teología y animándose a reformularse creativamente.

Me animo a proponer que la teología del pueblo puede tener alta vigencia en esta búsqueda teológica desde los acontecimientos populares, gracias a los desafíos que vienen de su talante pastoral. No se trata de querer responder de manera simplista o romántica a la pregunta “el pueblo, ¿dónde está?”, formulada de manera inicial y programática por esta teología; sino, como el mismo Gera reconoció en una entrevista realizada en 1999, de tratar de auscultar “aspectos” de la vida del pueblo o sujeto colectivo. Entre las formas de indagación teológica actual, sin duda vinculada a una teología de estos signos de los tiempos, se puede mencionar el uso de la investigación cualitativa para el relevamiento y la interpretación de estudios de caso que ayuden de una manera científica en la lectura del presente.<sup>87</sup> En aquella entrevista, el autor invitaba: “sería muy bueno escuchar cómo ora nuestra gente:

85. L. GERA, “San Miguel, una promesa escondida”, 285-286.

86. S. BEVANS, *Modelos de teología contextual. Edición revisada y aumentada*, Quito, Grupo Editorial Verbo Divino/Spiritus, 2004 (2002), 57.

87. Cf. V. R. AZCÚY, “La Iglesia y la Teología en Argentina”, 185; I. VASILACHIS DE GIALDINO, *La investigación cualitativa*, Madrid, Gedisa, 2012.

qué dice, qué pide; yo creo que hay que ir a cosas así, que a lo mejor son parciales; por ahí uno no puede hacer toda la búsqueda sobre el «donde está el pueblo»<sup>88</sup>. Todo está en redescubrir el secreto de Medellín y releer sus teólogos.

VIRGINIA R. AZCUY ·  
CENTRO TEOLÓGICO MANUEL LARRAÍN  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE  
Recibido 20.07.2018/Aprobado 15.08.2018

## Bibliografía

- V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”, *Teología* 107 (2012) 125-150.
- V. R. AZCUY, “La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II”, *Teología* 110 (2013) 111-138.
- V. R. AZCUY, “Génesis y fundamentos de la teología argentina del pueblo”, en: L. GERA, *Teología argentina del pueblo. Edición de Virginia R. Azcuy*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015, 9-49.
- 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, Ágape Libros, 2006.
- 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, Ágape Libros, 2007.

88. V. R. Azcuy, “La Iglesia y la Teología en Argentina”, 185.

· La autora es Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Docente en esa misma casa de Estudios. Es Investigadora del centro Teológico Manuel Larraín de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

- A. BRIGHENTI, “Método ver-julgar-agir”, en: JO O D. PASOS; WAGNER LOPES SANCHEZ (coord.), *Dicionário do Concílio Vaticano II*, São Paulo, Paulus, 2015, 608-615.
- V. M. FERNÁNDEZ, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodari*, Buenos Aires, San Pablo, 2014.
- 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.
- L. GERA, *Teología argentina del pueblo. Edición de Virginia R. Azcuay*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.
- M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005.
- J. P. MARTÍN, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires 2010 (1992).
- J. P. MARTÍN, *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2013.
- J. MEJÍA, “El pequeño Concilio de Medellín (I-II)”, *Criterio* 41 (1968) 651-653; 686-689.
- S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio de Padua-Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1992.
- J. C. SCANNONE, “Teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas”, en *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid-Buenos, Cristiandad, 1987, 21-80.
- J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.
- S. SCATENA, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)*, Bologna, Società Editrice Il Molino, 2007.
- C. SCHICKENDANTZ, “Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín”, *Teología y Vida* 58/4 (2017) 421-445.

