PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
FACULTAD DE TEOLOGÍA

LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO EN LUCIO GERA
LA IGLESIA SE CONSTITUYE COMO PUEBLO DE DIOS DESDE EL PUEBLO

por
MARÍA DEL PILAR ARÁNGUIZ SAAVEDRA

Tesis presentada a la Facultad de Teología
de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al grado académico de
Licenciado en Teología Dogmática.

Profesor guía: Fernando Berrios Medel

Julio 2022
Santiago, Chile

© 2022 María del Pilar Aránguiz Saavedra
Se autoriza la reproducción parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica que acredita al trabajo y a su autor.

AGRADECIMIENTOS

Gracias en primer lugar a mi familia por todo el apoyo y cariño recibido durante este tiempo. A ellos de manera especial esta memoria donde Dios se encarna en la historia y cultura de los pueblos para derramar su eterna misericordia y constituirnos Pueblo de Dios.

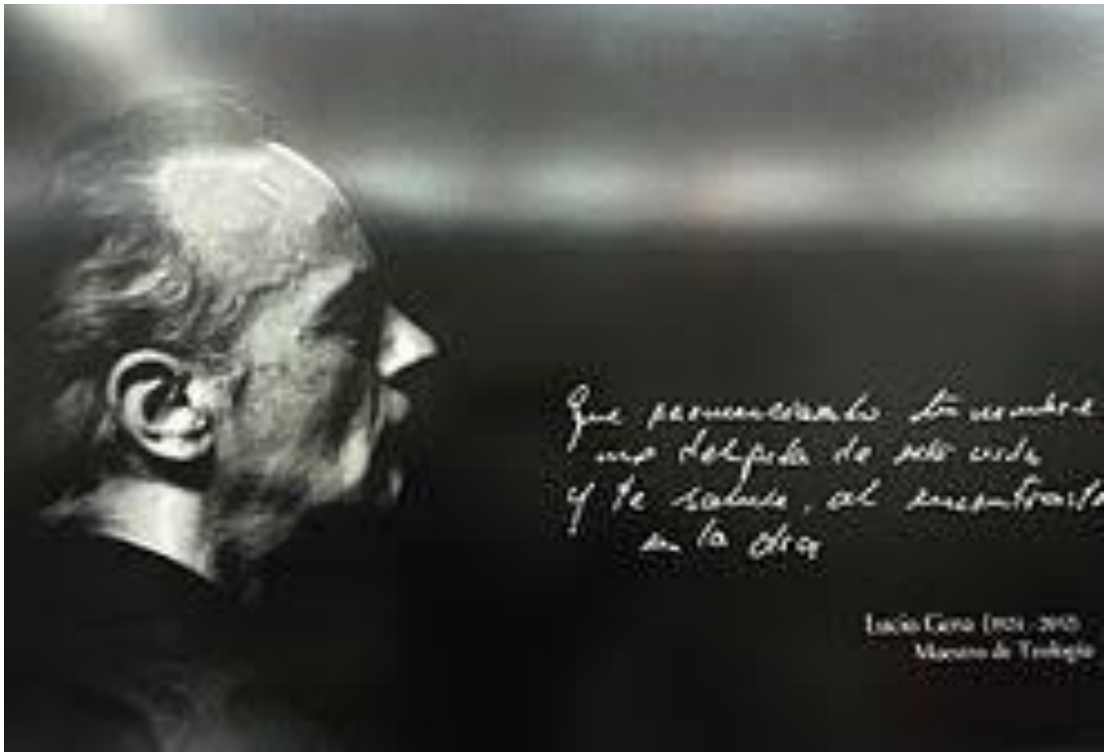
Gracias de manera especial a mi profesor guía, Fernando Berríos, que, con su santa paciencia, y quién en diálogo, me hizo pensar el mejor camino para investigar, analizar y expresar que la Iglesia, Pueblo de Dios, se constituye desde el pueblo.

Gracias a todos mis profesores de Magister, donde en cada Seminario desplegaron la vocación teológica para enseñar metodologías de estudios teológicos, y por sobre todo por ser testimonios de fe en nuestro Señor Jesucristo.

Gracias a Lucio Gera, gran sacerdote y teólogo. Desde sus escritos y pensamiento teológico, a pesar de la distancia en el tiempo, está más vigente que nunca con soluciones pastorales posibles para hacer de nuestra Iglesia verdadero Pueblo de Dios desde el pueblo.

Gracias a todos las teólogas y teólogos argentinos que me ayudaron a comprender la Teología del Pueblo para esta memoria en especial a: Virginia Azcuy, Juan Carlos Scanonne, Carlos María Galli, José Carlos Caamaño, por las entrevistas, mail, libros y consejos que me proporcionaron.

EPÍGRAFE



(16/01/1924-7/08/2012)

"Que pronunciado tu nombre me despida de esta vida y te salude, al encontrarte en la otra".

Lucio Gera

Cuadro en homenaje a Lucio Gera ubicado en el Aula Magna "Lucio Gera" de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina en Buenos Aires.

TABLA DE CONTENIDOS

RESUMEN……..... vii

INTRODUCCIÓN…… 1

a. Motivación, propósito y contenido del trabajo……... 1
b. Algunos datos biográficos de Lucio Gera ……....…… 4

CAPÍTULO I: La recepción del Concilio Vaticano II en Lucio Gera, y origen de la Teología del pueblo……. 8

1. Realidad política, social y eclesial de Argentina: antecedentes del Concilio Vaticano II…… 9
2. Antecedentes teológicos del Concilio Vaticano II……. 14
3. Relación entre los miembros de la Iglesia pre-Concilio Vaticano II: un llamado a la promoción del laico dentro de la Iglesia en Lucio Gera ……. 17
4. La recepción del Concilio Vaticano II en Argentina y el origen de la teología del pueblo……. 23
5. Recepción eclesiológica del Concilio Vaticano II en Lucio Gera: Misterio y Pueblo de Dios……. 34
6. Teología del pueblo, una teología latinoamericana……... 38

CAPÍTULO II: La noción de pueblo en la teología del pueblo según lucio Gera…….42

1. La Encarnación en lo popular como dimensión teológica eclesial……. 44
2. La Iglesia frente a la situación de dependencia……... 48

a) El pueblo como sujeto de liberación……. 53
b) La misión de la Iglesia es evangelizar……. 56
b.1) Teología secularizadora…… 58
b.2) Teología sacralizadora……. 58
b.3) Teología de la Liberación……. 59
3. Una pastoral liberadora……. 63
4. Noción de pueblo en la teología del pueblo……. 65
a) Pueblo-popular, noción de pueblo…… 67
b) Pueblo-nación-cultura…… 68
c) Sectores que conforman el pueblo…… 70
5. El pobre, rostro del pueblo……... 72
CAPÍTULO III: La acción pastoral del Pueblo de Dios en y desde el pueblo…… 75
1. Pueblo de Dios y los pueblos……..... 76
2. La evangelización y su finalidad: *Evangelii Nuntiandi*……..... 77
a) La evangelización de las culturas: la inculturación……..… 79
3. La piedad popular: un fundamento teológico de la Iglesia como Pueblo de Dios……. 80
a) Piedad popular (religiosidad popular)……. 84
4. Una acción pastoral renovada desde el Pueblo de Dios y los pueblos……... 93
CONCLUSIONES……. 96
BIBLIOGRAFÍA……. 108

I) RESUMEN

El objetivo de esta tesis de magíster es indagar los aportes de la teología del pueblo como un camino para fortalecer la fe y el sentido de pertenencia a la Iglesia de hoy, desde la reflexión sistemática teológica del sacerdote-teólogo argentino Lucio Gera, en un período específico que va desde 1940 a 1976. Se ha elegido este tiempo dado que, en este, se encuentran las primeras reflexiones que encauzan el origen de esta teología y que dan cuenta de sus nociones básicas con las que se conoce: Pueblo de Dios, pueblo, cultura, religión del pueblo, signos de los tiempos, que suelen utilizarse para sintetizar sus resultados.

El método que se usó fue la revisión de la compilación de textos de Gera desde un análisis histórico, político, social y teológico de este período, en diálogo con las voces argentinas y textos del magisterio, además con literatura secundaria que aportan a la comprensión de esta teología. Primero se hizo un análisis de los antecedentes del Concilio Vaticano II y su recepción teológica en Gera, y como este impactó a nuestro autor en la renovación eclesial y en su pensamiento. Segundo se realizó una sistematización de las nociones básicas que presenta Gera, por la importancia que tuvo como perito, en la Coepal, que da origen a la teología del pueblo, y Medellín 1976 en la semana de estudio sobre la religiosidad popular del Celam. Por último, se analiza la importancia teológica que le da Gera a la piedad popular como un proceso de inculturación del evangelio en los pueblos con sus culturas para pensar en la acción pastoral de la Iglesia.

Se ha concluido que Lucio Gera presenta una teología sistemática latinoamericana y netamente conciliar del Vaticano II, lo que permite que esta haga sentido a los pueblos con sus culturas. Además, en su reflexión de la relación Iglesia-mundo(Pueblo de Dios-pueblo) se presenta la dimensión teándrica de la Iglesia que lo fundamenta desde el misterio de la Encarnación. Además, para Gera el Pueblo de Dios es un estado eclesial en sí mismo, por lo tanto, concibe teológicamente al Pueblo de Dios sustancialmente unido entre sus miembros con distintas funciones, en virtud del bautismo. Por último, la gran

novedad de Gera es que su teología brota de la pastoral, la cual se realiza desde una lectura profunda de los signos de los tiempos. Piensa la relación fe-cultura como un binomio teológico por la dimensión encarnacionista, que permite la evangelización a los pueblos en sus culturas y al mismo tiempo estos pueblos son los que evangelizan, dado que la substancia de la cultura es lo religioso del ser humano, lo que permite pensar la acción pastoral de la Iglesia para el mundo de hoy, desde un catolicismo popular.

INTRODUCCIÓN

El Papa Francisco en su Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del año 2013, y en unión con sus antecesores, continua con la reflexión eclesial sobre la importancia y la urgencia de la evangelización en el mundo. El Papa hace este llamado de evangelizar nuestro mundo, y lo hace desde la perspectiva del Concilio Vaticano II, con una invitación a reconocer los cambios del mundo actual en sus aspectos históricos y culturales para una conversión misionera[1]. El Papa reconoce que con los cambios vertiginosos que el mundo vive ante la inmigración, la tecnología, la situación de pobreza de muchos, la economía que se encierra en elites y olvida a los desposeídos, los problemas éticos y morales que azotan la dinámica humana y el olvido de Dios por la autosuficiencia de la razón, hay que pensar cómo el Evangelio se hace presente en este mundo para dar sentido de esperanza y salvación desde su propio corazón, Jesucristo. Esto nos trae como reminiscencia la teología del pueblo en Lucio Gera, como una teología contextualizada en el mundo de hoy y que da una respuesta fundamental ante el diagnóstico social e histórico actual.

a. Motivación, propósito y contenido del trabajo

Al leer esta exhortación, llama la atención la comprensión de "pueblo" en el Papa Francisco: "Un pueblo con muchos rostros. Es el Pueblo de Dios que se encarna en los pueblos de la tierra, y que cada uno tiene su propia cultura".[2] ¿Qué significará esto: "un pueblo con muchos rostros"? ¿Por qué el Papa Francisco hace mención de que cada pueblo tiene su propia cultura? ¿Acaso la teología no considera a la cultura? Surge la inquietud por la relación fe y cultura. ¿Qué hay en esta relación que sea un aporte para el Pueblo de Dios hoy?

[1] CONFERENCIA EPISCOPAL CHILE. *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (Santiago de Chile, 2013), n° 30, en (*AAS* 105, 2013),1032 (Santiago: Ediciones Pastoral Universidad Católica de Chile, 2013), 27.
[2] EG 115 (*AAS* 105,2013), 1067.

Con todas estas interrogantes se fue a conversar con el teólogo y académico de la Facultad de Teología, Fernando Berrios M., y se expuso esta inquietud. Al escuchar dijo, "bien, entonces hay que investigar este tema en la teología del pueblo en Lucio Gera".

Es así, que los escritos de Lucio Gera, de acuerdo con el marco temporal elegido, 1940-1976, se transforman en fuentes fundamentales y centrales para esta investigación. Estos se encuentran disponibles en la compilación *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera,* Vol. 1, Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla, editada por los teólogos argentinos Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González y publicada en Buenos Aires el año 2006; y que se presentan según su análisis e investigación, en los capítulos respectivos de esta investigación, en la bibliografía final de este estudio. Nuestro autor fue parte del comité editorial de este volumen, y del segundo también: *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera, Vol. 2, De Puebla a nuestros días (1982-2007)* editada por los teólogos argentinos Virginia Azcuy, Juan Carlos Caamaño y Carlos María Galli y publicada en Buenos Aires el año 2007, ambos editados por la Editorial Ágape.

Es importante establecer que Lucio Gera conformó el comité editorial de este volumen, junto a Azcuy, Galli y Gonzáles. En él participó activamente en la toma de las decisiones para la elección de los escritos por publicar en los dos volúmenes planificados. En el prólogo de este primer volumen se señala explícitamente lo siguiente:

> "En la selección de los textos a publicar, el grupo de trabajo recopiló todos los textos del autor, tanto los editados como los inéditos, en sus diversas variantes; Lucio los volvió a leer, los corrigió y tomó personalmente la decisión del elenco final"[3].

Este alcance es para justificar la elección de la selección de textos originales de Lucio Gera contenida en dicho libro. Esto, frente a las posibles conjeturas acerca de que nuestro autor habría publicado muy poco o nada de su amplia obra teológica, vertida en la docencia y en la actividad pastoral.

[3] Marcelo González, prólogo a *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera, Vol. 1*, ed., por Virginia Azcuy et al., (Buenos Aires: Ágape 2006), 17.

La elección del texto se debe a que este primer volumen comprende los textos de Gera en que va dando forma y sustancia, desde su pensamiento antropológico, social, histórico y teológico, a la así llamada Teología del Pueblo, desde sus inicios.

Finalmente, el propósito de este trabajo es investigar y analizar los presupuestos teológicos que se fundamentan desde la teología del pueblo en Lucio Gera, y para esto se hará una investigación de análisis histórico, social y, sobre todo, teológico, para responder la siguiente pregunta: ¿cuál es el fundamento teológico que sostiene que la Iglesia como Pueblo de Dios se constituye desde el pueblo?

A la luz de lo anterior y para dar estructura a los argumentos, el desarrollo de esta tesis está dividida en tres capítulos.

En el primer capítulo se desarrolla el análisis del contexto histórico, secular y eclesial, de Argentina como antecedente del Concilio Vaticano II y que inspiraron la teología del pueblo en el pensamiento de Lucio Gera, así como también la importancia de la recepción del Concilio en la Iglesia argentina.

En el segundo capítulo se presenta el análisis de las nociones básicas de la teología del pueblo de Lucio Gera, desde el contexto histórico y otros antecedentes que vivían los pueblos de América Latina. Esas nociones, Gera las clarifica posteriormente en una ponencia en Medellín en1976, en un evento en que se estudió la religiosidad popular, para proponer un plan de acción para la pastoral. Muchos teólogos establecen que en este marco histórico es que surge definitivamente la teología del pueblo.

Por último, en el tercer capítulo se responderá la principal pregunta de este trabajo: ¿cuál es el fundamento teológico que sostiene que la Iglesia como Pueblo de Dios se constituye desde el pueblo? El núcleo de la respuesta está en la religión del pueblo.

La metodología utilizada en este trabajo fue la lectura de todos los textos que componen este primer volumen. Frente a la pregunta de análisis, se seleccionaron aquellos textos que se considerando más atingentes y que fueron dando cuerpo y sustancia a la

investigación. En consecuencia, dentro de este trabajo se encontrará un diálogo entre diversos textos de Gera y los de otros teólogos argentinos.

b. Algunos datos biográficos de Lucio Gera

Lucio Gera nació en Italia en el año 1924 en Údine, Véneto, y fue bautizado el 16 de enero de ese año, dos días después de su nacimiento. Tempranamente viajó con sus padres a Argentina, en 1929. Este mismo año recibió la Confirmación. Se instalaron a vivir en la Villa Devoto[4], barrio que será su hogar de siempre. El barrio de Lucio Gera fue el entorno que contribuyó a darle forma y vida a su posterior vocación sacerdotal. El seminario, que quedaba al frente de su casa, hoy es la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. El hecho de que su parroquia estuviera a metros de su casa favoreció el desarrollo de su vida religiosa, como dirá él mismo:

> "En esta Iglesia, a mis diez años, la vivencia religiosa recibida de mi familia, fundamentalmente de mi madre, se comenzó a desarrollar debido a que me inicié como monaguillo. (…)"[5]

Gera reconoce que su madre fue alguien importante en su vida religiosa, pues principalmente a través de ella recibió la fe. En general, el medio familiar y social de su infancia influyó en su vida religiosa. El medio social que lo envuelve es de inmigrantes italianos, de profunda raigambre cristiana.

Carlos María Galli, en un homenaje a Lucio Gera por su fallecimiento, escribió:

> "Fue presbítero de la Arquidiócesis de Buenos Aires y profesor emérito de la Facultad de Teología. Nació en el Véneto, Italia; fue ordenado sacerdote en 1947; se licenció en Teología en el Angelicum de Roma en 1953; obtuvo el Doctorado en Bonn, Alemania, en 1956. En 1957, con Carmelo Giaquinta, Ricardo Ferrara y Rodolfo Nolasco, sumados a Jorge Mejía, formaron el grupo de profesores del Clero secular en esta

[4] El 30 de septiembre de 1888 el ingeniero Carlos Buschiazzo realizó el trazado de las tierras, que fueron adquiridas por don Antonio Devoto, acaudalado inmigrante italiano. De ahí nació el nombre de este barrio. Villa Devoto, *Buenos Aires Ciudad,* agosto 2018, http://www.buenosaires.gob.ar/laciudad/barrios/villa-devoto.

[5] Virginia Azcuy, "Una biografía teológica de Lucio Gera" en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera,* Vol. I, ed. por Virginia Azcuy et al., (Buenos Aires: Ágape, 2006), 25.

> Facultad, creada en 1915. Fue el primer director de Estudios que reemplazó a la Compañía de Jesús (1958/61). Durante 55 años sirvió a la institución, dictó incontables cursos hasta 1997, colaboró hasta 2010, siempre fue persona de consulta.
>
> Fue profesor ordinario y titular de cátedras de teología dogmática y pastoral, dirigió 32 disertaciones de postgrado y 10 tesis doctorales, profundizó especialmente la eclesiología. Fue el primer Decano cuando la Facultad fue reconocida por la Pontificia Universidad Católica Argentina, creada en 1957. Ejerció el decanato en tres períodos: 1965/69, 1979/82 y 1982/85, cuando la Facultad alcanzó el tope histórico de alumnado, con más de 500 estudiantes. Fue el primer director de *Teología*, revista fundada en octubre de 1962, en el mismo mes del inicio del Concilio, que cumple medio siglo. Fue el primer director del Instituto de Investigaciones Teológicas en 1996 y el primer profesor designado como "emérito" por méritos académicos sobresalientes.
>
> Fue un exponente notorio de la teología latinoamericana. En 1970 estuvo entre los fundadores de la Sociedad Argentina de Teología. Fue miembro del Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM y de la Comisión Teológica Internacional. Participó en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y Puebla (1979). En la Argentina, fue perito de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) y de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura. Colaboró con la redacción de documentos del Episcopado Argentino, sobre todo, la *Declaración de San Miguel* (1969), *Iglesia y Comunidad Nacional* (1981) y *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (1990). En 1995 recibió el premio José M. Estrada en Ciencias Teológicas" [6].

Falleció el 07 de agosto de 2012 a los 88 años. El Arzobispo de Buenos Aires de ese entonces, Monseñor Mario Bergoglio, el actual Papa Francisco, dispuso que fuera sepultado en la Catedral de Buenos Aires. Es el único sacerdote no obispo enterrado allí. La explicación la dio el al sacerdote jesuita Juan Carlos Scannone: "es un Padre de la Iglesia de Latinoamérica"[7]. En su lápida se lee: "Lucio Gera. Sacerdote. Maestro en

[6] Carlos María Galli, "Lucio Gera. La cruz de Cristo es la alegría del mundo". *Revista Criterio Digital-Sociedad + Fe + Cultura,* n°2385 (2012). https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2012/09/06/lucio-gera-la-cruz-de-cristo-es-la-alegria-del-mundo/ . Para profundizar sobre la persona de Lucio Gera ir al artículo del repositorio del Celam: https://web.archive.org/web/20150923201609/http://www.celam.org/observatorio_pas/Images/img_noticias/doc150368ee0a48b1_23082012_313pm.pdf

[7] Juan Carlos Scannone SJ entrevistado (doctor en filosofía), en discusión con la autora, 05 octubre 2018.

Teología. Iluminó a la Iglesia en América Latina y Argentina en el espíritu del Concilio Vaticano II".

Es bueno precisar, que la metodología que utiliza nuestro autor para pensar la teología es desde la fenomenología[8]. Carlos María Galli se refirió a esto en un homenaje a nuestro autor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en el año 2012:

> "Gera señaló que los grandes de la fe, que buscan y saben entender, parten de contemplar a Dios en la vida cotidiana. En la huella de santo Tomás de Aquino, Gera tenía intuiciones que percibían dimensiones asombrosas del misterio, junto a un enorme vigor especulativo que pensaba los temas yendo hasta las raíces, persiguiendo las ideas por un doble movimiento que iba y volvía del fondo a la superficie. Fue un contemplativo capaz de sistematizar y un sistemático que vivía contemplando"[9].

Este método fenomenológico lo explica también el sacerdote y filósofo español Juan de Sahagún:

> "el investigador emplea el método fenomenológico en su sentido más amplio, esto es, se atiene al dato empírico auténtico y capta su peculiaridad. De este modo puede elaborar una interpretación de lo observado sin distorsionar su sentido, aunque le aplique el calificativo de «religioso» porque su peculiaridad encaja en lo que él entiende por tal"[10].

---

[8] José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Buenos Aires: Sudamericana, 1965), 644-647. Es el estudio de cómo se presentan los fenómenos a la conciencia del ser humano. "El fenómeno no puede ser negado por ser siempre objeto de experiencia. La "salvación" del fenómeno coincide así con la "salvación" de la experiencia. En ello coinciden muchas direcciones filosóficas, las cuales encuentran en esta fórmula la raíz última de su actitud frente a la experiencia posible. El concepto de fenómeno y de su relación con la "realidad" ha sido analizado con particular atención y gran detalle por la fenomenología de Husserl en la medida por lo menos en que ha procurado atender "a las cosas mismas". La fenomenología es una pura descripción de lo que se muestra por sí mismo, de acuerdo con "el principio de los principios": reconocer que "toda intuición primordial se coloca "antes" de toda creencia y de todo juicio para explorar simple y pulcramente lo dado".

[9] Carlos María Galli, "Lucio Gera: Un precursor de la teología latinoamericana contemporánea", en la web oficial del Celam, acceso el 02 de noviembre 2019, https://www.celam.org/observatoriosociopastoral/img_noticias/doc150368ee0a48b1_23082012_313pm.pdf.

[10] Juan de Sahagún, *Fenomenología y Filosofía* de la religión (Madrid: BAC, 1999),50.

Por otro lado, Carlos María Galli señala que Gera es un teólogo del Vaticano II por participar como perito en algunas sesiones y comentar varios documentos, por lo que su "eclesiología es netamente conciliar"[11]. Además, dice Galli, que la teología de Gera es conciliar también por su estilo que une y a la vez distingue permanentemente el contenido doctrinal y la intención pastoral. Piensa la fe y la realidad con sentido pastoral .Agrega Galli, que nuestro autor "Propone una teología de la pastoral que parte de la eclesiología y liga historia, teoría y praxis, anticipando el magisterio: la teología pastoral o práctica, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia"[12]. De este modo, indica Galli, que la acción pastoral en Gera la realiza y piensa como un pastor-teólogo y místico. Así lo explica Galli:

> "El conocimiento de Dios y del hombre que aprende a meditar la Palabra de la Escritura, en el diálogo amistoso con el Señor en la liturgia y oración, contemplando y pensando los misterios de la fe, en el estudio de los maestros de la teología y la espiritualidad, asimilando la enseñanza de la Iglesia, en la interpretación creyente y orante de los signos de los tiempos, leyendo las profundidades del corazón humano, y en el diálogo orientado a animar la acción evangelizadora, le ayuda *a transmitir las cosas contempladas a los demás*"[13].

La vida de Lucio Gera, tanto en lo sacerdotal, como en lo teológico y lo pastoral, se concentra en este pasaje del evangelio de Juan, según Galli: *"Es necesario que Él crezca y que yo disminuya"* (Jn 3,30)[14].

[11] Galli, "Epílogo. Interpretación, valoración", 874.
[12] Ibíd., 876.
[13] Ibíd., 877.
[14] Galli, "Lucio Gera, un precursor", en la web oficial del Celam.

CAPÍTULO I: La recepción del Concilio Vaticano II en Lucio Gera, y origen de la Teología del pueblo

La génesis y los núcleos que inspiraron la teología del pueblo se comprenden desde los contextos históricos secular y eclesial de Argentina desde la segunda mitad del siglo XX.

Gera ya piensa la relación Iglesia y mundo antes del Concilio Vaticano II, por lo que el impacto de la recepción de este evento eclesial en él confirma su pensamiento teológico, fortalece su visión de la necesidad de la renovación eclesial y le da impulso al desarrollo de su teología como una teología donde el Pueblo de Dios está en una relación inseparable con el mundo, en la perspectiva de *Gaudium et spes*[15].

El desarrollo de su teología está en íntima relación con su trabajo pastoral como perito en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín y de su participación como líder indiscutido en el ámbito teológico del grupo que conformó la Arquidiócesis de Buenos Aires, la Coepal[16], con el objetivo de hacer un plan general de pastoral con los nuevos aportes del Concilio Vaticano II y de la Conferencia de Medellín (1968), que se plasmó en el Documento de San Miguel de 1969. Virginia Azcuy señala respecto de este documento: "Allí se propone que la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y sus intereses (Documento San Miguel VI, 4)"[17].

[15] CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes, (7 diciembre 1965)n. 4301-4345:*AAS* 58 (1966) en El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), 1176-1222.
[16] COEPAL: Comisión Episcopal de Pastoral de Buenos Aires, Argentina.
[17] Lucio Gera, *La Teología Argentina del pueblo*, ed. por Virginia Azcuy (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015), 21.

1) Realidad política, social y eclesial de Argentina: antecedentes del Concilio Vaticano

Para poder comprender el origen de la teología del pueblo se debe analizar la realidad política, social y eclesial que vivía Argentina pre-Concilio Vaticano II, ya que esta surge en el marco de la recepción de este concilio. En lo político hay que remitirse al peronismo. Al respecto, es interesante la observación del teólogo A. Rant:

> "La relación de la Iglesia Católica y del Estado argentino, en el período que abarca los años 1943 a 1955, es un tema de especial interés para su análisis, por la peculiar articulación del peronismo histórico (fuerza política gobernante en esa época en Argentina), con la tradición católica, así como por el salto que se dio en esas relaciones: desde la estrecha asociación que había entre ambos en un inicio, en 1943, al conflicto radical de 1955"[18].

En esos primeros años, la relación de la Iglesia con el gobierno militar que había asumido tras el golpe de Estado del 4 de junio de 1943 se inició bajo los mejores augurios y, por primera vez en la historia contemporánea de Argentina, una masa del Estado provino de personas muy allegadas a la Iglesia. Muchos de ellos no sólo eran católicos de nota (había numerosos militantes medios de la Acción Católica), sino que también hubo algunos clérigos que participaron más activamente. Esta presencia hizo posible la concreción de un viejo anhelo de muchos católicos: el restablecimiento de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Esta buena relación continuó, incluso a pesar de diversas decisiones del gobierno que podían no coincidir con los deseos de la Iglesia. El coronel Perón se mantenía por el momento en un discreto segundo plano. Después del éxito del golpe, recibió como única responsabilidad la Dirección del Departamento Nacional de Trabajo, pronto convertido en la Secretaría de Trabajo y Previsión[19].

---

[18] Andrés Rant L., "Relaciones entre la Iglesia y el Estado argentino (1943-1955)" (tesis doctoral, Facultad de Teología Universidad de Navarra, 2014): 463, https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/1991/1856

[19] Cf. Ibíd., 463.

Desde este cargo, Perón emprendió la obra que modificaría radicalmente el curso de la revolución a partir de una reforma de la legislación laboral. Su política social se apoyaba sobre una consideración fundamental: la insensibilidad y la ceguera de las clases dirigentes frente a los problemas sociales, unidas a la agitación fomentada por la extrema izquierda, conducirían al país a una subversión social violenta y, para él, el Estado tenía un papel clave que jugar en el terreno de las relaciones entre los patronos y obreros y en la organización de las clases trabajadoras.

El peronismo, con su arraigo popular y también con el fuerte antagonismo que se produjo en el país, traía en el colectivo del pueblo la emergencia de lo popular, "lo que, percibida y alentada por dicho movimiento político, también estaba dentro de la visión teológico-pastoral naciente"[20].

Esto lo confirma el sacerdote, teólogo Fernando Boasso sj.[21]: en la política argentina, el asunto *pueblo* "había originado una peculiar conciencia política en nuestra historia a partir de Yrigoyen[22] y con más fuerza en el gobierno de Perón"[23]. El aspecto social en Perón marcó a la ciudadanía argentina y llevó a que la Iglesia se preocupara de ello, en especial Lucio Gera, lo que se manifiesta en diversos escritos suyos, anteriores al Concilio Vaticano II. En una entrevista, nuestro autor dijo respecto de ello:

> "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"[24].

[20] Gera, *La Teología Argentina del Pueblo*, 10.
[21] Sacerdote jesuita nació en 1921 en la ciudad santafesina de El Trébol, en una familia católica de inmigrantes piamonteses e ingresó al Colegio Máximo de San Miguel a principios de los años cuarenta. Formó parte de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), creada en 1966 para poner en marcha el plan nacional de pastoral junto a Lucio Gera, gestor de la Teología del Pueblo. Fue profesor de Mario Bergoglio, hoy Papa Francisco. Fallece el 09 de septiembre de 2015 a los 94 años en San Miguel, Buenos Aires.
[22] Presidente de Argentina en dos períodos: (1916-1922) y (1928-1930).
[23] Fernando Boasso, "El Contexto Histórico Eclesial", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 177.
[24] Gera, *La Teología Argentina del Pueblo*, 332.

La gran preocupación pastoral argentina que existía antes del concilio y especialmente en Lucio Gera, respecto a lo social, era aquella sobre la escasa presencia de la Iglesia en los sectores sociales. Para este teólogo, la Iglesia estaba prácticamente ausente de los sectores obreros. Así lo confirma el también el sacerdote, teólogo y obispo argentino Enrique Rau:

> "Hay un aspecto de la compleja realidad, la preocupación más angustiosa de la Iglesia: el abismo casi infranqueable entre ella y lo que se llama las masas obreras. No llegamos al pueblo obrero" [25].

Sobre este tema, el sacerdote, teólogo y sociólogo argentino Gerardo Farrell, señala que "a juicio de Gera, una de las grandes preocupaciones de la Iglesia preconciliar argentina, era su ausencia entre la masa obrera, agudizada después del conflicto con el gobierno peronista"[26].

El análisis que hace Gera de esta situación, lo realiza desde la pregunta de si los instrumentos de evangelización de la Iglesia se han hecho más para los medios burgueses, que para los medios obreros[27]. Al mirar la realidad eclesial que se estaba viviendo señala Gera que:

> "Cuando uno se asoma para mirar el panorama social-religioso del país tiene la intuición, más o menos confusa, de esta realidad; la Iglesia argentina está presente en sectores que se extienden de la clase media para arriba; está ausente en los sectores populares"[28].

Por esto, nuestro autor se preguntó: ¿por qué esta ausencia? Indica que la explicación que se daba en aquellos años era que la clase obrera surgió bajo un signo anárquico socialista con un carácter casi exclusivamente anticlerical, por lo que habría nacido con cierta

[25] Enrique Rau, "Voces Argentinas período 1956-1962" en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 71.
[26] Gerardo Farrell, "El Contexto Histórico Eclesial", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González , (Buenos Aires: Ágape, 2006), 65.
[27] Cf. Ibíd., 66.
[28] Lucio Gera "Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera" en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, Vol. I,* ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 103.

tonalidad de oposición a la Iglesia, y sin tener conciencia de fuerza social ni tener el sentimiento de poseer un influjo efectivo en la sociedad argentina. Ella recién adquiere conciencia de su fuerza social entre 1940 y 1955. En estos años, la Iglesia ve con simpatía este despertar de la conciencia obrera, pero posteriormente surge nuevamente en ella la sensación de una oposición del proletariado hacia ella. Respecto de esto Gera afirma:

> "Ésta es la burla que nos ha jugado la historia, que, en los momentos decisivos de la clase obrera, la Iglesia ha estado ausente de ella. Que cuando la clase obrera nace, nace con un matiz anticlerical, y que cuando lucha por no morir en cuanto fuerza social, lucha con un dejo de resentimiento contra la Iglesia. De suerte que la conclusión dramática de más de cincuenta años de historia sería que la Iglesia, que sigue presente en los estratos burgueses, está ausente de las capas obreras"[29].

La solución que da para esto es que la Iglesia debe reflexionar sobre sí misma: si está por igual presente en todas las capas sociales, o si está especialmente en una de ellas. Y para esto hay que comenzar por analizar a las personas. Gera reflexiona sobre esto:

> "¿Es nuestra mentalidad y la postura de sacerdotes generalmente aburguesada? En consecuencia, ¿tendemos por afinidad a actuar prevalentemente en los sectores de clases burguesas? Luego se preguntó: "¿Por qué es así nuestra postura general? ¿Estilo de formación?.¿Estilo de vida, en el que uno se ve necesitado a situarse una vez ordenado?"[30].

Por lo demás, señala Gera, que estas mismas preguntas habría que hacérselas a los religiosos y laicos que trabajan por la Iglesia. También hace muchas preguntas sobre en qué barrios están situados los colegios católicos, las casas de las congregaciones religiosas; si las parroquias llegan a todos los sectores a través de los instrumentos de evangelización. Para él, la ausencia de la Iglesia en la clase obrera es trágica, ya que significa perder "uno de los elementos primordiales que debían integrar su catolicidad"[31]. Por ello es imperioso situar instrumentos de evangelización en los ambientes vacíos de

[29] Gera, "Reflexión sobre Iglesia", 104.
[30] Ibíd., 106.
[31] Ibíd., 109.

Dios. Esta sería la tarea *impostergable* de la Iglesia en este tiempo que precede al Concilio Vaticano II en Argentina.

Este tema sobre la preocupación por la clase obrera, también, promovió el desarrollo de inquietudes pastorales y de formación en el movimiento Juventud Obrera Católica[32] dentro de la Iglesia argentina. El sacerdote y teólogo argentino Héctor Mandrioni señala que ya existían en Argentina revistas latinoamericanas que planteaban inquietudes antes del 1950:

> "Como expresiones intelectuales existentes podremos enumerar las siguientes manifestaciones culturales: existencia de una Revista Teología, una Revista del Clero, una Revista Bíblica, una Revista de Liturgia y una Revista de Pastoral Jocista, y varios diarios católicos que divulgan la doctrina cristiana"[33].

Además, es interesante la reflexión que hace el sacerdote y teólogo argentino Juan Carlos Ruta respecto de la Juventud obrera católica:

> "El 25 de enero de 1952 fui a la Central Mundial de la Juventud Obrera Católica (JOC) en Bruselas. En el hall de entrada vemos un cuadro con una foto de monseñor Rau y abajo la inscripción : "al teólogo de la J.O.C. Firmado: José Cardijn". A mí me produjo una gran impresión. El padre Rau que era un gran historiador y teólogo de la JOC, me honró con su afecto. La JOC fue una como una primavera para todo el mundo, porque empezaron a surgir centros por todo el país y se comenzó a hacer algo totalmente inédito: las grandes concentraciones obreras, de jóvenes obreros (de las cuales tuve la gracia de participar)"[34].

[32] Conocida en su sigla JOC.

[33] Héctor Mandrioni, "Voces Argentinas período 1956-1962", en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera.* Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 86.

[34] Juan Carlos Ruta, "El movimiento de la JOC, monseñor Rau y la Iglesia Platense", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 78. Sacerdote y teólogo. (1918 – 2017). Conocido por ser unos de los grandes teólogos platenses. Gran formador de catequistas. Enseñó desde el Instituto Teología de la Plata. La JOC fue fundada por el sacerdote belga Joseph Cardijn.

2) Antecedentes teológicos del Concilio Vaticano II

En la Iglesia se venía dando una fuerte reflexión de renovación a través de los diferentes movimientos que surgen antes de este concilio. El movimiento de renovación litúrgica, nace en Bélgica al alero de la Orden Benedictina, cuyo precursor fue el Padre Guéranger, antes de la primera guerra mundial, dada la revaloración de la piedad eucarística y la práctica sacramental, con las conferencias litúrgicas y revistas litúrgicas, y que "intenta superar el llamado rubricismo del siglo anterior, y que se mira hacia la Iglesia antigua para recuperar sus venerables costumbres para volver a los fieles en participantes activos y sacarlos del estado pasivo que se vivía en ella"[35].

El movimiento bíblico se comenzó a desarrollar en el siglo XIX[36] con nuevos métodos científicos de exégesis y el desarrollo de la lingüística. El Papa Pío XII marca un giro importante al exhortar el estudio bíblico con el uso de las nuevas herramientas científicas, la filología, la arqueología, para comprender mejor los textos bíblicos en su contexto histórico que ayudara a la comprensión en los estudios teológicos y pastorales[37].

El movimiento patrístico surge con el fin de volver a la tradición más cercana a los orígenes al estudiar a los Padres de la Iglesia, como los primeros intérpretes autorizados del mensaje cristiano, tanto de los Padres de la Iglesia oriental y occidental que aportan una fiel transmisión y explicación de las verdades reveladas. También surgió el movimiento ecuménico antes del Concilio Vaticano II.

Incluso, hay que considerar según el teólogo chileno Fernando Berrios:

> "el influjo específico de los movimientos europeos de la *Nouvelle Theologie*[38] y de la "teología de la realidad terrenas" de los años 40 o 50, una fuerte marca de las experiencias pastorales de tipo neo-cristiandad, específicamente de los movimientos de Acción Católica en el mundo proletario, como la Juventud Obrera Cristiana

[35] Guiseppe Alberigo, ed., *Historia del Concilio Vaticano II. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962),* Vol. I, (Salamanca: Sígueme, 1999),83-88.
[36] Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II*. Vol. I, 88.
[37] Pío XII, Carta encíclica *Divino Afflante Spiritu*, en (*AAS* 35,1943) sobre los estudios bíblicos, exhortaba al estudio de la Biblia utilizando los avances científicos, como la crítica textual para mejorar la exégesis.
[38] *Nouvelle Theologie* = nueva teología que surge entre 1940-1950 en los países de habla francesa.

> (JOC), que tuvieron también una fuerte presencia en Latinoamérica. Un indicador de dicha marca es el vínculo innegable entre el método de la Constitución Pastoral y el célebre método de ver-juzgar-actuar de dichos movimientos"[39].

Así, también lo confirma el teólogo chileno Freddy Parra:

> "En los años que precedieron y siguieron a la Segunda Guerra Mundial, la *Nouvelle Theologie,* la nueva teología emergente en los centros teológicos de habla francesa, preocupada de la eclesiología y con fuerte orientación pastoral, concentró su interés en reflexionar sobre la historia, sus signos y su sentido"[40].

La organización pastoral Juventud Obrera Católica[41] ya usaba el método ver-juzgar-actuar, conocido como método jocista, que posteriormente será utilizado por el Papa Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra*[42] de 1961. En el punto de la necesidad de la acción social católica, indica lo siguiente:

> "Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar"(MM 236).

Este método pastoral de ver-juzgar-actuar se consolidó en la Iglesia una vez que el concilio Vaticano II lo propuso como método en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes:*

> "El Pueblo de Dios, movido por la fe, por la cual cree que es guiado por el Espíritu del Señor, que llena el orbe de la tierra, procura discernir en los acontecimientos (VER), exigencias y deseos que comparte con sus contemporáneos, cuáles son los

[39] Berrios, "Antecedentes y recepción de Gaudium et spes, 27.
[40] Freddy Parra, *Esperanza en la Historia. Idea cristiana del tiempo*, (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2011), 185.
[41] María Mercedes Amuchástegui, "Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes" (tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina):15, https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/180/1/doc.pdf.
[42] Juan XXIII, Encíclica doctrina social de la Iglesia Mater et Magistra (15 mayo 1961)n. 236:AAS 53 (1961), 456 en El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), 1035-1048.

> signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios (JUZGAR). Pues la fe ilumina todo con una luz nueva y manifiesta el plan divino sobre la vocación integral del hombre, y por ello dirige la mente hacia soluciones plenamente humanas (ACTUAR)"[43].

Nuestro autor comenta que este método ayuda a "discernir qué acontecimientos o aspectos, en la cultura de una época, nos significan que en ellos se cumpla de algún modo el proyecto de Dios"[44]. Así describe Gera que este método:

> "constituido por tres etapas, conduce a nuestra reflexión en primer lugar, a ver la actual situación histórica, para luego llevar la misma reflexión a consideraciones de algunos principios doctrinales, y hacerla concluir finalmente en las determinaciones de ciertas líneas u orientaciones pastorales"[45].

Para Lucio Gera, es indudable que el Concilio Vaticano II es lo que determina prácticamente el nacimiento y el surgimiento de la teología en toda América Latina, no sólo en Argentina. Sin embargo, la inquietud por la teología y por la pastoral empieza antes de este Concilio, muy rudimentariamente, muy a lo casero, donde no hay lineamientos claros. La revista Notas de Pastoral Jocista, fue pionera en interrogarse por la praxis pastoral. No se trataba de críticas a la Iglesia institución, sino de plantear interrogantes que procuraban buscar soluciones pastorales. Lo interesante es que Notas de Pastoral Jocista estaba hecha por un grupo de asesores de la Juventud obrera católica, que no eran profesores de teología. Éste es el ámbito desde donde surgieron los cuestionamientos y donde nace este fenómeno: la teología que brota de la pastoral. Para Gera, estos impulsos brotaron de la propia predicación; de cómo plantear los interrogantes pastorales.

---

[43] Gaudium et spes n.11.
[44] Lucio Gera, "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión Teológica" en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 612.
[45] Ibíd., 613.

En consecuencia, esta inquietud por la teología surge antes del Concilio Vaticano II. Gera lo señaló en una entrevista dada al teólogo Marcelo González (MG):

> "MG: …entonces hubo "semillas" antes del Concilio…
>
> LG: Sí, todo esto tiene que ver con el resurgir de la teología en Argentina: si bien éste viene con el Concilio, antes existieron ciertas semillas, gérmenes, que se avivaron con la preocupación pastoral. Además, el Concilio es pastoral y por eso mismo entramos en él y eso nos llevó a meditar de una manera más fuerte en la teología. Asimismo, hay que preguntarse dónde nace en su mayor parte, dónde se intensifica la reflexión teológica argentina: en el contexto del CELAM, que es un contexto pastoral, ante todo pastoral. Fue el CELAM el que sintió la necesidad de hacer un Equipo de Reflexión y eligió, precisamente, el nombre de "Equipo Teológico-Pastoral", que antes no se usaba"[46].

3) Relación entre los miembros de la Iglesia pre-Concilio Vaticano II: un llamado a la promoción del laico dentro de la Iglesia en Lucio Gera

La teóloga argentina Virginia Azcuy escribe que una de las grandes preocupaciones que existió a fines de la década de los cincuenta "era la identidad del catolicismo argentino, sobre todo a partir del trauma que significó el conflicto de la Iglesia con el peronismo[47]" [48]. Gera piensa la fe y la realidad con sentido pastoral; por esto, el tema de la relación "entre los miembros de la Iglesia, en especial el sacerdote y el laico"[49], es una inquietud importante en estos años del preconcilio.

---

[46] Virginia Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera", *Revista Teología* n.116(2015):157-187,https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7324/1/teologia-iglesia-argentina-lucio-gera.pdf

[47] El tema del conflicto de la Iglesia con el peronismo no lo voy a desarrollar, ya que el interés por esto radica que, a pesar de este conflicto que se suscitó, lo importante es lo que quedó en el colectivo del pueblo desde este movimiento político: la sensibilidad social por los pobres y también "lo popular". Para profundizar el tema entre el peronismo y la Iglesia católica ver a Loris Zanatta, que es profesor de Historia de América Latina en la Universidad de Bolonia, Italia. Véase: Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica, Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo* 1930-1943 (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996).

[48] Gera, *La Teología Argentina*, 10.

[49] Galli, "Epílogo. Interpretación, valoración", 875-876.

La visión de Lucio Gera sobre la Iglesia es relevante antes del concilio, ya que da pistas de cómo comprende a la Iglesia, y los problemas que ya se suscitan dentro de ella. La visión integradora que tiene este teólogo acerca de quiénes conforman la Iglesia, será unos de los fundamentos posteriores para explicar la misión del Pueblo de Dios y su constitución "popular".

En 1956 hace un análisis crítico sobre los estados eclesiales, tanto del clero y del laicado en un artículo publicado en la revista *Notas de Pastoral Jocista* de septiembre-octubre, en que toma un epígrafe del Código de Derecho canónico vigente en esos años (Catecismo Iglesia católica 1917): "Por divina institución existen en la Iglesia clérigos, distintos de los laicos", como introductorio, para explicar que son distintos, pero al mismo tiempo son uno[50].

Para él, ambos estados clero y laicado[51] son de naturaleza eclesiástica. Estos se verifican en y dentro de la Iglesia, como una totalidad orgánica. Dirá que los dos son la Iglesia. En este modo de entender la relación de estos miembros al interior de la Iglesia, señala que existe un gran peligro: "cuando nuestras actitudes prácticas identifican totalmente a la Iglesia con el clero, cometemos una herejía que toca la estructura misma de ella" [52], herejía que consiste en reducir ilegítimamente el concepto de Iglesia, identificándola sólo con el clero, lo cual se produce un aislamiento del mundo, y de este modo llega a ser la gran extranjera de este mundo.

Ahora, esto se da cuando el clero monopoliza toda "la responsabilidad por el Reino de Dios, o cuando el laico traspasa a los hombros de los clérigos toda su responsabilidad por

[50] Lucio Gera "Reflexión sobre clero y laicado" en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, Vol. I,* ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 95
[51] Este texto "Reflexión sobre el clero y laicado" es del año 1956 y hace referencia del problema crítico que se suscitaba desde la visión clericalista en ambos estados, clero y laicado. No hace referencia a religiosos u otros estados eclesiales. Su inquietud era por la división que existía entre estos dos estados eclesiales. Hay un texto importante que es el 14 "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina", que es del año 1970, donde hace referencia a todos los miembros del Pueblo de Dios; el cual es analizado más adelante en este mismo capítulo.
[52] Ibíd., 96.

la Iglesia"[53]. De este modo, la Iglesia, así entendida clericalmente, se aísla del laico, y, por lo tanto, se aísla del mundo. El otro peligro que señala es que la Iglesia se comprenda "casta", alejándose de lo terreno, o que ceda a las fuerzas históricas que tienden a empujarlo hacia los límites de lo terrestre, y a convertirlo en un apéndice de este mundo.

Esta comprensión de que ambos estados eclesiales pertenecen a la Iglesia es tomada desde las vivencias de la Iglesia primitiva, en que la responsabilidad y la participación en la vida eclesial eran comunes, y que las ordenaciones sacerdotales se realizaban con la voluntad de los fieles: *consentiente universa ecclesia*[54]. Adicionalmente, Gera señala que el clero y el laicado tenían una profunda conciencia de saberse estados eclesiales, y que al mismo tiempo se sabían distintos en las primeras comunidades del cristianismo. Por el contrario, a pesar de lo anterior, esto no generaba que se sintiesen divididos, ni distanciados, y menos aislados unos de otros; se sentían unidos. Por la conciencia de ser todos la Iglesia, se sentían unidos *in Ecclesia*, y, en ella, congregados formando una unidad. Explica Gera: "No había uniformidad, pero sí unidad. Existía la distinción de estados, pero también la unidad eclesial"[55].

Ya desde esta perspectiva de unidad eclesial dentro de los miembros de la Iglesia, nuestro teólogo va conformando su comprensión y su visión de lo que es la Iglesia, desde el preconcilio. Esto es muy importante, ya que presenta una Iglesia como auténtico Pueblo de Dios, tema que se desarrollará posteriormente en el Concilio Vaticano II, en el segundo capítulo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium.* Por lo tanto, ya en ese momento en su eclesiología los miembros de la Iglesia, del Pueblo de Dios, tienen una misma dimensión eclesial en virtud del bautismo.

De esta unidad eclesial que presenta Gera en este texto, también hace un recorrido histórico sobre cuándo se dividen los miembros de la Iglesia. Se pregunta: ¿Cuándo se dividen estos dos estados eclesiales? Para él, esta unidad cambia en un momento

[53] Ibíd., 96.
[54] Gera, "Reflexión sobre clero y laicado", 97: (la traducción de esta frase es: con el consentimiento de toda la Iglesia).
[55] Ibíd.

determinado en la historia, cuando el clero comienza a hacerse un estado dentro del Imperio Romano, que da paso posteriormente a una sociedad medieval, donde se los cubre de derechos y privilegios, muchos de los cuales están en el orden civil[56]. Aquí la figura cambia, se da la unidad desde rasgos jerarcológicos y piramidales[57]. Respecto a esto, indica que los estados sociales comienzan a disgregarse, pierden la unidad y su unidad social, por la aparición de una nueva fuerza social: *el pueblo*, que desea ser promovido; es decir, es *un pueblo* que desea ser insertado en la estructura de la sociedad de una nueva manera.

En este análisis de Gera, se ve el sentido propio de su pensamiento, que reconoce al pueblo como el sujeto que se levanta para luchar por sus derechos. Es el pueblo que quiere ser promovido civil y políticamente. Gera es claro en este punto: "el pueblo quiere obtener, por de pronto, el derecho de elección de sus gobernantes; así, la organización monárquica se descompone para evolucionar hacia una forma republicana o democrática"[58]. Es claro que en la dinámica medieval la Iglesia se separó del pueblo, y en vista de su centralidad jerárquica, el clero quedó en la sociedad civil como un grupo fuera de ella, según nuestro autor.

Además, Gera indica que desde la Revolución Francesa la Iglesia quedó finalmente relegada de la sociedad civil. Los estados desaparecen, en cambio, la Iglesia no; más bien, va desapareciendo como estado social, que guarda su vigencia dentro de ella misma. Señala Gera, en este punto, que "el clero tiende a hacerse una clase cerrada, casta y segregada" [59]. En este sentido, establece que entre clero y laicado se produce un distanciamiento de orden social, no eclesial; y, este distanciamiento se propaga del orden social al orden eclesial. Así, se reafirma una distancia entre el clero y el laicado, que ya no es exclusivamente social, "sino entre un grupo humano, que se siente dentro de la

[56] Ibíd., 98.
[57] Eloy Bueno, *Eclesiología* (Madrid: BAC, 2007), 5.
[58] Gera, "Reflexión sobre clero y laicado", 99.
[59] Ibíd.

Iglesia y otro grupo humano que, por sentirse enfrentado al clero, se sitúa fuera de la Iglesia"[60].

Esta división es un punto álgido en el pensamiento de Gera, ya que explica, con argumentos, que el laicado pierde la conciencia de ser la Iglesia. Dirá que el "laico se hace sinónimo de aconfesional, de neutro en cuestiones religiosas. El laicado se convierte en laicismo, y el clero al sentirse abandonado por el laico, carga con toda la responsabilidad, y llega a identificarse prácticamente con la Iglesia total"[61].

Esta comprensión reducida de Iglesia ha traído consecuencias funestas según Gera. Expresa que la oposición exagerada entre el orden temporal y el orden religioso ha provocado mucho daño para la unidad eclesial, ya que se ha considerado al laico como sujeto solo del orden temporal, y a quien le está vedado el acceso a responsabilidades eclesiales; y, por otro lado, se considera "al clérigo como sujeto que se debe ocupar solamente de lo religioso, y que incluso tiene prohibición de entrar en las actividades de orden terreno"[62].

Gera distingue claramente esta división dentro de la Iglesia Argentina pre-Concilio Vaticano II en el siguiente texto:

> "El clero se ha hecho el representante exclusivo del otro mundo y el laico en cambio representa las fuerzas vitales de la existencia terrestre. De allí que haya surgido una oposición entre religión y vida, con los matices terribles que esta oposición implica: el laicado, que es el Reino de la vida, representa el gozo de la existencia; el clérigo, que simboliza la huida de este mundo, es el propagador de la tristeza. El laico, que está en el vaivén de este mundo, es el hombre de la experiencia, el hombre maduro; el clérigo, que es el alejado, es el hombre que permanece infantil, que no comprende las situaciones humanas. El sacerdote es el moralista que da o niega absoluciones, que juzga y condena, aplicando teorías descarnadas, el laico es aquel, cuyas situaciones mundanas lo colocan más allá de la sentencia de un hombre, y que se absuelve a sí mismo, cuando encuentra jueces sin comprensión humana."[63].

[60] Ibíd., 100.
[61] Ibíd.
[62] Ibíd.
[63] Ibíd.,101.

En este contexto eclesial previo al Concilio, Gera promueve la participación de los laicos en la propagación del Reino de Dios, aludiendo a que el Papa Pío XI, en una carta al Cardenal Segura, había hecho una constatación del aislamiento del clero, por lo que "nace el llamado a los laicos para que se hagan colaboradores de la jerarquía eclesiástica"[64]. Esta colaboración significa asumir responsabilidades eclesiales, "que nacen de una conciencia general de la responsabilidad por la Iglesia a la que el laico pertenece"[65]; y esta colaboración está anexada a un derecho, el derecho a colaborar humanamente. Para él, el laico no es un simple ejecutor de una tarea específica, sino que es una colaboración que implica "pensar, reflexionar, opinar, proponer, ser escuchado, tener parte en las decisiones y en las soluciones. Solamente así puede el laico sentirse perteneciendo a la Iglesia en una forma dinámica"[66]. Este autor hace un llamado a la Acción Católica de esos años, promovida por el Papa Pío XI, a considerar al laico dentro de la Iglesia, como una auténtica promoción de este a un estado eclesial efectivo.

Esta comprensión de la importancia del laico, que Gera tenía como teólogo ya con anterioridad al concilio Vaticano II, lo acompañará siempre y será un fundamento relevante para la teología del pueblo.

La pregunta que hace Lucio Gera al pensar la unidad eclesial y su reflexión teológica de unidad dentro de sus miembros antes de este concilio pastoral, la podemos extrapolar hoy en día: ¿cuándo se dividen los miembros del Pueblo de Dios?¿qué comprensión de Iglesia hay en el Pueblo de Dios? Dejamos abiertas las preguntas.

[64] Ibíd., 101.
[65] Ibíd.
[66] Ibíd., 102.

4) La recepción del Concilio Vaticano II en Argentina y el origen de la Teología del Pueblo

En este contexto político, social y eclesial que antecede al Concilio Vaticano II, y que este sacerdote y teólogo argentino escruta profundamente, fue el escenario que recibió la gran noticia de la convocatoria a un nuevo concilio por el Papa Juan XXIII en todo el mundo. El 25 de enero de 1959, este Papa anuncia la realización de un nuevo Concilio, llamado Concilio Vaticano II, después de que su antecesor, el Papa Pio XII había renunciado a convocarlo, al considerar el contexto que vivía la humanidad después de la II Guerra Mundial.

Las decisiones conciliares produjeron en Argentina "un impacto admirativo, cuyas novedades no sólo impactan en el ámbito eclesial, sino también eran noticia en primer plana de los diarios"[67]. Con todo, esta gran noticia no fue bien recibida en grupos de la Iglesia situados y apegados a un sector de tradición intocable en Argentina. Más de algún miembro de la jerarquía eclesial argentina, "añoraba la línea de Pío XII, la firmeza de la tradición intocable y atada a su tradición dogmática inconmovible"[68], por lo que hubo en ellos preocupación y angustia frente a la propuesta conciliar del *aggiornamento*[69] eclesial.

La vuelta de los obispos argentinos de Roma trajo consigo cambios dentro de la Iglesia Argentina. Volvieron con el sentimiento de que algo había que hacer. Dicho sentimiento se expresó en el documento "La Iglesia en el período postconciliar", de la asamblea plenaria de mayo de 1966[70]. Aquí se estableció la creación de una Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal) con el fin de encontrar nuevos caminos pastorales para aplicar las

[67] Boasso, "El Contexto Histórico Eclesial", 175.
[68] Ibíd., 175-176.
[69] Aggiornamento: palabra italiana que significa actualización o renovación. Con esta palabra surgen Movimientos de renovación dentro de la Iglesia católica durante los años posteriores a 1965.
[70] Lucio Gera, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 515.

enseñanzas del Concilio en América Latina. Surge una declaración de esta Asamblea en mayo del 1966. El tema central estuvo constituido por el tema de la "renovación". Gera se pregunta: ¿renovación de qué? Y responde: "Del espíritu, de la formulación doctrinal y de las normas que regulan la estructura de la Iglesia; se marcaron más una renovación del espíritu"[71]. Agrega nuestro autor que se echó de menos que no se integrara la renovación en una perspectiva más concreta y mundana, y que tampoco el documento se hizo cargo de las migraciones y las situaciones de injusticias de ese momento.

Se trata, a su parecer, de un documento "que formula sólo principios y conclusiones, pero que al mismo tiempo explicitó, que será necesario también estudiar a fondo la realidad argentina".[72] Esto, según Gera, da cuenta de que la realidad argentina no es conocida y, por lo tanto, no es interpretada. Tampoco el documento dio cuenta de los movimientos de grupos de sacerdotes y laicos que comenzaron a moverse dentro de la Iglesia y fuera de ella, iniciando "una revisión, una protesta y una inquietud que se dará en llamar profética"[73]. La evaluación global de nuestro autor es la siguiente:

> "Solamente se hace un llamado a la obediencia, pero no se realiza ninguna tentativa por ver si esos grupos, que ahondan la tensión y el conflicto, tienen o no sentido y han de ser o no integrados, con su perspectiva, en la Iglesia. Esta manifiesta, entonces, una cierta incapacidad de asumir al carismático. La institución no discierne el carisma y, por consiguiente, entra en un camino de rechazo o a lo más de tolerancia, pero no de integración, purificándolo u ordenándolo. Y esta será, a nuestro juicio, una de las tensiones menos resueltas, por años, hasta el presente. En síntesis, es un documento de cierta amplitud y riqueza, que expresa una línea liberal progresista, la cual, en esta época, reúne a muchos, encubriendo, detrás de una formulación general, disensiones latentes de las que aún no se ha tomado suficiente conciencia."[74].

Para Gera, el Concilio Vaticano II significó, que la Iglesia Romana se conectó con el liberalismo desarrollado en Europa después de la II Guerra Mundial. Y que la problemática que inquietó a la Iglesia argentina fue "la renovación de las estructuras

[71] Ibíd., 515.
[72] Ibíd., 517.
[73] Ibíd.
[74] Ibíd., 519.

internas de la Iglesia"[75], por lo que los conflictos se verificaron entre un tradicionalismo que luchó por mantener la ortodoxia, y las corrientes de modernización[76].

En un principio hubo mucha resistencia a los cambios, de parte de la delegación del Episcopado argentino en la X Reunión del Celam, "Mar del Plata", en octubre de 1966, y también de parte de las autoridades de la Universidad Católica Argentina, que derechamente rechazaron las propuestas de esta asamblea. A pesar de esta difícil situación suscitada en la recepción del Vaticano II en los primeros años, la Iglesia argentina siguió adelante en la reflexión sobre el Concilio, participando con peritos en el Celam en la II Asamblea Episcopal Latinoamericana de Medellín en 1968.

Como ya se dijo, antes del Concilio Vaticano II se produjeron muchos movimientos políticos, sociales y eclesiales en la Argentina, y esto también lo vivió América Latina como continente[77]. Asimismo, el contexto político y social de Latinoamérica era paupérrimo, con un alto índice de pobreza de acuerdo con lo que señala el sacerdote y teólogo chileno Jorge Costadoat sj.:

> "La América Latina de la década de los sesenta sufría con la miseria campesina y obrera, y la de los inmigrantes hacinados en las grandes ciudades. La revolución cubana de Fidel Castro (1959) marcó la época. El ambiente del continente en adelante fue revolucionario. Ya en esta época comenzaron los gobiernos militares (Brasil, 1964), que continuaron en los años setenta con golpes de estado en Chile (1973), Argentina (1976), Bolivia (1971) y Uruguay (1973)" [78].

Este diagnóstico social y político, será una reflexión profunda en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), en que los Obispos constatan la situación de pobreza[79].

---

[75] Ibíd., 511.
[76] Cf. Ibíd., 511.
[77] Cfr. Lucio Gera, "Teología de los Procesos Históricos y de la vida de las personas", *Revista Teología* 85 UCA (2005): 884, https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2050456.
[78] Jorge Costadoat sj, "Origen y futuro de la Teología de la Liberación", en la web oficial de Intersecciones, acceso el 20 de junio de 2019, https://www.intersecciones.org/foro/origen-y-futuro-de-la-teologia-de-la-liberacion/2018.
[79] Ibíd., 885.

Para Gera, Medellín implicó la voluntad de concreción del Concilio, desde una reinterpretación del contexto de América Latina: "leerlo desde la óptica que ofrece la realidad latinoamericana, lo cual equivale no simplemente a aplicarlo sino a reinterpretarlo"[80].

La reinterpretación del Concilio pasó por un análisis sociopolítico-cultural de cada país, lo que implicó una lectura histórico-nacional del Concilio, y del mismo Evangelio. Para Gera, "esto lleva a un compromiso del creyente, de la Iglesia toda, con una política de liberación y de denuncia vigorosa de los sistemas, estructuras y grupos opresores"[81]. Este análisis de la realidad más profunda de cada país y del continente latinoamericano, lo realizó la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia en 1968, que pensó la teología desde los pueblos oprimidos.

Medellín es la antesala que inserta en el colectivo eclesial una Iglesia pobre, que vuelve su mirada hacia su origen. Señala Medellín:

> "Que se presente cada vez más nítido, en Latinoamérica, el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación del hombre y de todos los hombres"[82].

Esto lo confirma el teólogo español Julio Lois al señalar que:

> "los teólogos latinoamericanos insisten en que el acontecimiento eclesial decisivo que inicia un nuevo estilo, a saber, la segunda Conferencia General del episcopado latinoamericano, celebrada en Medellín-Colombia, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968 encuentra, precisamente, su originalidad en haberse realizado desde la perspectiva del pobre () y que promueve todo un movimiento(). Es, en efecto, el movimiento que se prolongará y profundizará después de Medellín y Puebla"[83].

---

[80] Gera, "Apuntes para una interpretación", 513.
[81] Ibíd.
[82] CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín 1968, en" La Iglesia en la actual transformación de América Latina. Movimiento de laicos", n.2, (Medellín, Bogotá: Ediciones Paulinas, 1968).
[83] Julio Lois, "*Teología de la liberación; opción por los pobres"* (Madrid: Eipala, 1988), 10.

Gera comenta respecto de esto, que Gustavo Gutiérrez escribe sus primeros cursos sobre la pobreza en 1967 antes del libro *Teología de la liberación* de 1971, "aunque recién llegaron a conocerse años después. En Medellín 1968 no está todavía la fórmula "opción por los pobres", eso viene más bien después, en Puebla"[84].

Ambos, el Concilio Vaticano II y Medellín 1968 fueron las instancia para que la Coepal convocara a una reunión de peritos teológicos que se dedicaron a pensar cómo llevar adelante esta nueva pastoral que debía incluir a las grandes mayorías de bautizados. Entre estos teólogos se destacan los nombres de Lucio Gera, Rafael Tello[85], Justino O'Farrell[86] y Fernando Boasso[87]. Gera recuerda:

> "En el grupo de la Coepal, más que un práctico, yo era más bien el que tenía que ayudar a hacer sostenimiento teológico de base; me daban esa función. Estaba Gerardo Farrell, más práctico, otro más sociólogo. Tello que cubría un poco todo, pero más bien tendía a trazar líneas pastorales. Yo era más especulativo o reflexivo y trataba de recoger intelectualmente todo eso"[88].

A partir de la recepción de las constituciones conciliares *Gaudium et spes y Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, y de la reflexión de categorías como cultura y Pueblo de Dios, estos teólogos fueron elaborando una teología cuyo eje integrador era la búsqueda de una pastoral popular. Este estudio se fundamenta en forma especial en el

---

[84] Virginia Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera" , *Revista Teología* 114 (2014): //repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7324/1/teologia-iglesia-argentina-lucio-gera.pdf

[85] Justino O´Farrell, "Voces Argentinas, período 1969-1981", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 470. "Rafael Tello Rafael Tello (1917-2002), nació en La Plata. Ordenado sacerdote de la Arquidiócesis de Buenos Aires en 1950. Su persona y pensamiento están en la base de una corriente teologal/teológica, espiritual, pastoral y cultural que inspiró muchas de las experiencias pastorales dinámicas e inserción de la vida religiosa en medios populares".

[86] Gera, "Voces Argentinas, período 1969-1981", 469. "Justino O´Farrell (1924-1981), nació en Buenos Aires. En un primer momento religioso de la Congregación de la Pequeña Obra de la Divina Providencia. Posteriormente se incardinó en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Se formó como sociólogo y propuso una reflexión interdisciplinar entre los campos de las ciencias sociales, la teología sistemática y la teología pastoral. Profesor de la Facultad de Teología en Buenos Aires".

[87] "Fernando Boasso sj. Sacerdote Jesuita argentino (1921-2015). Teólogo y gran escritor. Participó de la Coepal. Fue profesor del Papa Francisco. Murió en Colegio Máximo de San Miguel, Buenos Aires, Argentina a los 94 años".

[88] Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina", 173.

capítulo II de *Lumen gentium*, el Pueblo de Dios, ya que "quiso Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que lo conociera en la verdad y le sirviera santamente" (LG 9)[89]. Esta reflexión teológica ponía en el centro la preferencia divina por el pobre y desde allí intentaba una lectura de la vida del pueblo argentino que se proyectaba a toda América Latina. Ellos nunca buscaron comenzar una escuela teológica, como lo indica Bianchi:

> "Su intención era formular una teología que interpretara la vida de fe del pueblo latinoamericano y dé sustento a acciones pastorales que alcancen a todo el conjunto del pueblo. Buscaron traducir pastoralmente la idea de *Lumen gentium* de que todo el pueblo de Dios es el sujeto de la evangelización"[90].

Para pensar teológicamente el plan pastoral, cada persona que lo compuso aportó para su realización. Gera precisa que:

> "es en este equipo, desde el '66 o '67, que empezamos a leer toda la historia argentina desde ciertos parámetros teológicos. Y digo que en esto estuvo sobre todo Justino O'Farrell, que nos ayudó mucho. Tello, también; desde luego Gerardo Farrell y Silly[91]. En el grupo recurrimos mucho a la historia; Adela Helguera, de las Asuncionistas, se metió mucho en esa tarea de repasar la historia argentina"[92].

De este modo, la Coepal se hizo cargo del método jocista que impulsó la *Gaudium et spes*: "La Iglesia tiene el deber permanente de escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio"[93]. Ello se tradujo en el método pastoral de ver, juzgar y actuar.

Este plan pastoral se plasmó en el Documento de San Miguel de 1969, en Buenos Aires. Scannone señala lo siguiente respecto de este documento:

---

[89] Boasso, "El Contexto Histórico Eclesial", 177.
[90] E.C .Bianchi, "El Espíritu sopla desde el sur y empuja la Iglesia a los pobres", s/e. Traducción que se puede consultar en: https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12178/1/espiritu-sopla-sur-empuja.pdf
[91] Sacerdote jesuita.
[92] Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina", 175.
[93] Concilio Vaticano II, Gaudium et spes n.4.

> "Allí se propone que la Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y sus intereses, pues por ser este sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente a la historia de la Salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él lo afectan",". Por lo tanto, la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo sino también y, principalmente, desde el pueblo mismo (SM VI, 4 y 5)"[94].

Los temas centrales que atravesó el pensamiento de los integrantes de la Coepal, según Gera, fueron las categorías de pueblo de Dios y de los pueblos, en especial el argentino. Para ellos estaba en juego la inserción de la Iglesia en el transcurso histórico de los pueblos, en cuanto sujetos de historia y de cultura, receptores de la evangelización y, si están ya evangelizados, también como evangelizadores. Además, como en Medellín (1968), la perspectiva de los signos de los tiempos fue asumida por la Coepal en el Documento San Miguel[95].

Así, el fruto más maduro de este período está constituido por este conocido documento, ya que en este se presentaron lineamientos para el plan pastoral de Argentina desde la lectura de los signos de los tiempos que presenta *Gaudium et spes.* Algunas conclusiones de este texto reflejan el pensamiento de Gera para la acción pastoral:

> "Para expresar y realizar en la debida forma aquella comunión, la Iglesia encarnada en el pueblo debe asumir y fomentar todas las capacidades, riquezas y costumbres de ese pueblo, en lo que tienen de bueno.()La Iglesia debe acercarse especialmente a los pobres, oprimidos y necesitados, viviendo ella su propia pobreza y renunciando a todo lo que pueda parecer deseo de dominio.() Que por tanto, la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo, y esto supone amar al pueblo, compenetrarse con él y comprenderlo.() Como presupuesto fundamental para la evangelización del pueblo en su conjunto, se ha de partir de la comprensión de la situación nacional de nuestro pueblo y de su proceso histórico.()Se ha de asumir la cultura de nuestro pueblo y sus hallazgos, para difundir y explicar el mensaje de Cristo"[96].

---

[94] Juan Carlos Scannone, "El contexto histórico eclesial", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 457-458.

[95] Gera, *La Teología Argentina,* 22: Así lo expresa Gera: "Es clave leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo".

[96] Ibíd., 69-76.

Sobre este cambio de perspectiva hacia el escrutar la realidad que vive el ser humano en la historia y en el tiempo, los obispos argentinos, en un documento de esa época, afirmaron:

> "La Iglesia como Madre se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta"[97].

Gera reconoce la importancia de la Coepal en la reflexión teológica posterior. Señala:

> "Nos hizo trabajar en un Plan de Pastoral de una manera más amplia. Y no sólo se trataba de hacer el plan, sino también de ejecutarlo. Hubo años de práctica, de ejecución, que nos ayudaron mucho por la experiencia que trajeron del interior del país y nos obligaron a pensar teológicamente" [98].

En este contexto, Virginia Azcuy establece que "hay que ubicar el surgimiento de la teología del pueblo[99]". Esto mismo lo confirma Scanonne en que sitúa el origen de la teología del pueblo en el Documento de San Miguel:

> "precisamente esa comisión fue el ámbito donde nació la teología argentina del pueblo, cuya impronta ya se notó en la declaración del episcopado argentino en San Miguel, especialmente en el documento VI, sobre pastoral popular, la cual aplicaba las conclusiones de Medellín (1968) al país" [100].

Paralelamente a la Coepal, en respuesta a la carta encíclica del Papa Pablo VI, *Populorum progressio*[101] de 1967, y al apoyo del Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo[102], un

---

[97] Ibíd., 71.
[98] Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina", 172.
[99] Gera, *La Teología Argentina,*21.
[100] Juan Carlos Scanonne, *La Teología del pueblo, raíces teológicas del papa Francisco,* (España: SalTerrae, 2016), 18.
[101] PABLO VI*,* Carta encíclica sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, *Populorum progressio,* (26 marzo 1967), *AAS* 59 (1967), 257-299 en El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), 1237-1250.
[102] José Pablo Martín, *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debato argentino,* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1992).
Sobre el concepto "Tercer mundo": para profundizar ir a: https://cancilleria.gob.ar/userfiles/ut/folleto_entero.pdf: "El Tercer Mundo como ubicación ideológica, nace de una solicitud crítica hacia el mundo capitalista, pero también de una actitud crítica a la realización concreta que el marxismo ha hecho de sus principios en las realidades nacionales que hoy tenemos, como

grupo de sacerdotes se reúnen y forman el Movimiento Sacerdotal del Tercer Mundo, para dar respuesta a los problemas políticos y sociales que afectaba a los países de los continentes de Asia, África y América Latina (el Tercer Mundo) alejados de los beneficios económicos de los países ricos. En *Populorum progressio* se refleja el contexto que se vivió durante esos años:

> "(…) los conflictos sociales se han ampliado hasta tomar las dimensiones del mundo. La viva inquietud que se ha apoderado de las clases pobres en los países que se van industrializando (…) A esto se añade el escándalo de las disparidades hirientes, no solamente en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder, mientras que en algunas regiones una oligarquía goza de una civilización refinada, el resto de la población, pobre y dispersa, está privada de casi todas las posibilidades de iniciativas personales y de responsabilidad, y aún muchas veces incluso, viviendo en condiciones de vida y de trabajo, indignas de la persona humana (…) Por esto hoy dirigimos a todos este solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad (…) La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario" [103].

Este grupo de sacerdotes se presenta como una aplicación del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum progressio*, a las situaciones de los países que "quedaron fuera de la bipolaridad mundial[104]. El Manifiesto es una adhesión a la encíclica *Populorum Progressio.* Los obispos hacen un llamado a luchar unidos de acuerdo con lo que pide esta encíclica:

> "El desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención. Apenas terminado el segundo Concilio Vaticano II, una renovada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres para

ejemplo de países socialistas, especialmente la Unión Soviética. El Tercer Mundo se comprende las naciones de África, Asia y América Latina, formado por los pueblos pobres y oprimidos, y por los pobres y oprimidos aún dentro de los mismos pueblos ricos, se sienten explotados y amenazados en su existencia misma por esos dos centros de poder mundial: el primero formado por las potencias que dominan el mundo capitalista; y el segundo formado por las potencias que dominan el mundo comunista. El Tercer Mundo busca liberarse del dominio de los dos primeros y desarrollarse libremente".

[103] PABLO VI*,* Populorum progressio, n. 9-18.

[104] Martín, *Movimiento de Sacerdotes,*12.

> ayudarles a captar todas las dimensiones de este grave problema y convencerles de la urgencia de una acción solidaria en este cambio decisivo de la historia de la humanidad"[105].

Su objetivo era dar cuenta de las injusticias sociales que existían en ese momento. Este movimiento fue "la expresión más acabada de la corriente de protesta social en la Iglesia argentina de aquellos años"[106].

El Movimiento Sacerdotal del Tercer Mundo[107], que se formó con un 10%[108] de los sacerdotes diocesanos de Argentina criticaba al capitalismo y al colectivismo marxista, y su objetivo fue llevar a cabo la renovación impulsada por el Concilio Vaticano II y la petición del Papa Pablo VI de acompañar el progreso de los pueblos. Actuaron en lo social y en lo político. Hacia 1974 este movimiento sacerdotal se encuentra fracturado internamente bajo dos líneas diferentes: aquellos que tomaron una posición política más revolucionaria, y la otra, en que siguieron en la institución eclesiástica[109].

Dadas estas circunstancias internas, este movimiento sacerdotal se disolvió en 1976 al inicio del golpe de estado por los militares.

Por otro lado, Virginia Azcuy precisa que las relaciones entre la Coepal y este movimiento fueron estrechas a nivel de pensamiento, aunque existían entre ellos distintas tendencias ideológicas y eclesiológicas. La Coepal tenía la tarea específica de pensar y hacer un plan pastoral eclesial según el Concilio Vaticano II, y este movimiento sacerdotal fue orientado a la acción, encuentros, y declaraciones de críticas respecto al ámbito social de pobreza, y, de injusticia que muchos argentinos vivieron bajo el régimen

---

[105] PABLO VI, Populorum progressio, n.1

[106] Gera, *La Teología Argentina*, 18.

[107] Martín, *Movimiento de Sacerdotes,* 18. El nombre de este movimiento fue tomado desde la prensa argentina. Martín señala lo siguiente: "Cuando hacia fines de 1968 la prensa escribe sobre los "curas del Tercer Mundo", ellos aceptan consecuentemente titularse "Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo", como lo prueba su boletín *Enlace (Boletín de los sacerdotes del III Mundo)*, que a partir de 1970 modifica el título en "Movimiento de Sacerdotes *para* el Tercer Mundo". Algunas crónicas del movimiento afirman que "la prensa les puso ese nombre", y que después ellos lo asumieron".

[108] Sobre este porcentaje de sacerdotes ir a: José Pablo Martín*, Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino,* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1992), 14.

[109] Cf. Ibíd., 57.

de dictadura militar en esos años. La postura que tuvo Lucio Gera frente a este movimiento sacerdotal fue de acompañante; nunca militó en el movimiento, en cambio, sí tuvo una actitud de solidaridad para con ellos[110]. En 1970 el Episcopado Argentino amonestó al Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo públicamente, por considerarlo un movimiento ideologizado políticamente. En esta situación, nuestro autor hizo de mediador entre el Episcopado y este movimiento, mediante una reflexión escrita en la que relevó los motivos pastorales de los sacerdotes que conformaban este movimiento:

> "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 violencia"[111].

Cuando Argentina volvió a la democracia, Gera fue de la opinión que este movimiento sacerdotal no continuara:

> "Yo propuse, en cambio, que entregáramos la posta a los laicos, porque la iniciativa se estaba haciendo muy clerical. Los curas querían ser nada más que los curas y no aceptaban laicos"[112].

Todos estos antecedentes eclesiales, sociales y políticos encausan el origen de la teología del pueblo en Lucio Gera.

En 1976 el Celam se reúne entre el 20-26 de agosto, con el objetivo de estudiar y conocer la religiosidad popular, ya que en 1975 la Iglesia había recibido la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*[113] acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.

---

[110] Cf. Gera, *La Teología Argentina*, 18.
[111] Ibíd., 19.
[112] Azcuy, "La teología y la Iglesia en la Argentina", 175.
[113] PABLO VI*, Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975) Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo, *AAS* 68 (1976), 5-76 en El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum

El Celam decide reunirse para proponer un programa pastoral que respondiera a la acción pastoral que debía realizar la Iglesia en América Latina. El Secretario General del Celam de ese tiempo, Mons. Alfonso López Trujillo, de México, presidió el Equipo de Reflexión, del cual surge el Documento n.29 del Celam, titulado "Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina". Dentro de las discusiones que se hicieron en el marco teológico, Lucio Gera estuvo a cargo de la V Conferencia con el tema de "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia", donde define "pueblo" y sus notas. Scannone lo recuerda:

> *"*Los años entre las Conferencias de Medellín y Puebla fueron en América Latina muy ricos en creatividad y en controversias teológicas. Por otro lado, la exhortación postsinodal *Evangelii Nuntiandi,* 1975 había introducido en el magisterio universal un tema nuevo, el de la religiosidad popular, de modo que el Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM encomendó entonces a Joaquín Alliende la organización de un encuentro sobre la misma. En ese marco Gera presentó la contribución sobre la teología del pueblo. *"*[114].

5) Recepción eclesiológica del Concilio Vaticano II en Lucio Gera: Misterio y Pueblo de Dios

Carlos María Galli en en el contexto del Congreso "De Puebla a Aparecida. Iglesia y sociedad en América Latina (1979-2007)", presentó su ponencia en Roma 2017 con el artículo *Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teologia argentina*[115]. En este escrito presentó una línea de pensamiento que caracteriza al Papa Francisco, la Teología del Pueblo. Hay un punto en el inicio de este, en que explica un núcleo eclesiológico fundamental de la Teología del Pueblo que esclarece el pensamiento teológico eclesial de Gera en la relación Iglesia y Mundo. Galli señala lo siguiente:

Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), 1270-1274.

[114] Juan Carlos Scannone SJ, *La Teología de la Liberación, caracterización, corrientes, etapas.* (Buenos Aires: Stromata, 2015).

[115] Galli, Carlos María. 2017. "Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teologia argentina". Conferencia pronunciada en Roma en el Congreso De Puebla a Aparecida.

> "La Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II expresa una nueva conciencia eclesiológica que parte de la contemplación de *Mysterium Ecclesiae.* La Facultad de Teología de Buenos Aires fue pionera en comentar ese documento y mostrar la unidad de los dos primeros capítulos articulados en las categorías Misterio y Pueblo. El "misterio de la santa Iglesia" (LG 5) se realiza en la historia en forma de "pueblo" (LG 9)"[116].

Es así, que esta Facultad de Teología decidió leer, reflexionar, asimilar y dar a conocer esta renovada eclesiología, a través de los análisis de sus profesores. Galli señala que el "comentario al primer capítulo de dicha Constitución, estuvo a cargo del Pbro. Dr. Lucio Gera con su texto "El Misterio de la Iglesia"[117].

Aquí Gera explica que el vocablo misterio no solo es algo incognoscible, "sino que, como es hoy reconocido por muchos, designa la realidad divina trascendente y salvífica que se revela y manifiesta de algún modo sensible"[118]. Por lo tanto, agrega nuestro autor, que hay que vencer una definición etimológica. Señala que misterio ha de ser definido como manifestado a la inteligencia. Esto muestra que esta realidad incognoscible y manifestada tiene un sentido activo, por lo "que la realidad de orden incognoscible y divino entra en un movimiento por el que alcanza al hombre"[119]. Para explicar este movimiento, dice que, misterio es la realidad oculta que se revela, no solo es lo oculto de la realidad, sino que también es la manifestación de lo oculto al ser humano. De este modo, el misterio, lo que es trascendente y oculto, Dios, salva al ser humano. Así, el misterio es comunicación salvífica de Dios al ser humano que lo acoge en su interioridad, y que tiene una estructura personal, ya que, "para poder ser salvífico, misterio, necesariamente ha de revelarse a la conciencia"[120]. Gera señala que al seguir este texto conciliar, se explica que esta

---

https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/13341, versión en castellano: http://www.americalatina.va/content/americalatina/es/articulos/el-pueblo-de-dios--el-pueblo-y-los-pueblos--el-papa-francisco-y-.pdf.

[116] Ibíd., 1.

[117] Ibíd.

[118] Lucio Gera, "El Misterio de la Iglesia", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 250.

[119] Ibíd., 251.

[120] Ibíd., 253.

revelación "está dada por el designio de Dios, y la decisión totalmente libre y oculta de su sabiduría y bondad, de aquí el designio de realizar el misterio, esto es de comunicarse a la creatura que es el núcleo del misterio"[121], cuyo designio es Trinitario.

Para nuestro autor, el misterio es Dios mismo, es la Trinidad santa. Todos los hombres están llamados a la santidad, ya que el misterio de Dios radica en que Él se manifiesta y se dona al hombre. Misterio es epifanía de Dios y su presencia en el mundo. Él se manifiesta y se dona al mundo. Gera explica esto en otro texto, "Reflexiones teológicas sobre la Iglesia" de 1968, en que presenta el contenido de este misterio. En otras palabras, según nuestro autor, es el misterio de la Encarnación:

> "Por eso la significación de este vocablo, misterio, puede ser traducida mediante las fórmulas de encarnación. Dios se encarna en el hombre y así hace su presencia en el mundo. En esa encarnación está el sentido y la revelación del sentido del hombre y del mundo, ya que la encarnación es presencia de Dios en acto y palabra que revela esa presencia. Allí se verifica y se manifiesta la destinación humana y, por tanto, el sentido de la existencia, a saber, que el mundo está destinado a integrase en una unidad misteriosa con su Creador, de modo que su Creador es su Consumador, su Principio es su Fin. Por ello la encarnación es el principio del fin"[122].

Es así, que, por el misterio de la encarnación, explica Gera, desde LG 2, Dios "decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina y, caídos no los abandonó, dispensándoles siempre su ayuda en atención a Cristo redentor…". El misterio está así en la voluntad de Dios de que los hombres participen de la vida de Dios y "en el hecho de que esa participación e integración se revelan y realizan en Jesucristo"[123].

Dentro del misterio de Dios está el misterio de la salvación, que es el misterio de la santidad. Dios, al comunicarse al ser humano, lo santifica. El misterio está en que Dios,

---

[121] Ibíd. 253.
[122] Lucio Gera, "Reflexiones teológicas sobre la Iglesia", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 351-352.
[123] Ibíd., 352.

al establecer esta comunicación, se santifica; la creatura se diviniza, se une a su Creador.[124]

Por lo que con esta presencia de Dios en la humanidad que lo acoge (misterio como acto teologal del ser humano),

> "[…]se realiza el misterio de Dios que constituye radicalmente la Iglesia. Ella es el sitio humano donde se verifica el misterio de Dios. Ella no es Dios, sino el lugar humano alcanzado por Él"[125].

Este análisis que hace sobre el capítulo I de la constitución *Lumen gentium*, la Iglesia como Misterio, refleja la importancia que tiene en su pensamiento el misterio de la Encarnación en la vida de la Iglesia. La Encarnación hace posible que el Pueblo de Dios se constituya desde el pueblo, ya que Jesucristo es para todo ser humano, y el ser humano constituye el pueblo y es su sujeto. Para Gera, la historia es el acontecer humano, por lo tanto, es el ser humano el sujeto de la historia. Dios como tal no tiene historia, y "para tenerla tuvo que encarnarse en un individuo humano, Jesucristo. El sujeto propio de la historia es el espíritu encarnado, el hombre"[126]. Por esta razón, una teología de la historia presupone que Dios interviene o actúa en la historia, y que el ser humano puede reconocer las incidencias de Dios en ella. De este modo, el "misterio de la santa Iglesia" (LG 5) se realiza en la historia bajo la forma de "un Pueblo" (LG 9)[127].

Según su análisis y reflexión del capítulo I de la *Lumen gentium,* se desprende que para nuestro autor la Iglesia en quien Dios establece su presencia y hace su revelación surge de la humanidad elevada a un grado superior de vida. Y esta humanidad vive en la historia, en un pueblo. Agrega Gera, "Dios, no llama simplemente al individuo, sino que

[124] Ibíd., 352. Aquí Gera señala "en esto consiste la salvación del hombre, el misterio es, esencialmente, misterio salvífico".
[125] Ibíd., 353.
[126] Gera, "Teología de los Procesos", 870.
[127]Galli, "Il Popolo di Dio", 2

lo convoca; de este modo, al llamarlo, lo congrega con otros. Este Pueblo[128] convocado, y congregado por Dios es la Iglesia"[129].

La Iglesia es la humanidad en tanto que participa del Padre, en el Hijo, por el Espíritu Santo. Tomar conciencia de sí misma es ratificar su conciencia de estar en presencia del Absoluto, y que es "esa relación la que fundamentalmente la hace Iglesia, Pueblo de Dios o Cuerpo de Cristo en el Espíritu para el Padre"[130].

6) Teología del pueblo, una teología latinoamericana

En 1974, Juan Carlos Scannone señaló en un primer momento que después de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968), surgieron dos grandes ideas fuerzas: una, la teología de la liberación y la segunda, la teología argentina[131]. Precisaba Scannone:

> "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 Lucio Gera"[132].

Estas líneas se distinguen por el uso de las mediaciones, según Virginia Azcuy. Esta teóloga argentina observa atinadamente que "un elemento decisivo en la configuración de estas dos líneas teológicas (liberación y del pueblo), fue el uso de las mediaciones para

[128] Para profundizar sistemáticamente el concepto Pueblo de Dios, ver voz "Pueblo de Dios" en C.O´Donnell, S. Pié-Ninot, *Diccionario de Eclesiología*, (Madrid: Editorial San Pablo, 2001),898-902.
[129] Gera, ¨Reflexiones teológicas ", 358.
[130] Ibíd., 353.
[131] Ricardo Ferrara et al. *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera.* (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 126.
[132] Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación.* (Salamanca: Sígueme, 1976), 66.

leer la praxis: para la teología de la liberación, fueron las ciencias sociales, y para la teología del pueblo, en cambio, la historia[133]. Esto mismo Azcuy lo confirma en su artículo "Lucio Gera, un teólogo de Medellín"[134]. Respecto de esto, afirma Scanonne:

> "Puede acentuarse el papel mediador de un cierto tipo de ciencias sociales, por ejemplo, el del método o las categorías marxistas, para interpretar la praxis. O, sin negar el papel mediador 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 dependencia"[135].

Lucio Gera, en su escrito "La Iglesia frente a la situación de dependencia" (1974), situado en el marco de los cinco años de Medellín y del documento argentino de San Miguel, manifiesta, al parecer de V. Azcuy, "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"[136]. Esto la distingue de la teología de la liberación, ya que "el teólogo plantea que, en el proceso de autoconciencia de sí, los pueblos descubren su conciencia antagónica, que no solo es conciencia de dependencia y dominación, sino al mismo tiempo la de su aspiración de liberación y por lo tanto de lucha" [137]. Nuestro autor en este texto dialoga de manera respetuosa y crítica con la teología de la liberación, en que muestra apreciaciones positivas y puntos de distancia, que se profundizarán en el cap. II de esta memoria.

[133] Gera, *La Teología Argentina de Pueblo,* 25.
[134] Azcuy, "Lucio Gera, un teólogo de Medellín", 103-131.
[135] Scanonne, *Teología de la liberación,* 70-71.
[136] Gera, *La Teología Argentina,* 26.
[137] Ibíd.

En la reflexión de Virginia Azcuy sobre si la teología del pueblo es o no teología de la liberación, indica que se ha preferido dejar abierta la discusión, dado que aún no ha alcanzado un consenso en la región. Expresa Azcuy:

> "mi suspenso de juicio se debe 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"[138] […] 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"[139].

Posteriormente, en 1982, Juan Carlos Scannone distinguió cuatro corrientes dentro de la teología latinoamericana y situó a la teología del pueblo, "nombre que le puso Juan Luis Segundo al criticarla"[140], dentro de la teología de la liberación, debido a que Gustavo Gutiérrez la caracterizó como una corriente con rasgos propios dentro de esta[141].

Carlos María Galli señala, respecto de estas cuatro líneas, que Juan Carlos Scannone las habría distinguido "según su lugar hermenéutico: sea la praxis pastoral de la Iglesia, la praxis de grupos revolucionarios, la praxis histórica de los pobres y oprimidos, la praxis de los pueblos latinoamericanos"[142]. Afirma Galli, que sería esta cuarta línea o corriente, "la que hace teología desde la praxis-cultural, religiosa, histórica de los pueblos latinoamericanos, según una línea de reflexión iniciada en la Argentina en los ´60 y cuyo exponente más conocido es Lucio Gera"[143].

Además, indica Galli, que el sacerdote jesuita Juan Carlos Scannone se identifica más con esta cuarta corriente de teología latinoamericana, y que "a partir de la semejanzas y diferencias con otras, notando los matices que la identifican como una corriente con

---

[138] Ibíd., 27.
[139] Virginia Azcuy. "Lucio Gera, un teólogo de Medellín", *Revista Teología* 126 (2018):103-131, https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1389/1315.
[140] Scannone, *La teología del pueblo,* 25.
[141] Cf. Ibíd.,26.
[142] Galli, "V Capítulo: El Pueblo de Dios", 22.
[143] Ibíd.

rasgos propios dentro de la teología de la liberación, y que se justifican los nombres recibidos como "teología del pueblo", "teología de la pastoral popular", "teología liberadora en lo cultural", o "escuela argentina""[144].

Para Galli, la teología del pueblo es una teología latinoamericana, que abarcando estas diversas expresiones:

> "han tenido una predilección por el pueblo al pensar la Iglesia, y han elaborado el tema eclesiológico del Pueblo de Dios en relación y en analogía con la realidad secular del pueblo, y que en ella se integra los aportes eclesiológicos, explícitos o implícitos de la reflexión teológico-pastoral en general y acerca de la religiosidad popular en particular"[145].

Como se dijo anteriormente, el nombre que lleva esta teología latinoamericana no fue forjado por Lucio Gera, sino que por otros teólogos tras la lectura y análisis de sus escritos[146]. Si bien no es definido por Gera, sí reúne su pensamiento, y se comporta finalmente como un concepto aglutinador.

[144] Ibíd.

[145] Cf. Ibíd.

[146] Galli ,"Il Popolo di Dio", 4. Galli comenta respecto de esto: "Esta cuarta corriente tuvo dos grandes referentes en los teólogos argentinos Lucio Gera (1924-2012) y Rafael Tello (1917-2002), hoy reconocidos y estudiados en relación con Francisco. Su principal exponente, todavía vivo de esta corriente, es el jesuita Juan Carlos Scanonne, quien siempre se ha identificado con esta línea, que piensa la fe a partir de la vida cultural y religiosa de los pueblos latinoamericanos. Por eso, ya en 1974, el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo la llamó Teología del Pueblo. Otros la denominaron teología de la pastoral popular o de la cultura".

CAPÍTULO II La noción de pueblo en la Teología del Pueblo según Lucio Gera

Es indudable que el gran acontecimiento eclesial del siglo XX fue el Concilio Vaticano II, que abrió el horizonte para la tan esperada renovación dentro de la Iglesia que se venía gestando desde la *Nouvelle Theologie* con sus grandes teólogos como M.D. Chenu, Y. Congar, H. De Lubac, G. Thils, que, con sus trabajos teológicos, y muchas veces no comprendidos, aportaron sobre las teologías: de la creación, de la praxis, de la historia, de los signos de los tiempos, de las realidades terrenales, de la Encarnación, del ecumenismo, que recogió este concilio; junto a tantos otros teólogos, como K. Rahner, Ratzinger, que colaboraron como peritos en la realización de este concilio.

Este hecho eclesial marcó la vida y pensamiento teológico en Lucio Gera como lo indica en una entrevista dada en el año 2000:

> "si en este año 2000, después de haber vivido la mayor parte de mi vida durante el siglo XX se me preguntaran cuáles han sido los acontecimientos históricos que más me han impactado e influido, no dudaría en nombrar en primer lugar el Concilio Vaticano II"[147].

Este concilio hace un giro de una comprensión de Iglesia como institución a una comprensión de Iglesia como Misterio[148]. Para Gera, Misterio es la manifestación de Dios en el ser humano y en el mundo. La Iglesia en su ser sacramental es una comunidad que se hace visible, especialmente en un Pueblo, cuya unidad entre lo terreno y divino la hace posible el misterio de la Encarnación. Además, este concilio exhorta a escrutar los signos de los tiempos en GS n.11, que se explicó más arriba, que hace posible que la Iglesia se mire a sí misma en su relación Iglesia-Mundo; lo que inspira a nuestro autor a pensar y

[147] Amuchástegui, "Lucio Gera y la pastoral popular", 24 .
[148] Cfr. Concilio Vaticano II, "Introducción" en Decreto sobre la Actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes* (España: BAC, 1993), 550.

ejecutar los desafíos pastorales en esta nueva etapa que comienza a vivir la Iglesia universal.

Por otra parte, es relevante el trabajo teológico de la Coepal como el inicio de esta corriente teológica que surge en el marco de un plan pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II y de Medellín. Este es el comienzo donde surgen las nociones básicas que posteriormente se reconocerán agrupadas en la teologia del pueblo.

Gera, así como muchos otros actores de esta época, consideró las condiciones históricas-culturales que vivía Argentina, y en general en toda Latinoamérica, dado que los pueblos de esta región estaban sumidos en la pobreza. La reflexión de nuestro autor es desde un saber profético de tipo carismático y "conocimiento sapiencial, que no es un acto científico, sino que es descubridor de lo que constituye la sustancia de la situación histórica, en este caso la dominación y el anhelo de liberación"[149], para dar una respuesta pastoral sobre cómo se debe ser cristianos en el mundo de hoy.

A raíz de esto, se analizan las nociones básicas: pueblo-nación, pueblo-cultura desde los antecedentes de las problemáticas sociales frente a la situación de dependencia (dominación) que sucumben en Argentina y Latinoamérica, y que orientan a Gera a pensar cómo la Iglesia se debe hacer cargo de ellas y dar respuesta eclesial-pastoral para la evangelización desde un plan pastoral. Carlos María Galli observa que, "el deseo de Gera es que la fe inspire una cultura más humana, y esto fue lo que lo llevó a pensar los desafíos sociales" [150].

Nuestro teólogo piensa la condición presente de la Iglesia: su ser sacramental y su misión evangelizadora desde la cultura de los pueblos, en que el Misterio de la Encarnación, cuyo

[149] Lucio Gera, "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol.1, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 670.
[150] Cfr. Galli, "Epílogo. Interpretación, valoración", 904.

sujeto de salvación es Cristo, es lo que hace posible que el ser humano sea el destinatario de la salvación en su historia, en su propio contexto, y al mismo tiempo sea copartícipe de su salvación.

1) La Encarnación en lo popular como dimensión eclesial

En el año 1970, nuestro autor escribió un artículo para la Revista *Vísperas* de Montevideo, el cual fue reeditado y publicado en el Centro de Documentación MIEC-JECI (Documento 10-11). Este documento fue llamado "Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina", "que reúne diversas consideraciones sobre la situación de la Iglesia argentina en el tiempo posterior a la celebración del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín"[151]. Este escrito de Gera se preocupa por la unidad pastoral de la Iglesia argentina frente a las divergencias pastorales existentes en este tiempo. Además, realiza una síntesis cronológica posterior a la recepción del Concilio Vaticano II, de los fundamentos teológicos que aportan los documentos eclesiales, tanto argentinos y latinoamericanos, que serán la base de las nociones de la teología del pueblo.

En este escrito, Gera se aproxima al contexto para su análisis desde una metodología fenomenológica como lo señala él mismo: "que intenta detectar y formular los rasgos más patentes de nuestra Iglesia"[152], y también tipificar los acontecimientos y fluctuaciones de la problemática de este tiempo. Aquí, nuestro autor hace la observación de que la Iglesia ante una falta lúcida de su conciencia de ser y de su misión dentro de su país y de

[151] Lucio Gera, "Apuntes para una Interpretación de la Iglesia Argentina" en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. 1, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 501.
[152] Ibíd.

Latinoamérica, la Iglesia lo único que refleja son las contradicciones que "afectan a la misma comunidad nacional"[153]. Su diagnóstico es elocuente:

> "Los rasgos que configuran a la Iglesia, en una primera aproximación permiten ver una marcada incoherencia en sus orientaciones pastorales, que se percibe en la ausencia de objetivos claros y asumidos por todo el cuerpo eclesial. Incoherencia entre los principios enunciados y la realidad vivida, entre la vitalidad de ciertos grupos y las expresiones oficiales. () La Iglesia presenta caracteres que manifiestan una cierta desintegración interna. Los diversos sectores del Pueblo de Dios: episcopado, presbiterado, laicado y vida religiosa, parecieran carecer de un mínimo de homogeneidad interna frente a las opciones que se les presentan"[154].

Nos surge una pregunta aquí, antes de seguir con las ideas de Gera, ¿cómo son los planes pastorales hoy?¿se considera la realidad presente del pueblo de Dios para la toma de decisiones en la acción pastoral? Dejamos abierta la pregunta.

Gera ante este análisis, piensa sobre los grupos o líneas eclesiales que se diversifican según su ideología dentro de la Iglesia, y que, de algún modo, serían las causas de las contradicciones que vive la Iglesia argentina en este período. Aquí, nuestro autor identifica una contradicción importante en la oposición élite-pueblo.

Los grupos que configuran la *élite* son tres:: a) una línea tradicionalista que se identifica con la derecha, y que "busca una Iglesia fijada en el tipo de civilización hispánica, sin lugar a transformaciones o modernizaciones; b) una línea progresista que es europeizante, que influye en los orígenes del humanismo universitario y de la Democracia Cristiana; y centra su atención en la modernización de las estructuras pastorales e internas de la Iglesia, en que, aun así, ante la distinción entre lo temporal y lo religioso, "se torna casi exclusivamente religioso dando lugar a movimientos espiritualistas de diverso tipo, sin compromiso temporal fuerte"[155]; y la tercera línea eclesial c) de protesta social, una línea que supera el marxismo al adoptar la postura de izquierda revolucionaria nacional entre

[153] Ibíd., 502.
[154] Ibíd., 503.
[155] Ibíd.,508.

clero y laicos. Se orienta hacia una búsqueda de integración no al modo hispanista que unifica Estado e Iglesia. Gera lo explica así: "También aspiran a que la integración de lo religioso en lo temporal, y viceversa, se evite la institucionalización, orientándose hacia una integración desde la misma vida del pueblo"[156]. Según Gera, esta línea tiende a identificarse cada vez más con el pueblo.

Por lo tanto, indica este teólogo argentino, que "el postconcilio debilita la línea tradicional-conservadora, vigorizando la corriente católico-liberal, y de la cual se vislumbra el desprendimiento de grupos que asumen una actitud de protesta social"[157].

Por lo demás, Gera afirma que dentro de la Iglesia argentina existe en su seno un catolicismo popular, que no está totalmente formulado en expresiones intelectuales, pero que sí late en la vitalidad del Pueblo. Agrega, "que el pueblo ha combinado su fe católica con una línea nacional, y más recientemente, con el peronismo"[158]. Por lo tanto, ¿qué es pueblo?, dirá que pueblo "es tierra, patria, religión, tradición autóctona, folklore"[159]. Esta es una línea popular, en la que el Movimiento sacerdotal para el tercer mundo, se va a identificar y deja de lado la corriente de protesta social. Esta línea popular tiene una presencia profética y de liberación en los contextos de argentina y de Latinoamérica.

Cabe recordar, que Gera fue perito convocado por la Coepal junto a otros teólogos para realizar un plan pastoral que se plasmó en el documento San Miguel de 1969, por lo cual, el análisis que realiza sobre este escrito es fundamental, ya que subyace su pensamiento eclesial en él. En su reflexión que hace respecto de la Pastoral Popular, sobre la clarificación de la oposición entre Iglesia-institución y la sociedad civil-orden temporal, señala que la Iglesia "avanza en la búsqueda de una vía por la que guardando una distancia dialogal, respetuosa y crítica, pueda estar presente en la historia nacional sin pretender

[156] Ibíd., 509.
[157] Ibíd., 512.
[158] Ibíd., 509.
[159] Ibíd.

ser tutela del Estado ni tampoco estar tutelada por él"[160]. Y esta vía consiste en "encarnarse en el pueblo"[161]. Agrega Gera, que el aporte original de esta propuesta es la dimensión del mundo, de lo temporal, que no permanece en una dimensión abstracta, sino que se concreta con la fórmula *"*pueblo, pueblo argentino"[162].

San Miguel propone una vía encarnacionita según Galli, para comprender la relación Iglesia-Mundo presentada como Pueblo de Dios-Pueblo[163]. Según Gera, San Miguel, hace un llamado a que la Iglesia se inserte en una historia muy concreta, y de un pueblo determinado, que es el argentino. Galli observa que San Miguel, "es el proceso que lleva a la Iglesia argentina en los ´60 a un reencuentro con el pueblo y a un redescubrimiento de lo popular"[164].

Al continuar este análisis de este documento de San Miguel, nuestro autor señala que la Iglesia debe inspirarse "para trazar las líneas concretas de su misión, en la conciencia nacional del pueblo"[165], ya que el fundamento de la Iglesia para que encuentre su fuente de inspiración pastoral en el pueblo es dado que:

> "por ser éste (el pueblo) sujeto y agente de la historia humana, que está vinculada íntimamente con la Historia de la Salvación, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos de ese mismo Pueblo o que a él afectan"[166].

Es así, de acuerdo con lo que señala Gera, que la Iglesia acierta "en ubicar las líneas por donde se ha de encauzar su misión pastoral, liberadora y salvífica, en el acontecer del pueblo, en lo que éste busca constituir como historia temporal"[167]. Por lo tanto, es en esta

[160] Ibíd., 529.
[161] Ibíd.
[162] Ibíd.
[163] Cf. Galli, "Capítulo V:El Pueblo de Dios", 29.
[164] Ibíd.
[165] Gera, "Apuntes para una Interpretación", 531
[166] Ibíd.
[167] Ibíd.

"línea popular donde la Iglesia debe encarnarse, asumiéndola, para poder cumplir con su misión evangélica"[168].

Gera como teólogo latinoamericano se fundamenta desde el Concilio Vaticano II, que en su constitución pastoral *Gaudium et spes* n.22 indica: "Pues El mismo, El Hijo de Dios con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre". Nuestro autor entiende por "encarnación" la relación de la Iglesia con los pueblos y con los seres humanos, por la cual asume lo que en ellos hay de válido, las semillas del Verbo, los gérmenes de virtud, purifica lo negativo y lo eleva, como lo explica LG n.13[169].

2) La Iglesia frente a la situación de dependencia

Para nuestro autor es impensable que la Iglesia quede afuera de lo temporal[170]. Si la Iglesia quiere "encarnarse en lo temporal y servir al mundo"[171], debe juzgar las contradicciones temporales, ya que si no lo hace "se quedará en una religiosidad abstraída de la historia, o se engolosinará con la modernización de sus propias estructuras"[172], lo que la llevará a ser una Iglesia que "no está en la tierra, a no ser que asuma elementos extraños a su lugar e historia y acabe siendo una Iglesia de otro continente: europea"[173].

[168] Ibíd.
[169] CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, LG n.13: "Todas las capacidades, riquezas y costumbres que revelan la idiosincrasia de cada pueblo, en lo que tienen de bueno, la Iglesia, las fomenta y asume y al asumirlas, las purifica, las fortalece y las eleva".
[170] Gera," Cultura y dependencia", 611. Aquí Gera confirma el llamado que hace la constitución conciliar Gaudium et spes sobre el método de llevar a cabo la pastoral. Dice: "La constitución conciliar GS 4 invitaba a "escrutar los signos de los tiempos", y determinaba el significado de esta fórmula, explicando que se trata de "discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos (…)los signos verdaderos de la presencia de Dios o del plan de Dios"(GS11)(…) haciendo equivaler ese discernimiento de los signos de los tiempos, a una "interpretación teológica de la época contemporánea" según lo traducido por Pablo VI".
[171] Gera, "Apuntes para una Interpretación", 542.
[172] Ibíd.
[173] Ibíd., 543.

Por esto, la Iglesia debe discernir "la línea y el proyecto político por donde Dios quiere conducir su historia"[174], es decir, desde su propio país.

¿Qué es la teoría de la dependencia? Después de la II Guerra Mundial, las grandes potencias económicas, como Estados Unidos, mantenían relaciones comerciales con otros países bajo la teoría económica tradicional del capitalismo, conocida como el desarrollismo. Este consistía en "la idea de la industrialización como palanca del desarrollo y por la convicción que, para lograrla, era indispensable realizar reformas en los ámbitos fiscal, agrario y financiero"[175].

La Cepal a mediado del sigo XX, se preocupa de hacer un estudio frente a las desigualdades económicas entre los países desarrollados y menos desarrollados para poder explicar el poco avance económico de Latinoamérica. Así lo explica Hugo Beteta, Director de la Cepal en México en un artículo de 2012:

> "Durante los años cincuenta, tal vez el mayor aporte de la Comisión haya sido la idea de la asimetría básica entre el escaso dinamismo de la demanda mundial de productos primarios originados en la periferia y el gran dinamismo de la demanda de la periferia por productos industriales elaborados en el centro"[176].

Dentro del grupo de estudio de la Cepal, se encontraba Raúl Prebisch, economista argentino, que comandó esta investigación. El resultado de este estudio de Prebisch se le conoce como el estructuralismo cepalino o teoría de la dependencia. Prebisch hace un giro del desarrollismo, a la teoría de la dependencia, al presentar las causas de la pobreza económica de los países latinoamericanos, y que al mismo tiempo trajo problemas sociales y políticos.

---

[174] Ibíd.

[175] Hugo Beteta y Juan Carlos Moreno-Brid, "El desarrollo en las ideas de la CEPAL", Introducción. *Revista Economía UNAM* vol.9 no.27 Ciudad de México sep./dic. 2012: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387766

[176] Ibíd.

Esta teoría cepalina explica la pobreza en América Latina como lo expresa el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein:

> "Sostenían que el comercio internacional no consistía en un intercambio entre pares. Algunos países eran económicamente más poderosos que otros (los de centro) y por ende podían negociar en términos que favorecían el desvío de la plusvalía de los países débiles (la periferia) al centro. Alguien lo llamaría luego "intercambio desigual" [177].

La dependencia presenta un empobrecimiento escandaloso a aquellos pueblos con economías más débiles y subdesarrollados. Se produjo una explotación del trabajo obrero, con sueldos paupérrimos de la mano de obra desde los países subdesarrollados a beneficio de las grandes potencias desarrolladas.

¿Cuáles son los síntomas de la dependencia? Gera se pregunta por esto: ¿Qué entendemos por "dependencia" y por "liberación"? Para él, es la situación de condición histórica en que se encuentran los pueblos. Y esta condición se caracteriza como "dependencia". Establece nuestro autor que:

> "los síntomas que configuran la dependencia son patentes: la pobreza, el hambre, subalimentación, mortalidad infantil y prematura; en los adultos, enfermedades endémicas, escasez de servicios, bajo ingreso de salario, falta de educación, deserción escolar, etc. Bajo un aspecto político, la proscripción, los fraudes, la falla de la democracia representativa, la ausencia de participación en las decisiones y de control del poder, etc"[178].

Para Lucio Gera es elocuente su pensar sobre el desarrollismo: "conviene hacer notar que el desarrollismo, de hecho, no puede constituirse en proyecto nacional, popular, por cuanto mantiene internamente la contradicción entre oligarquía del poder y pueblo dominado"[179] como instancia económica para alcanzar a los países desarrollados.

---

[177] Immanuel Wallerstein, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción* (México DF: Siglo XXI editores, 2006), 26.
[178] Gera, "La Iglesia frente a la situación de", 670.
[179] Gera, "Apuntes para una Interpretación", 542.

Para nuestro autor la dependencia se muestra, así, en el subdesarrollo, "ese modo inhumano de no poder ser plenamente seres humanos, y en la marginalidad, hecho también inhumano por el que algunos, los pobres de los pueblos y los pueblos pobres sobreviven en la periferia de la sociedad y de la historia universal"[180]. Gera explica que en la auto identificación de estos pueblos como dependientes se realiza el proceso en el cual se toma conciencia de sí mismos como seres humanos, como sujetos activos de la historia. Cuando se descubren dependientes de otros, descubren al otro como dominador, y así también, dependientes, "como diferentes, y así como sujetos"[181]. Agrega Gera, que los pueblos en su imaginación creadora conciben su propia liberación como alternativa a esta dominación, por esto, su conciencia emerge como conciencia "agónica y en ellos se desarrolla un *ethos* épico" [182].

Frente a la relación Iglesia-pueblo en este escenario de dependencia, Gera escribe, en 1974, el texto "La Iglesia frente a la situación de dependencia"[183]. Azcuy explica que "en la reflexión de este artículo, reaparecen los conceptos fundamentales de la teología argentina del pueblo: "pueblo", "cultura", "historia", "signos de los tiempos"[184]. El marco de reflexión son los cinco años que han pasado de la II Conferencia de Medellín, "y la tarea de "liberación" que ha de llevar a cabo la Iglesia frente a la situación histórica antes señalada. Respecto a este camino de liberación eclesial, Gera dice: "La tarea de ser hoy cristiano en América Latina acarrea la exigencia de unificar dos dimensiones, la de la fe y la de la liberación, como realidad histórico-cultural"[185], ya que "la realidad o la actual realidad ejerce una tal presión sobre la conciencia cristiana y las instituciones de la Iglesia, que ha logrado ponerlas en crisis"[186]. Para Azcuy, "se habla de una autocrítica en relación con la situación histórico-cultural latinoamericana y el lugar de la fe y sus responsables

[180] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 670.
[181] Ibíd., 671.
[182] Ibíd.
[183] Ibíd., 661.
[184] Gera, *La teología Argentina del Pueblo,* 183.
[185] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 665.
[186] Ibíd., 661.

en los procesos de liberación, cuyo planteo se sitúa en el horizonte de la "situación de dependencia" que vive América Latina"[187].

Nuestro autor plantea que "la comprobación de que la realidad sea la dependencia le corresponde a la ciencias humanas, al análisis económico, político y cultural de la situación histórica"[188]; de todas formas, la Iglesia no se debe quedar observando desde afuera esta realidad, ya que es el pueblo, sujeto de esta percepción de realidad el que la vive.

Gera enfrenta esta problemática no desde la ideología marxista, sino que se "posiciona como teólogo del pueblo en diálogo con la teología de la liberación y la teología de la secularización, asumiéndolas críticamente en vistas a delinear el objetivo de una "pastoral de liberación"[189]. Por esto, su análisis es que "hay que pensar este tipo de percepción como una fuente de conocimiento sacramental, en base a la capacidad de captar, simbólicamente, los acontecimientos de la historia. Semejante cuestión llevaría a plantear a fondo el tema sobre los "signos de los tiempos"[190]. La autocrítica que Gera señala aquí va en el estilo cristiano de nuestros pueblos, de esta porción del Pueblo de Dios en América Latina; cómo han vivido su fe en relación con su propio proceso, alternado por la dominación y la voluntad de emancipación; cómo la experiencia de dependencia y el anhelo de liberación han condicionado la conciencia que estos pueblos han tenido y tienen de su fe; y cómo la conciencia que se han formado de su fe les ha permitido encarar su dilema entre opresión y liberación"[191].

Es el pueblo el que tiene la experiencia "del dolor, de la humillación, del mal, del hambre, de sus hondas necesidades insatisfechas, de la simulación de quien bajo rostro humanitario y progresista es, en realidad, opresor y enemigo"[192]. Por esta razón, "en un

[187] Gera, *La Teología Argentina del Pueblo*,183.
[188] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 669.
[189] Gera, *La teología argentina del pueblo,* 184.
[190] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 670.
[191] Ibíd., 662.
[192] Ibíd., 674.

pueblo que toma posición de lucha, toda expresión y creatividad cultural se torna de algún modo expresión política de esa lucha"[193].

a) El pueblo como sujeto de liberación

Cuando el pueblo descubre que tiene conciencia de ser dominado, Gera explica que es capaz de inventar su futuro desde la alternativa de autodeterminarse, de ser libre y dueño de sí. De este modo, la conciencia del pueblo se vuelve de manera antagónica una conciencia de liberación. Contradice la real dependencia; imagina la liberación como real y posible. Así, los hombres y mujeres del pueblo "desfatalizan la dominación y desmitifican al imperio dominador"[194], y esto los lleva a tomar la decisión, como sujetos, por su liberación. Los pueblos prefieren su liberación que su sumisión, y ello los lleva a elegir la lucha como justicia, rechazando una paz mentirosa[195].

Cuando se habla de Iglesia o de Pueblo de Dios se entienden todos los factores que la constituyen: "la fe, la estructura institucional, la misión pastoral y sus instrumentos; y al hablar de proceso de liberación se comprende lo que en ese proceso está implicado: una dimensión histórica, una cultura y un sujeto colectivo que les da origen"[196]. Gera se pregunta cómo se pueden unificar estas dimensiones en la conciencia de un sujeto, y cuál sería la objetiva conexión y validez que da la Iglesia respecto al proceso de liberación. Y este problema se sitúa en el núcleo de valores que ella representa o debiera representar, más que a nivel de comportamiento de los miembros de la Iglesia. Se interroga si esos valores y estructuras son factores de liberación o no; es decir, si la historia de liberación pasa también por la Iglesia[197].

[193] Ibíd., 675.
[194] Ibíd., 672.
[195] Ibíd., 674.
[196] Ibíd., 675.
[197] Ibíd., 676-677.

La reflexión que hace Gera de esta situación, la hace desde la Conferencia de Medellín (1968), en relación con el proceso de liberación que dice lo siguiente:

> "La Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra, que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre. Esta toma de conciencia del presente se torna hacia el pasado. Al examinarlo, la Iglesia ve con alegría la obra realizada con tanta generosidad y expresa su reconocimiento a cuantos ha trazado los surcos del evangelio en nuestras tierras, aquellos que han estado activa y caritativamente presentes en las diversas culturas, especialmente indígenas, del continente. Reconoce también, que no siempre a lo largo de su historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al Espíritu de Dios. Al mirar el presente comprueba gozosa la entrega de muchos, de sus hijos y también la fragilidad de sus propios mensajeros. Acata el juicio de la historia sobre esas luces y sombras, y quiere asumir plenamente la responsabilidad histórica que recae sobre ella en el presente" [198].

En este caso, Gera propone revisar dos caminos: responder primero a la pregunta "¿qué significa ser cristiano, hoy, en América Latina?" y luego otra: "¿cabe, en América Latina, donde se lucha por la liberación, ser cristiano?"[199] El punto de conflicto se ubica en la relación entre lo sagrado y lo secular. Esto produce conflicto, crisis, dudas, "porque si hubiera incompatibilidad entre ser cristiano y estar comprometido en la liberación, habría que elegir"[200]. La dependencia y la liberación no pueden ser consideradas sólo bajo el aspecto común de lo secular, como son la cultura y la historia, en el marco de una historia concreta de dominación y liberación, sino también en la dimensión política de lo secular. Para este teólogo, la concreción política es la que origina un peculiar punto de conflicto en la conciencia de la Iglesia[201].

[198] II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano Medellín 1968 en Introducción a las conclusiones. Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina, n. 2, 44.
[199] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 677.
[200] Ibíd.
[201] Ibíd., 678.

Al hablar de lo político, Gera se refiere, en un plano general, a la convivencia en sociedad, en un pueblo; una convivencia que tiene su propia legalidad y autonomía y que no puede ser establecida por la Iglesia. Lo explica así:

> "De ser así ésta se arrogaría, en virtud de su poder sagrado, un poder político. Esto es precisamente lo que constituye el punto de conflicto. Lo político se juega en torno a la convivencia, pero también en torno al poder que conduce y organiza esa convivencia"[202].

Para nuestro autor, la Iglesia no puede ser partidista:

> "y contribuir a que el poder lo adquiera o retenga un particular partido político. La Iglesia sólo puede contribuir dejando sentir su propio peso moral y a través de sus formas de transmisión en pro de que sea el pueblo, el 'todo' quien adquiera o retenga el poder. Es la única manera de no ser partidista"[203].

¿En qué consiste la liberación? pregunta nuestro autor. Comienza su análisis desde la propia palabra "liberación". Establece que esta palabra se puede tornar abstracta y, por esto, ambigua. Si se transforma en una proclama, un lema, un ideal, su contenido es, cuando menos, impreciso. Explica que dentro de la Iglesia hay dos grupos: el primero, que, si adhieren a este lema impreciso de liberación, se haga el juego al marxismo, y por esto no reaccionan ante esta proclama, aunque haya sido proclamada en Medellín. Y el otro grupo, el de los que "temen que, al no adherir a la proclama de liberación por temor al marxismo, de hecho, se haga el juego al capitalismo liberal burgués"[204]. Esta visión, es una visión fatalista, ya que se descree que en los pueblos se pueda originar algo nuevo y un futuro diverso. Y para Gera, si la Iglesia piensa así, ella dejaría de contribuir con su propia riqueza en la base de la conciencia de estos pueblos: "su esperanza", en el momento "en que la incertidumbre y la oscuridad dificultan el tanteo de hallar un camino propio"[205].

---

[202] Ibíd., 678.
[203] Ibíd., 679.
[204] Ibíd, 680.
[205] Ibíd.

b) La misión de la Iglesia es evangelizar

Para nuestro autor, el pueblo es el sujeto activo de su historia, quien proyecta su propia liberación[206]. Por lo tanto, siguiendo su forma de análisis, necesita despejar las dificultades en torno a la relación entre lo sagrado y lo secular en vista de un plan pastoral liberador.

Galli señala que, para Gera, "una de sus preocupaciones constantes es, ante las falsas alternativas excluyentes de ideas secularistas o sacralistas, mostrar la unidad de las distintas dimensiones de la realidad histórica y salvífica (objetiva), y de la conciencia cristiana y eclesial (subjetiva)"[207]. Esto requiere ser despejado para poder acceder a una "visión y una práctica pastoral que asuma el proceso de liberación de nuestro pueblo"[208]. Para Gera, la misión pastoral de la Iglesia consiste en evangelizar, y la evangelización, a su vez, consiste en suscitar en el ser humano la fe cristiana. Frente a la perspectiva de esta misión evangelizadora, su reflexión pasa por examinar aquello en referencia al proceso histórico de América Latina, que va de la dependencia a la liberación.
En palabras de Medellín este proceso se comprende de esta manera:

> "Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da "el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas. Menos humanas: las carencias materiales de los que están privados del mínimum vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras, que provienen del abuso del tener y del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza, la cooperación en el bien común, la voluntad de paz. Más humanas todavía:

[206] Cf. Ibíd., 681.
[207] Galli, "Capítulo V:El Pueblo de Dios", 51.
[208] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 682.

> el reconocimiento, por parte del hombre, de los valores supremos, y de Dios, que de ellos es la fuente y el fin. Más humanas, por fin, y especialmente, la fe, don de Dios acogido por la buena voluntad de los hombres, y la unidad en la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres" (MD6).

Nuestro autor indica que Medellín 1968 "llama pecado a una situación secular, política; no a una realidad que no fuera política. Llama pecado a la situación secular de dependencia"[209] Y utiliza el concepto "de pecado tal como se usa en la Iglesia y en la teología"[210]. Agrega, que cuando Medellín califica esta situación de pecado, "no dice el simple concepto sociopolítico o cultural de dependencia"[211], sino que dice algo nuevo, la dependencia por ser pecado ofende a Dios, porque:

> "Que es como decir, cuando se ofende y destruye al hombre, a los pueblos, se ofende y se hiere a Dios; cuando el hombre es tocado, Dios es alcanzado. Ya que el hombre visto desde Dios, esto es, desde la fe, como visión propia del cristianismo, tiene un cierto carácter absoluto, divino"[212].

Esta situación de pecado, de opresión de nuestros pueblos, es lo que moviliza a la teología latinoamericana a ver, juzgar y actuar en la realidad, y en Gera, a buscar los caminos de liberación desde una pastoral liberadora. Este escenario de dependencia permite en Gera poner al centro, al pueblo y los pueblos oprimidos dentro de la conciencia eclesial.

En su análisis, nuestro teólogo se pregunta ¿evangelización o liberación? Y la otra pregunta será: ¿evangelización o sacralización? Este análisis lo hace desde dos líneas teológicas excluyentes como la secular y la sacral, las que contrapone a la teología de la liberación que busca la unidad entre fe y liberación secular.

[209] Ibíd., 695.
[210] Ibíd.
[211] Ibíd., 696.
[212] Ibíd.

b.1) Teología secularizadora

Indica que hay una corriente extrema secularizadora, la del humanismo ateo del marxismo, y que el concepto que rige para establecer la relación entre sagrado y secular es el de trascendencia, entendida como separación, y en su límite llega a la oposición. Por esto, lo sagrado y la fe religiosa serían realidades adversas a lo secular, algo "alienante de este mundo y de todo compromiso con el proceso de la historia"[213]. Gera rechaza esta tesis secularista, ya que, "la fe no es un factor válido para lo secular, y, concretamente, para el paso de la dependencia a la liberación"[214]. Esta teología ve lo sagrado en la religión, "pero retira a la fe de esa dimensión sacral. Así desacralizada la fe y permite al ser humano asumir el compromiso en la aventura secular de este mundo, que, dada nuestra situación de dependencia[215], equivale a un compromiso por la liberación"[216].

b.2) Teología sacralizadora

También hay una corriente sacralizadora, que se rige por la categoría de trascendencia como oposición. Es decir, aquí el compromiso con lo secular aparece como adverso al "otro mundo", lo que aliena de la ocupación necesaria, la única necesaria, con el otro. Así, la entrega a una liberación debilita la fe o lleva a perderla. Es una corriente que determina que "la fe sólo está contenida en el ámbito de los bautizados o que endurece el axioma que expresa que 'fuera de la Iglesia no hay salvación', en que las demás

[213] Ibíd., 683.
[214] Ibíd., 684.
[215] Scannone, *Teología del Pueblo,* 20. Juan Carlos Scannone señala que la teoría de la dependencia "se la entendió no tanto a partir de lo económico, sino prevalentemente desde la dominación política (imperial), que incluye la económica, encuadrando ambas (Coepal y Gera) en la línea evangélica de la liberación integral del pecado, aun de sus consecuencias sociales y estructurales".
[216] Gera, "La Iglesia frente a la situación ", 701.

confesiones cristianas no descubren ningún elemento de gracia y de verdad"[217]. Esto lleva a minimizar la acción del Espíritu Santo en el Pueblo de Dios, por lo que el Concilio Vaticano II llama el *sensus fidei*. Para Gera, esta teología consiste precisamente en este monopolio de toda mediación salvífica válida por parte de la institución y de la autoridad genuina, por lo que la sacralización implica "la inclinación a apropiarse exclusivamente de lo sagrado"[218]. De este modo, esta corriente sacral "concentra la fe exclusivamente en la dimensión religiosa de la existencia humana aislando la religión de la dimensión secular política"[219].

En ambas corrientes, la evangelización se da afuera. De estas mentalidades extremas, "el evangelio y la fe son vividos como desconfianza y denuncia de lo secular en general, del mundo y de la historia, y no solamente de un determinado proceso de ella, como puede ser el liberador"[220].

b.3) Teología de la Liberación

Lucio Gera para salvaguardar la misión evangelizadora de la Iglesia frente a estas corrientes que oponen lo sagrado (fe) con lo secular (liberación), realiza un análisis de algunas afirmaciones de la teología de la liberación que aportan al dialogo fe y liberación, y presenta aquellas divergencias que se producen en algunas de estas para la comprensión de la salvación-liberación. Nuestro autor explica que:

> "la Teología de la liberación sale al paso en América Latina, para que el proceso de liberación latinoamericano no se desarrolle totalmente fuera de una inspiración evangélica. Esta teología está ante la tarea fundamental de mostrar la validez de la fe para la liberación, la conexión existente entre las dimensiones sagrada y secular

[217] Ibíd., 708.
[218] Ibíd., 710.
[219] Ibíd.
[220] Ibíd., 685.

> de la existencia, mostrando que no se oponen ni se reducen una a la otra, sino que se integran en una unidad"[221].

Señala Gera, que esta teología surge en un contexto histórico por el proceso de autodeterminación de los pueblos, cuyo vocablo de liberación con una significación social, política, económica, cultural, es decir, secular, ingresa a la teología y a la pastoral de América Latina con su intención de "poner énfasis en la unidad que existe entre la fe y el proceso histórico"[222].

Para esto, realiza un análisis del vocablo "liberación" desde diferentes formulaciones que desean expresar la unidad entre fe y liberación dentro de la teología de la liberación, que lo lleva a determinar, dadas sus formas de expresión, que algunas caen en extrinsecismo. Gera lo expone así:

> "la corriente teológica a que nos referimos se esmera en presentar la convergencia y unidad existente entre esos contenidos por exigírselo el contexto histórico. Este esmero puede, como contrapartida, dejar a la sombra la manifestación de la diferencia que existe entre dichos contenidos; esto es, la explicitación de aquello que constituye el aporte propio de la fe a un proceso liberador"[223].

Nuestro teólogo explica que la teología de liberación, "cuya intención está en ofrecer una reflexión que aclare y fundamente el compromiso político de los cristianos"[224], desea profundamente retener su significación secular. Además, dice que la teología de la liberación en su compromiso por la liberación pone el concepto sociopolítico de liberación en contacto con las categorías bíblicas, y con ello se "ha obtenido una riqueza religiosa que no poseía antes, lo que tiende a recuperar una visión en la que el ser humano es visto en su totalidad existencial y no sólo parcialmente"[225]. Lo negativo es que la trascendencia de la dimensión política, al ser mal interpretada, "corre el riesgo de volver

[221] Ibíd., 686.
[222] Ibíd., 690.
[223] Ibíd.
[224] Ibíd.,687.
[225] Ibíd.

a ser abandonada, dejando de ser significada por el concepto bíblico o cristiano de liberación que la anula, reduciéndose a significar una espiritual, interior e individual liberación del pecado"[226]. Por lo tanto, para subsanar esa impresión de "extrinsecismo, se ha echado mano a fórmulas de identidad: la fe (evangelización) es liberación; o bien, la liberación cristiana es liberación política"[227].

Al seguir su análisis, Gera propone que hay otra dimensión que debe la teología de la liberación explicitar y explorar: "la relación que se da entre la fe y la cultura; ya que la fe es el objetivo de la evangelización, mientras que el proyecto de liberación se sitúa en el plano político, y por ello en el ámbito de la cultura y de su proceso histórico"[228]. Esto lo confirma Galli desde un reportaje de 1989 al teólogo Leonardo Boff en que confiesa varios exponentes de la teología de la liberación se abrieron lentamente al tema cultural:

> "En este campo creo que hemos criticado más de lo que hemos aportado. Hoy nos damos cuenta de que la cultura es algo muy fundamental, la cultura latinoamericana, popular, la cultura del silencio. El pueblo es productor de cultura porque todo lo que hacemos viene marcado por la cultura. Esta deuda sólo se pagará cuando haya condiciones para que se intente una evangelización liberadora a partir de las matrices culturales del propio pueblo que es pobre y profundamente religioso. Ese parece ser el sentido de la nueva evangelización"[229].

Es así, que Gera propone, para estas problemáticas semánticas a la teología de la liberación, que aproveche el lenguaje que emplea el Concilio Vaticano II para subsanar el extrinsecismo y profundizar la relación fe y cultura, con los conceptos asumir, elevación y consumación, ya que:

> "la función más típica, el aporte original de la fe en la cultura y sus procesos legítimos es expresada por vocablos como "elevación" y "consumación"; la fe asume, es decir, acoge y eleva, y de este modo, lleva a su "consumación", a su

[226] Ibíd.
[227] Gera, "La Iglesia frente a la situación", 688. Cita 15: "La primera fórmula recae en la segunda. La fe, esto es, el objeto de la fe, lo que creemos, es la liberación política, o bien, esa actitud de fe, subjetivamente, consiste en un compromiso de no dominar y de responsabilizarse por la liberación de nuestros pueblos".
[228] Ibíd., 687.
[229] Esta es una nota de pie de página n. 389 en Galli, "V Capítulo: El Pueblo de Dios", 113.

> máximo, el dinamismo de la cultura, que se manifiesta en proceso como el de liberación" [230].

Ahora, para explicar la unidad de la relación entre el anuncio cristiano de la salvación y la liberación histórico-secular, señala nuestro autor, que la teología de la liberación rescata el valor antropológico que ofrece la constitución pastoral *Gaudium et spes.* Desde esta antropología conciliar, la teología de la liberación emplea la categoría de persona en su totalidad, corporal y espiritual. Por lo tanto, indica Gera, su concepto de salvación "está integrado también por la liberación del hambre, de la miseria y de la enfermedad, esto es, por la dimensión de un desarrollo económico que permita aliviar y superar esos males: salud, bienestar, etc. constituyen también bienes salvíficos"[231].

Ahora bien, explica Gera, que el contenido de ambos conceptos, salvación y liberación secular no es idéntico, ya que la idea cristiana de salvación introduce un aspecto propio. Esto es, en la superación de esas necesidades económicos elementales, Gera plantea que la "conciencia religiosa y la fe cristiana se encuentran con la muerte, y ponen la afirmación de la superación de la muerte, con lo cual trasciende el contenido de una conciencia económica"[232]. Aquí, establece nuestro teólogo, que el concepto cristiano de salvación es escatológico. Por esta razón, la teología de la liberación debe "elaborar un concepto de escatología que permita afirmar la posibilidad de una cierta anticipación de la salvación escatológica en la historia"[233], o una comprensión de la historia secular viendo en ella el lugar del "ya" escatológico. De esta forma, señala que la teología de la liberación "daría con el punto donde la idea de salvación incorpora el contenido de la liberación secular"[234].

[230] Ibíd., 689.
[231] Ibíd., 693.
[232] Ibíd.
[233] Ibíd.,694.
[234] Ibíd., 695.

Del mismo modo, Gera valora el tema de "fraternidad como liberación (no dominación), esto es, como justicia, ya que es el punto de unificación entre la fe y lo político"[235] de esta teología. Observa que:

> "En esa afirmación de fraternidad convergen tanto el concepto cristiano de salvación (pues la salvación consiste en la fraternidad o en la comunión de los hombres entre sí, como se expresa en la constitución Lumen Gentium), como la categoría política de liberación (ya que ésta consiste precisamente en la no-dominación y explotación de un hombre por otro). Así nuevamente se encuentran y unen ambos conceptos en un mismo contenido".[236]

Por el contrario, para nuestro teólogo, aquí también se muestra que no son idénticos el contenido de estas categorías en cuestión, ya que el límite de la relación familiar o política "como relación de justicia, la conciencia cristiana pone la afirmación del amor incondicional al otro, con lo cual trasciende, sin abandonarlo, el contenido de la conciencia política"[237].

3) Una pastoral liberadora

En vista de este análisis, ¿qué es entonces para Gera liberación? Su respuesta será en miras a una pastoral liberadora. Hay que considerar que la respuesta que da nuestro autor es en un momento preciso de la historia, que posteriormente ampliará en su concepción. Primeramente, para este teólogo, la liberación está objetivamente incluida en la predicación de la fe, y que esta (la predicación) es el único fin de la misión de la Iglesia.

[235] Ibíd., 694.
[236] Ibíd.
[237] Ibíd.

A raíz de esto, afirma que la Iglesia tiene como finalidad en todo tiempo y lugar, suscitar la fe, "la cual está ligada a la liberación, como también a otros valores y procesos"[238].

Y que esta predicación de la Iglesia no puede pasar inadvertida frente a la situación de la dependencia. El predicador debe asumir y explicitar subjetivamente la liberación, aunque sea exigida objetivamente por este determinado suceso de la dependencia. Gera indica que, por las necesidades de un pueblo dominado, la potencialidad de la fe no puede no realizarse, y esta se debe tornar explícita promoción de liberación. La Iglesia tiene como tarea de proclamar la liberación como objetivo universal y permanente de la evangelización, como dice nuestro autor, pues esta se impone como objetivo particular para cada época y contexto específico. A este objetivo universal de la evangelización, Gera lo llama "línea u opción pastoral"[239]. Así pues, para este teólogo "la fe incluye objetivamente la liberación"[240].

Nuestro autor explica, que un objetivo pastoral no sólo depende de cómo se concibe la relación entre lo sagrado y profano, entre la fe y cultura, "sino también de la manera como se aprecia e interpreta la condición político cultural y religiosa de un pueblo"[241]. Para el momento que se vive en Argentina y en Latinoamérica por la dependencia, este teólogo plantea que el objetivo del momento de la pastoral de liberación en el pueblo argentino "está en aportar al proceso de liberación desde la fe y la evangelización. Esta afirmación no ha de ser interpretada como si la fe fuera simple medio, pues más bien es raíz existencial de la auto liberación"[242].

Dado que la fe incluye objetivamente la liberación, es importante proclamarla, pues según Gera, así se da a conocer el "significado histórico del kerygma en aquella encrucijada de tiempo y lugar en la que nos interpela el evangelio"[243]. Esto, dado que en los principios

[238] Ibíd., 697.
[239] Ibíd.
[240] Ibíd., 698.
[241] Ibíd., 697.
[242] Ibíd., 698.
[243] Ibíd.

evangélicos de la fe está la exigencia de liberación. Para Gera, la predicación de la fe es el aporte propio de la Iglesia que promueve la liberación a partir de la fe, la que, "en el mismo acto evangelizador contribuye al proceso suscitando la fe y explicitando su potencialidad liberadora"[244]. En otras palabras, la proclamación del kerygma en la evangelización es el acto de liberación al suscitar la fe, la que provoca en la conciencia del ser humano, "un arraigo a la voluntad de auto determinación del pueblo"[245], ya que en él se encuentra una base religiosa.

En un segundo momento de su pensamiento, Galli observa que Gera posteriormente:

> "ubica a la liberación en el vasto cuadro de lo secular, temporal o cultural, desde el sujeto-pueblo. En un curso[246] sobre teología de la liberación marca la correspondencia del pueblo con el ethos cultural y la voluntad de liberación integrando lo económico y lo político dentro de un marco sociocultural"[247].

Es importante resaltar que Gera "concibe la encarnación y misión de la comunidad eclesial, no sólo como sirviendo al pueblo, sino también y principalmente, como surgiendo del mismo pueblo"[248].

4) Noción de pueblo en la Teología del Pueblo

La génesis de la teología del pueblo, como se mencionó en el capítulo anterior, se sitúa en el Documento de San Miguel, ya que allí se comienza a pensar al pueblo concretamente para el plan pastoral que pide la Coepal. Expresa Galli, que Gera inspiró a la teología de la Coepal como perito, la que "mira al mundo como comunidad del pueblo y de los

[244] Ibíd.
[245] Ibíd.
[246] Galli hace referencia a un curso que dio Gera en el año 1972. El nombre de este curso es "Teología de la liberación, curso Iglesia y Liberación", publicado en Centro de estudios Justicia y Paz, Buenos Aires, 1-52.
[247] Galli, "Capítulo V:El Pueblo de Dios", 53.
[248] Gera, "Apuntes para una interpretación", 531.

pueblos"[249]. Desde esta época de la Coepal, nuestro autor comienza a dar línea en su pensamiento teológico eclesial desde una pastoral que contenga como sujeto al pueblo en su evangelización. Esto es, que el pueblo sea evangelizado y al mismo tiempo evangelice. Su noción de pueblo y de lo popular, según Galli, se da de manera extraordinaria en la semana que el Celam se reunió para reflexionar sobre la religiosidad popular. Afirma Galli que "la elucidación más completa de lo popular está en esta ponencia sobre la Iglesia y la religión del pueblo"[250]. En esta ponencia Gera desarrolla y presenta las nociones básicas de la teología del pueblo, que ya venía desarrollando desde antes, como se presentó desde el documento "La Iglesia frente a la situación de dependencia", anteriormente analizado.

El Celam, en la semana del 20 al 26 de agosto de 1976, decide reunirse en un Encuentro Interdepartamental realizado en Bogotá, Colombia, y organizado por el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del mismo organismo, para reflexionar sobre cómo proponer un programa que respondiera de mejor modo a una acción pastoral que ha de realizar la Iglesia en América Latina, siguiendo los lineamientos de la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi* (1975) acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.

El encuentro fue titulado: "Religiosidad Popular en América Latina", y en él, Lucio Gera actuó como perito, y a cargo de la V discusión con el tema: "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia". Nuestro autor expresó en esa ocasión: "Nos hemos reunido con el objeto de estudiar la religiosidad popular de América Latina"[251]. De estas discusiones y reflexiones surge el Documento n. 29 del Celam, donde se encuentra esta ponencia de nuestro autor.

[249] Galli, "Capítulo V:El Pueblo de Dios", 53.
[250] Ibíd.
[251] Lucio Gera, "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González, (Buenos Aires: Ágape, 2006), 717.

a) Pueblo-popular, noción de pueblo

Para Gera, el vocablo popular es lo propio de un pueblo. Por esto, antes de referirse a la relación de la Iglesia y de la fe cristiana con la religiosidad popular, Gera despeja lo que se comprende por popular. Lo popular viene de pueblo. Para él, un pueblo es un sujeto colectivo, es decir, una forma específica de comunidad, que está conformado por una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad, es decir, unificada y totalizada[252].

Este pueblo tiene dos dimensiones, la primera que es constitutiva del pueblo, pertenece al orden del número, de la cantidad y de la materia, es decir, de la pluralidad de individuos, una comunidad; el pueblo, se realiza en individuos.

La otra dimensión constitutiva de un pueblo, la decisiva, es la unidad, nota que le pertenece al plano metafísico, de la cualidad y de la forma, esto es, de aquello que determina que una pluralidad de individuos resulte un sujeto, un pueblo, "que se autosustenta en sí mismo y se autodetermina"[253]. El factor determinante de un pueblo es la unidad de una multitud humana, de una masa. Un pueblo consiste en el hecho de que muchos están unidos. Cuando se debilita la unidad, se debilita el mismo ser del pueblo. Cuando se rompe la unidad, un pueblo se corrompe. Galli hace una reflexión sobre la unidad:

> "la idea de unidad es convertible con la de totalidad, no un pueblo es la unidad de todos los que la integran solamente, sino en el sentido que es un conjunto que se concluye en sí, que se completa y totaliza, vale decir, que resulta ser un todo, un sujeto. Es una persona moral o social"[254].

[252] Cf. Ibíd., 723.
[253] Ibíd., 723.
[254] Galli, "Capítulo V: El Pueblo de Dios", 53.

b) Pueblo-nación-cultura

Esta unidad tiene un factor de unidad en dos dimensiones. Primero, pueblo es definido como pueblo-nación o pueblo-cultura, esto es, aquel grupo humano que se reúne en base a la participación de una misma nacionalidad o cultura[255]. La otra dimensión, el pueblo se define como un sector particular de una nación o de un grupo cultural.

Un pueblo-nación-cultura no puede ser definido sólo por la unidad del territorio como un factor geográfico. Tampoco puede ser definido en base a la unicidad de la raza. Scannone confirma que Gera aborda este primer concepto no desde el territorio o la raza, "sino como unificado por una misma cultura o estilo de vida común, y que, además, se concretiza en una determinada voluntad y decisión política de unirse"[256]. Para nuestro autor, un mismo y único pueblo puede estar integrado por individuos o grupos de razas diversas y que integrantes de una misma raza pueden constituir diversos pueblos.

Por otro lado, nuestro autor, establece que pueblo-nación se debe comprender con énfasis en lo político. Señala que Pueblo-nación es una comunidad:

> "de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura que históricamente concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política. A la cultura se la comprende como inherente a un momento político"[257].

Por lo tanto, pueblo-nación es un concepto substancialmente cultural-político. Es la misma cultura común de un pueblo y de sus condicionamientos históricos que han contribuido a unir al grupo que se autodetermina y autoorganiza, donde el momento

[255] Ibíd., 56. En esta página de su tesis, Galli señala que posteriormente el tema en Gera sobre la afirmación "cultura o nacionalidad" que presenta en Medellín en esta ponencia, "se refuerza con posterioridad al magisterio del Documento de Puebla y Juan Pablo II, cuando Gera concibe a la cultura como nacionalidad".
[256] Scannone, *La Teología del pueblo*, 44.
[257] Gera, "Pueblo, Religión", 724.

político está constituido por la voluntad de estar unidos para la realización de un mismo bien común, lo que brinda la posibilidad de tomar una decisión de solidaridad política.

Además, aquí nuestro autor define cultura como el *ethos* cultural[258], esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores y, por consiguiente, de aspiraciones. El sujeto de dicho *ethos* es un sujeto colectivo. Así lo confirma el sacerdote y teólogo chileno Fernando Verdugo sj.:

> "La cultura es el diseño o estilo de vida propio de una sociedad o grupo humano, en el que está en juego tanto la identidad como la dignidad de dicho grupo. Existen múltiples culturas, incluso dentro de una misma sociedad"[259].

Para Gera, por ende, la cultura consiste, en su raíz, en la autoidentificación que un pueblo hace de sí, como sujeto-como ser humano, como racional, con propia dignidad. Es una autoidentificación que hace de sí como sujeto colectivo particular, como pueblo diferente de otros pueblos[260]. Esta cultura tiene racionalidad, en el fondo, es la racionalidad política, aquella por la que un grupo de hombres logra constituirse como pueblo y vivir en sociedad[261]. Señala Gera que la cultura es "un estilo de vivir cotidiano. Un estilo de vida conforme a ciertas organización de valores en la conciencia"[262]. Esto lo confirma Scannone "el pueblo se comprende sobre todo desde la cultura, entendida como "estilo de vida común de un pueblo, y no tanto desde el territorio o clase social"[263].

Este concepto de cultura en nuestro teólogo está dado desde la fuente conciliar GS nros.53-62 sobre cultura de acuerdo con lo que plantea el teólogo argentino Fernando Boasso sj.:

---

[258] Gera, "Pueblo, Religión", 725. Esta mima idea Gera la desarrolla en "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", 606.
[259] Cf. Fernando Verdugo, "El concepto de cultura", Seminario Magister Teología Fundamental, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2019.
[260] Cf. Gera, en "Cultura y dependencia", 605.
[261] Ibíd.
[262] Ibíd. ,606.
[263] Scannone, *Teología del Pueblo*, 21.

> "Pueblo como cultura en cuanto se expresa en las actitudes típicas fundamentales, en su modo de vivir la existencia humana, su modo peculiar de "sentir" la vida en sus diversas circunstancias, de "resonar" ante las cosas y los acontecimientos, en fin, de "vivenciar" la realidad"[264].

c) Sectores que conforman el pueblo

Respecto a los sectores que conforman al pueblo, Gera señala que existe una problemática lingüística de significación sobre la comprensión de estos sectores[265]. Reflexiona sobre el problema del uso de un lenguaje que se orienta a distinguir entre sectores populares y otros sectores no populares o menos populares. Este lenguaje diferenciador en la comprensión de lo popular califica con fórmulas de: mayorías-minorías, pueblo o masa y élites, también pueblo o popular distinguido de lo que es oficial o institucional. Esto es incomprensible para Gera, debido a que su noción de pueblo indica una totalidad y no solamente una parte o un sector privilegiado. Esto le hace decir:

> "Quien, en el seno de un pueblo excluye y oprime a otros, se excluye de él en la medida que excluye y oprime; y, en la medida que no excluye, sino que deja participar a otros, pertenece a él"[266].

Por lo tanto, en base a la noción pueblo-nación-cultura pertenecen al pueblo todos aquellos individuos y sectores que participan realmente de aquella cultura que es la base de unidad de ese pueblo y que participan también de la común voluntad de estar unidos, con otros, en dicho pueblo. Además, enfatiza, "quien tiene un menor grado de desarrollo cultural, no significa que no posea una cultura" [267]. Por lo tanto, no se debe olvidar "que un pueblo es precisamente un conjunto orgánico, que requiere de sectores y agrupaciones

[264] Fernando Boasso, "El contexto histórico eclesial" en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 178.
[265] Gera, "Pueblo, Religión", 727.
[266] Ibíd.,29.
[267] Ibíd.

diferenciados y coordinados entre sí, y de líderes y élites[268], que agrupen, organicen y promuevan[269]"; y que los sectores elitarios, por su naturaleza, pueden "debilitar y perder su inserción y unidad con el pueblo, desubstanciándose de la propia cultura, adoptando una cultura adversa y en la medida que margine y excluya a otros"[270].

En consecuencia, ¿Gera hace referencia a solo un pueblo o pueblos? En este texto que hemos analizado, este teólogo sostiene que existe una sola cultura que surge del mestizaje latinoamericano. Frente a esto hace unas preguntas: ¿El pueblo o los pueblos de América Latina? ¿Hay en América Latina una cultura o muchas culturas? Él se inclina en este momento concreto por la línea de José Martí quien habló de la América mestiza[271], comprendida en un sentido histórico-dinámico. Comparte esta línea, al pensar que hay una cultura dominante que otorga a América Latina una unidad y típica caracterización. Esto será relevante en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Puebla, México en 1979 donde Gera fue perito. En efecto, se podría comprender en un primer momento que para Gera habría un solo pueblo en América Latina por el mestizaje como cultura originaria[272].

No obstante, él comentó en una ponencia de 1974, que cuando le piden una definición de pueblo, respondió que "yo no quería dar una definición, sino que todo el tiempo yo pienso en términos históricos: este pueblo en el cual yo vivo; y desde ahí me muevo"[273].

---

[268] Lucio Gera comprende al sector elite desde una concepción formulada en Medellín 1968: "Las élites son, en nuestro contexto, de modo general: los grupos dirigentes más adelantados, dominantes en el plano de la cultura, de la profesión, de la economía y del poder; de modo especial: dentro de estos mismos grupos, las minorías comprometidas que ejercen una influencia actual o potencial en los distintos niveles de decisión cultural, profesional, económica, social o política." Se señala a pie de página lo siguiente: "En el texto, el concepto de élite tiene un significado meramente descriptivo y designa a los agentes principales del cambio social sin ningún juicio de valor ni connotación clasista". Pastoral de élites, n.1,123.
[269] Gera, "Pueblo, Religión", 729.
[270] Ibíd.
[271] Cf. Gera, *La Teología Argentina ,* 286.
[272] Scannone, *Teología del Pueblo,* 44. Aquí Scannone señala que Gera "toma una posición intermedia, reconociendo a la cultura mestiza como de tendencia unificadora dominante".
[273] Gera, "Cultura y dependencia,", 652.

Galli aporta a esta discusión de pueblo en singular o plural en nuestro autor. Explica que Gera como perito en Puebla 1979, "irá enriqueciendo el tema con nuevos matices"[274]. Expresa Galli, que para Gera "el pueblo es una comunidad de seres humanos, reunidos por una cultura, y el mundo es una comunidad de pueblos, identificados por distintas culturas"[275]. Así pues, se infiere que, para Lucio Gera, pueblo son muchos pueblos que se distinguen por sus propias culturas. En un primer momento, cuando Gera habla de pueblo hace referencia al "pueblo argentino" como se mencionó anteriormente en el año 1974 en el texto "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica". En este sentido, se puede responder que, así como el pensamiento va profundizando los conceptos en el tiempo, aquí pasa lo mismo. Si en un principio pensó que Latino América era un solo pueblo por el mestizaje, posteriormente aclara que en ella existen muchos pueblos con sus propias culturas. Al decir pueblo Gera, piensa en todos los pueblos con sus propias culturas en 1977.

5) El pobre, rostro del pueblo

Con este título, nuestro teólogo escribió un texto "Sobre el Misterio del Pobre" en 1962. Para Gera el sujeto del pueblo es el pueblo y este tiene un rostro. En este texto nuestro autor se plantea desde una visión de los Padres de la Iglesia y de Tomás de Aquino, donde además analiza algunos textos bíblicos sobre el pobre, en que expresa que:

[274] Galli, "Capítulo V: El Pueblo de Dios", 55.
[275] Ibíd., 98. Aquí Galli desarrolla esta idea de que pueblo como unidad de seres humanos están en el mundo, y el mundo es una comunidad de pueblos. Por lo tanto, hay muchos pueblos con sus culturas. Cito texto de la nota al pie de página n.222: "Un texto del ERTP, redactado por Gera, concreta al mundo así: "Mundo son los pueblos, con los valores de su cultura y con la experiencia histórica de sus sufrimientos y aspiraciones. Mundo son, por otra parte, los Estados, centros de poder político, con los cuales entra la Iglesia en necesaria relación, dentro de no pocas tensiones y dificultades. Nuestro concreto mundo está constituido, en gran parte, por el conjunto de los pobres de nuestros pueblos".

> "es el ser humano que posee una experiencia espiritual mucho más extensa que la dada por la sola desposesión de dinero. Es experiencia de la desposesión de todo un mundo, entendido como totalidad de realidades materiales y espirituales"[276].

Posteriormente al 1962, Gera en 1970 reconoce que ya en el texto de San Miguel, se pensó en cómo la Iglesia para encarnarse en la experiencia histórica del pueblo argentino, "debe acercarse especialmente a los pobres, oprimidos y necesitados. Por lo tanto, el pueblo se encuentra concretizado en los pobres y oprimidos especialmente"[277].

¿Quién es este pobre? Observa Gera que, el pobre implica una condición moral, cuya característica básica es la "apertura humilde a los otros, a Dios y a los seres humanos"[278]. Se basa en las palabras de Pablo VI: "Sed de Dios, que solamente los pobres y sencillos pueden conocer"[279]. Por esto, 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"[280]. Este tema sobre el pobre como el más solidario, también lo plantea y lo expone como un tema central en la vida de la Iglesia, la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla 1979[281], porque es quien da de lo que no tiene, el que se entrega por entero al otro frente a sus necesidades, por ende, es el más capaz de constituir un pueblo. Y una característica propia de los pobres es su religiosidad, la religiosidad popular.

Se puede afirmar que, en Gera, el pobre es aquel que vive la experiencia de pobreza, de fragilidad humana que necesita acudir al otro. Y el otro, en este caso, puede dar una respuesta que manifiesta a Dios; dado que este pobre material tiene, además, una

---

[276] Lucio Gera, "Sobre el Misterio del Pobre", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 122.
[277] Gera, "Apuntes para una interpretación", 530.
[278] Gera, "Pueblo, Religión", 731.
[279] Evangelii nuntiandi n.48.
[280] Gera, *Teología Argentina del* pueblo, 294.
[281] CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *III Conferencia General del episcopado latinoamericano* (Puebla) n.414. "Son los pobres los que mantienen como elemento estructural de la propia vida y convivencia, la cultura propia del pueblo al que pertenecen". Esto lo confirma el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica Evangelii gaudium n. 198: "Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga su primera misericordia. Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener "los mismos sentimientos de Jesucristo (Flp 2,5".

fragilidad y una carencia que le permite tener una expresión de piedad y religiosidad propia y de comprender los atributos de Dios propios, con mucha mayor plasticidad, que hace no ideologizar su pensamiento.

CAPÍTULO III: La acción pastoral del Pueblo de Dios en y desde el pueblo

Es innegable que el pensamiento teológico de Gera, y en especial su preocupación por la relación fe y cultura lo lleva a pensar en una acción pastoral necesaria y efectiva que responda a la realidad actual según la propuesta de renovación eclesial del Concilio Vaticano II. Esto se refuerza en el pensamiento de nuestro autor al señalar que "El Concilio Vaticano II ha querido ser un Concilio pastoral"[282], cuyo centro y culmen es el ser humano en el mundo, ya que está "bajo un llamado o vocación a ser imagen de Dios como un hecho y tarea (GS 12)"[283]. Por esto, nuestro autor comienza en esta etapa, la reflexión teológica desde la pastoral.

En este camino teológico-pastoral, Gera afirma desde *Lumen gentium* que "la Iglesia se verifica como comunidad, como intersubjetividad que se comunica en el nivel de la fe, esperanza y amor. Y en su nivel comunitario consagra a la familia humana como Pueblo de Dios"[284]. De esta, manera la Iglesia se interpreta como "Pueblo de Dios que se pone en marcha a través de la historia"[285].

Para nuestro teólogo, el único Pueblo de Dios está presente en todos los pueblos de la tierra, puesto que de ellos recibe sus ciudadanos, porque El Pueblo de Dios se congrega a partir de diversos pueblos como lo afirma *Lumen gentium* n.13. Así, la Iglesia, Pueblo de Dios, transmite a los pueblos y culturas la fe. Los pueblos, con sus culturas, por la evangelización que suscita la fe y el bautismo entran a formar parte del Pueblo de Dios, con sus modos propios de vivir la fe de la Iglesia. Lo que fundamenta que hay un único sujeto evangelizador en esta relación de Pueblo de Dios-pueblo, los hombres y mujeres que viven desde su propio *ethos* cultural su religiosidad. A raíz de esto, el Pueblo de Dios

[282] Lucio Gera, "La Iglesia y el mundo", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy et al., (Buenos Aires: Ágape, 2006), 311.
[283] Ibíd.
[284] Ibíd., 317.
[285] Ibíd.

y el pueblo civil no son dos pueblos para Lucio Gera. Sino que prácticamente es uno mismo. Es un mismo sujeto determinado por dos dimensiones distintas: la fe y la cultura; esto es, un mismo sujeto colectivo. De este modo la Iglesia es en su esencia popular, en cuanto Pueblo de Dios que asume y genera cultura.

En este último capítulo se presenta la teología de Lucio Gera que brota de la pastoral, y que la realiza desde un escrutar los signos de los tiempos en la perspectiva de *Gaudium et spes*.

Seguimos con el análisis del texto "Pueblo, religión del Pueblo e Iglesia", en que la intención de la semana de encuentro en Medellín 1976, como indica Gera, fue para estudiar específicamente al pueblo en la dimensión del comportamiento religioso[286].

1) Pueblo de Dios y los pueblos

Una vez definido lo que se comprende por pueblo, los sectores que lo conforman y el sujeto propio, Gera pregunta por la relación Iglesia y los pueblos: ¿cuál es la relación de la Iglesia, Pueblo de Dios con los pueblos y las culturas de esta tierra? Establece que dicha relación está dada por la ley de la encarnación, en la implantación de ella en todo lo humano[287]. Esta dimensión encarnacionista se presentó anteriormente en el capítulo II de esta tesis.

Lo primero que considera, para explicar que la Iglesia se ajusta a la ley de encarnación, es la naturaleza de la Iglesia. Señala que la Iglesia es para todos, por ser católica. Alude a LG 13: "Todos los hombres son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único ha de abarcar al mundo entero y todos los tiempos"[288].

[286] Cf. Gera, "Pueblo, Religión", 735.
[287] Cf. Gera, "La Iglesia y el mundo", 327.
[288] Gera, "Pueblo, Religión", 732.

De esta manera, la Iglesia trasciende toda clase o sector social y abarca en su seno a todas las categorías de seres humanos: varón, mujer, libre y esclavo. Y por ello, "ella ha de extenderse a las masas y no ceñirse a pocos y pequeños grupos"[289]. Por ser Madre, está obligada para con todos sus hijos, en forma especial con los más "débiles, alejados, pobres y pecadores"[290]. Si no los considerara como miembros predilectos del Pueblo de Dios, "su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino una secta"[291].

En su implantación en todo lo humano, la Iglesia se ajusta a la ley de encarnación. En todos los pueblos se encuentran las semillas del Verbo Encarnado, lo que hace posible la misión de la Iglesia, a través de la fe que les predica y transmite. En Gera, la fe cristiana se recibe si es vivida, expresada y mediada a través de las formas, símbolos y valores propios de la cultura de aquellos a quienes se les anuncia. La Iglesia, por lo tanto, ha de encarnar su fe en la cultura de los pueblos, en "los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de un pueblo"[292].

2) La evangelización y su finalidad: *Evangelii nuntiandi*

Precisamente, sería imposible proseguir sin mencionar la importancia que tuvo en él la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de 1975, de Pablo VI para una acción pastoral desde la evangelización. La reflexión sobre esta exhortación está presentada en el texto "Comentarios introductorios a los capítulos de la *Evangelii nuntiandi*", publicado por G. Farrell-J. Gentico-L. Gera y otros, en el año 1978. Aquí "se reproducen, las

[289] Ibíd.
[290] Ibíd.
[291] Ibíd. Esta frase se encuentra en el Documento del Episcopado Argentino, San Miguel 1969, VI.
[292] Ibíd., 733. Aquí Gera cita a Pablo VI, Evangelii nuntiandi n.19.

introducciones al preámbulo, a los siete capítulos y a la conclusión de la Exhortación pontificia, escritas por Lucio Gera" [293].

Explica Gera que el resultado de este comentario fue fruto de las reuniones y reflexiones a lo largo de un año, con tres propósitos claros: a) estas reflexiones están orientadas a los agentes pastorales, catequistas y maestros de religión, b) hacer un libro para acompañar a los hermanos del interior del país que están en zonas lejanas, y c) porque en la "próxima Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que se realizará en octubre de este año en Puebla (México), versará sobre la evangelización en el presente y futuro de América Latina"[294]. Comenta que "la Iglesia es aquella comunidad instituida por Jesucristo para estar presente a lo largo de la historia evangelizando. Es la comunidad evangelizadora"[295]. Y los aspectos que comprende la evangelización, es la comunicación del Evangelio, de la Buena Nueva, que no puede ser reducido en su finalidad. Gera plantea esto así:

> "…si "alguien pensara, que el fin de la evangelización no es más que una renovación consistente en la constitución de una sociedad terrena más justa, reduciría el concepto de evangelización por parcializar su finalidad"[296].

Y esto es así, dado que Gera dice que en su finalidad:

> "se trata de una liberación y renovación integral, plena y definitiva, que atañe al futuro último de la historia humana y tiene su incidencia y anticipación en este tiempo presente; renovación que mira a la relación con Dios y, a partir de ella, al establecimiento de nuevas y más profundas relaciones humanas, esto es, la evangelización consiste en la renovación de la humanidad, o, expresada con otra fórmula, el Reino de Dios, sinónimo a su vez de salvación o liberación del hombre"[297].

---

[293] Lucio Gera, "Comentarios introductorios a los capítulos de la *Evangelii Nuntiandi*", en *Escritos Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 745.
[294] Ibíd., 747.
[295] Ibíd., 759.
[296] Ibíd., 766.
[297] Ibíd., 765-766.

Y, lo que constituye la finalidad de la evangelización expresa Gera, es que "el Reino, la renovación, la salvación, entra a su vez, a formar parte de su contenido"[298] .

Nuestro autor establece que este proceso de evangelización, "cuya realización es progresiva"[299] tiene diferentes etapas: la Iglesia, que es el agente, interviene con una acción orgánica y sostenida en el tiempo, para plantar la palabra de Dios en el hombre, para que este comience su crecimiento en la fe una vez que se haya adherido a Jesucristo en forma libre, no impositiva. Una vez que el ser humano es evangelizado, pasa a ser él mismo agente de la evangelización. No se queda como un destinatario pasivo de esta, sino que, por la fe en Jesucristo, se es agente activo de ella con el propio testimonio[300].

a) La evangelización de las culturas: la inculturación

Gera resalta que la fe cristiana, por la que nos consideramos hijos de un mismo Padre y hermanos, fortifica la unidad de un pueblo como, en general, de todas las formas auténticas de unidad y solidaridad humanas. Es por esto, por lo que la Iglesia, por la evangelización, va a fecundar las actitudes y formas religiosas de un pueblo y también a fortificar su unidad de pueblo, pues el destinatario de la evangelización tiene una dimensión social, no sólo individual. Esta dimensión social se comprende desde lo que indica "EN 18: la "conciencia colectiva", que Gera comprende como "escalas de valores (pauta, normas) que participan en común los miembros de un grupo"[301], ya que estas se poseen y conviven con otras.

Y, al hacer el comentario de *Evangelii nuntiandi* n.19, nuestro teólogo expone:

[298] Ibíd., 766.
[299] Ibíd., 767.
[300] Cfr. Ibíd., 767-768.
[301] Ibíd., 769.

> "que la preocupación de la Iglesia está en llevar el Evangelio hasta la profundidad, la raíz vital de esos grupos y multitudes. Por eso nunca acaba la evangelización de un grupo, de una cultura, de un pueblo; porque el Evangelio, ya anunciado por primera vez, ya recibido, siempre puede penetrar más en profundidad"[302].

En consecuencia, el fin de la evangelización es implantar la Iglesia en el mundo, "para que, recibiendo, por la fe, la Buena Noticia anunciada, se ponga en movimiento hacia el Reino; entre en aquel movimiento profundo que lleva a esta historia hacia el Reino definitivo de Dios"[303].

Por consiguiente, se puede concluir después del análisis de este texto sobre la evangelización, que el Misterio de la Encarnación para Gera es el sustento teológico de su pensamiento y de la Teología del Pueblo. Esta teología no se comprende sin la dimensión de la encarnación que es el fundamento de la inculturación del evangelio. Galli confirma esto: "Gera asimila inculturación a encarnación"[304].

3) La piedad popular: un fundamento teológico de la Iglesia como Pueblo de Dios

Una vez despejada la comprensión de "pueblo" y "cultura" en Gera, se pone de manifiesto que la Encarnación está presente desde siempre en Gera, incluso antes de su ordenación sacerdotal. Así lo explica Virginia Azcuy en su elaboración de la biografía de nuestro autor en este Vol. I de los *Escritos Teológicos-Pastorales* de Gera. Dice Azcuy que, para la ordenación sacerdotal de nuestro teólogo, "sus estampas de ordenación de

[302] Ibíd., 770.
[303] Ibíd., 775.
[304] Galli, "Capítulo V: El Pueblo de Dios",58.

1947 reproducen La Anunciación de Fra Angelico y llevan la cita bíblica de Hb 10,7 en latín (que reproducimos en castellano): "Aquí vengo, Dios, para hacer tu voluntad""[305].

Ambos hechos son fundamentales en la espiritualidad de Gera y en toda su teología. El primero, la Encarnación, según Azcuy, nuestro autor escribe una carta en 1992 donde explica su significado en su vida desde la imagen de Fra Angelico:

> "Esta pintura del Fra Angelico es el cuadro de mi sacerdocio. Un tipo de estampas de mi ordenación sacerdotal reproducía este mismo cuadro. No me puse a pensar bien por qué, la Encarnación del Verbo desde la época inmediatamente anterior a mi ordenación, si situaba en el centro de mi devoción personal (…). En el espacio demarcado por los arcos, que forman un rincón de claustro, se concentra en ese momento todo el mundo: allí acontece la historia. En el espacio demarcado por los arcos no hay más que Silencio y Acontecimiento, porque en el silencio se encarna la Palabra"[306].

Del segundo hecho, la frase de Hebreos, Azcuy afirma que "para Gera con la imagen del Fra Angelico y esta frase están emparentado, ya que quiere expresar la actitud interior de la disponibilidad"[307]. En esta misma carta, Gera expresa lo siguiente:

> "He aquí que vengo para hacer tu voluntad…Este fue el texto que puse en el reverso de la estampa de mi ordenación sacerdotal, la figura de Jesucristo mediador que presenta la carta a los Hebreos, así como la experiencia de la debilidad humana que le permitió hacer experimentalmente el aprendizaje de la misericordia: esto ha sido decisivo para dar forma a mi religiosidad o espiritualidad, centrada en el misterio de la Encarnación"[308].

Su religiosidad fundada en la Encarnación permite que su teología y pensamiento, que es, como ha dicho Carlos María Galli, profundamente sapiencial, "porque la sabiduría de la fe y del amor es para él y para el Concilio (GS 15) el culmen de la inteligencia que busca la verdad. La reconoce en el sentido de la vida de la gente creyente y sencilla"[309],

---

[305] Virginia Azcuy, "Una biografía teológica de Lucio Gera", en Escritos *Teológicos-pastorales de Lucio Gera*, Vol. I, ed. por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape, 2006), 28.
[306] Ibíd.
[307] Ibíd., 29.
[308] Ibíd.
[309] Galli, "Epílogo. Interpretación, valoración", 890.

se haga dinámica, ya que la propuesta teológica de nuestro autor, además de sapiencial, se dirige hacia una acción pastoral. ¿Qué quiere decir esto? La Encarnación no es estática en el hombre; produce acción. Significa que efectivamente la Iglesia se encarna en los pueblos, entendido como pueblo un sujeto colectivo. Es Cristo quien irrumpe en la historia, en la cultura del ser humano, lo toca, asume la naturaleza humana para llevar a cabo la salvación de la humanidad. Y este ser humano-colectivo, por la evangelización de la Iglesia, libremente por la fe que vive y expresa se transforma al mismo tiempo en sujeto de la evangelización.

En consecuencia, ¿Qué es la religión para Gera? ¿la religión es individual o colectiva? Es el pueblo, sujeto colectivo que se manifiesta en su religiosidad popular, el que provoca y hace al Pueblo de Dios. El hombre, desde su propia cultura, manifiesta su fe en Jesucristo. Para este teólogo, es uno y el mismo el sujeto del Pueblo de Dios y el sujeto del pueblo, debido a que la dimensión espiritual es inherente a todo pueblo, a todo hombre. Es un pueblo que tiene un comportamiento religioso[310] como respuesta de su fe. El teólogo chileno Gonzalo Guzmán aporta a esto: "El individuo, constituyendo un pueblo, es sujeto y objeto generador de cultura. El binomio pueblo y cultura hacen nacer 'lo popular' que, de alguna manera, es el escenario espacio temporal del encuentro entre Dios y los hombres"[311]. Y este encuentro es lo religioso.

Para Lucio Gera, "el vocablo religión designa el hecho de sentirnos referidos a lo sagrado (a Dios), y en general, al mundo de lo divino y al modo como ponemos en práctica esta conciencia de estar referidos a dicha realidad"[312]. Por ello, recordar qué significa religión en Gera es situarnos en la profundidad de las diversas formas que tiene el ser humano, desde lo interior, para manifestar su religiosidad. Debido a que, como lo confirma Gera, "la interioridad religiosa se exterioriza. El ser humano expresa en formas exteriores su representación del objeto religioso y su actitud ante él, y que, además, son medios para

[310] Gera, "Pueblo, Religión", 735.
[311] Gonzalo Guzmán, *Lo popular como un lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad.* (Roma: Edizioni Liturghiche, 2016), 26.
[312] Gera, "Pueblo, Religión", 735.

lograr la cercanía de Dios, la comunión con Él, su protección"[313]. Esto lo afirma Scannone en Gera :

> "A nuestra relación de comunión con lo sagrado, lo divino, Dios, la denominamos "religión". De suyo la acompañan representaciones simbólicas y narrativas como actitudes afectivas de respeto y atracción ante el misterio santo que Rudolf Otto describe como *tremedum et fascinans*"[314].

La religión tiene también otra dimensión, según Gera: "pone al ser humano ante lo último"[315]. Esto quiere decir que, en el ser humano, en el límite de su vida terrenal, surge esa fuerza de lo divino que puede aceptar o rechazar. El er humano se sabe que con sus meras fuerzas no puede estar solo frente a los problemas del amor, del pecado y de la muerte. Desde su propia cultura puede encontrar respuesta. Gera indica que "la postura que el ser humano adopte ante eso último es la que sostendrá y marcará con su sello la totalidad de su cultura."[316]. Scannone explica respecto de esto, que para Gera lo fundamental de cada "cultura está en la religión, porque esta se relaciona con el sentido último de la vida, (…) se conecta con la experiencia humana del límite (muerte, pecado, fracaso, contingencia ontológica), vivido como límite y aún más allá del límite"[317].

Proponemos una definición religión de A. Brunner que de algún modo se acerca bastante al pensamiento de Gera en la ultimidad del ser humano:

> "La religión no es otra cosa sino la tentativa del hombre de descubrir en poderes supramundanos su ultimísima fundamentación y de esta manera lograr la salud. Mediante la religión quiere ponerse en armonía con esta última realidad, que sólo se entrega a una insinuación misteriosa, y en ello se contiene implícitamente el conocimiento del modo de ser personal de lo divino. Este modo va incluido en el hecho de dirigirse el hombre hacia él con ruegos, alabanzas y loores, con

[313] Gera, "Pueblo, Religión", 736.
[314] Scannone, *La Teología del Pueblo,* 46.
[315] Gera, "Pueblo, Religión", 736.
[316] Ibíd., 736-737.
[317] Scannone, *La Teología del Pueblo,* 47.

> arrepentimiento y con todas las acciones y sentimientos que derivan de los hombres"[318].

a) Piedad popular (religiosidad popular)

En su mensaje a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos del 21 de septiembre del 2001, el Papa Juan Pablo II expresó lo siguiente:

> "La religiosidad popular, que se expresa de formas diversas y diferenciadas, tiene como fuente, cuando es genuina, la fe y debe ser, por lo tanto, apreciada y favorecida. En sus manifestaciones más auténticas, no se contrapone a la centralidad de la Sagrada Liturgia, sino que, favoreciendo la fe del pueblo, que la considera como propia y natural expresión religiosa, predispone a la celebración de los Sagrados misterios (n.4)"[319].

Estas palabras de Juan Pablo II, nos interpela a reflexionar sobre los antecedentes históricos y teológicos de cómo se ha dado la comprensión de la religiosidad popular en la Iglesia.

Esta comprensión de religiosidad popular venía desarrollándose desde mucho antes del Concilio Vaticano II. A principios del siglo XX al interior de la Iglesia ya existían documentos pontificios que habían acogido la teología del movimiento litúrgico anterior al Vaticano II. Un ejemplo de esto es que por encargo de Pío XII, se hizo la reforma litúrgica a la Semana Santa, se incorporó el lavatorio de los pies y se alargó la vigilia pascual.

---

[318] De Sahagún, *Fenomenología y Filosofía* de la religión, 93-94.

[319] Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos, Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientación (Vaticano 2002), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html

Por otro lado, dentro del mismo movimiento litúrgico se suscitaron tensiones y la principal de todas era hacer de la liturgia el alimento espiritual del pueblo de Dios[320]. Se venía por casi doscientos años, aproximadamente, de una parte, del Pueblo de Dios, específicamente los laicos, ajenos a la liturgia, que no la comprendían y cuya participación era pasiva. De este modo, el Pueblo de Dios se alimentaba de escritos de santos como los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, o de los escritos de San Alfonso con un camino de devoción intimista en la relación con Dios[321]. Con esta realidad, se quiso presentar que el alimento básico del Pueblo de Dios tiene que ser la liturgia. Esto produce una tensión, ya que esta perspectiva sólo apelaba a la liturgia como su postulado. Por ello, desaparecieron muchas cofradías de devociones piadosas. El movimiento litúrgico quería recuperar la celebración, no obstante, intelectualizó la liturgia y la llevó a ideas, a conceptos; por consiguiente, la celebración que se plasmó fue netamente conceptual eliminando de paso muchos de sus símbolos[322].

Así pues, el Concilio Vaticano II acoge la teología del movimiento litúrgico, y al mismo tiempo rescata las devociones en la Constitución dogmática sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium.* Esta constitución dice que, si bien la fuente y cumbre de la vida es la liturgia, y que ninguna otra acción de la Iglesia se iguala a esta, y que todas deben tender a ésta, de todas formas, las devociones ocupan un lugar importante. Lo plantea así:

> "se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano, con tal que sean conformes a las leyes y a las normas de la Iglesia, en particular si se hacen por mandato de la Sede Apostólica" [323].

[320] Cf. Guzmán, *Lo popular como un lugar teológico.*
[321] Cf. Ibíd.
[322] Cf. Ibíd.
[323] CONCILIO VATICANO II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia Sacrosanctum Concilium (4 diciembre 1963), n.13, *AAS* 56 (1964) 97-138 en El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann (Barcelona: Herder, 2000), 1077.

En este número de la *Sacrosanctum concilium* n.13 se habla sobre las prácticas piadosas del Pueblo de Dios, aunque no explica cuál es la naturaleza de los píos ejercicios y solo constata su existencia[324]. Sí hay, en cambio, un acercamiento a la piedad popular desde los ejercicios de piedad en el culto a María, en *Lumen gentium* n.67 [325]. Importante es decir que *Lumen gentium* no habla de "piedad popular", ni de "religiosidad popular", sí acoge la presencia de la Virgen María y su importancia para los fieles a lo largo de toda la historia de la Iglesia. En este marco conciliar y posconciliar, Medellín 1968 ofrece la reflexión de lo popular cristiano[326], que será desarrollado posteriormente por el Celam en esa semana en Medellín 1976, en donde Lucio Gera participó como perito.

Como ya se dijo en el capítulo anterior, nuestro autor comprende "lo popular" como lo propio de un pueblo, tal como lo acuñó Pablo VI *en Evangelii nuntiandi* n.48[327]. Para Gera, en este documento:

> "[hay] un todo, un esfuerzo del Sínodo de los Obispos de 1974 y del Santo Padre por llegar con el Evangelio al hombre de hoy. Bajo esa clave de lectura, particularmente impulsado por el episcopado latinoamericano, emerge el reconocimiento de la piedad popular"[328].

Es importante aclarar, que nuestro autor habla y escribe en este texto de 1976 utilizando la expresión de religiosidad popular, ya que Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* utiliza esta misma expresión con una misma significación indistintamente: religiosidad o piedad popular. Será el Directorio General de piedad popular del 2001, que hará la distinción entre ambas expresiones.

---

[324] Guzmán, *Lo popular*, 243.
[325] CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia Lumen gentium (21 noviembre de 1964),n.67,AAS57 (1965), 65-66 en Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones, (Madrid: BAC,1993),150.
[326] Medellín 1968 en Conclusiones, n. 6-16.
[327] Evangelii nuntiandi n. 48: "Con ello estamos tocando un aspecto de la evangelización que no puede dejarnos insensibles. Queremos referirnos ahora a esa realidad que suele ser designada en nuestros días con el término de religiosidad popular".
[328] Guzmán, "*Lo popular"*, 192.

Según este Directorio define a la piedad popular de la siguiente manera en su numeral 9:

> "El término "piedad popular", designa aquí las diversas manifestaciones cultuales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente, no con los modos de la sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares derivadas del genio de un pueblo o de una etnia y de su cultura"[329].

Este esfuerzo por considerar la religiosidad popular como parte integrante de la reflexión teológica se hace presente en este Directorio en el número 10:

> "La realidad indicada con la palabra 'religiosidad popular', se refiere a una experiencia universal: en el corazón de toda persona, como en la cultura de todo pueblo y en sus manifestaciones colectivas, está siempre presente una dimensión religiosa. Todo pueblo, de hecho, tiende a expresar su visión total de la trascendencia y su concepción de la naturaleza, de la sociedad y de la historia, a través de mediaciones cultuales, en una síntesis característica, de gran significado humano y espiritual. La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana.".

En Gera es popular aquella religiosidad que responde a la cultura propia y característica de un pueblo. La religiosidad es una actitud típica de los pobres, y los pobres constituyen, de un modo referente, a un pueblo. Ellos condensan y tipifican la religión de un pueblo. Sobre este respecto, Gonzalo Guzmán observa, acertadamente, lo siguiente:

> "La denominada *cultura popular tradicional* transmite modelos de comportamiento social que ponen de manifiesto el *ethos* propio de cada pueblo. Despunta como ejemplo característico el hablar, el cual lejos de ser uniforme se pone en acto de las más variadas maneras. Una determinada manera de hablar configura un espacio en el que se encuentra sentido organizado de existencia. El *ethos* común, más allá del espacio geográfico, que lo es también, es un espacio existencial donde el sujeto desenvuelve su vida en su propio ambiente. La religiosidad y piedad popular forman parte de dicho *ethos*, son parte y expresión de un código relacional del *popular*"[330].

Para conocer la religiosidad popular, Gera, al inicio de su escrito "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", hace primero un análisis de la religiosidad latinoamericana. Scannone

[329] Directorio General de Piedad Popular, en Vatican.va.
[330] Guzmán, "*Lo popular"*, 243.

explica que lo que sucedió en la cultura latinoamericana según Gera es que "la fe se encarna en un pueblo, por ello mismo, se incultura en su religiosidad, hasta llegar al mismo núcleo ético, simbólico y religioso de su cultura"[331]. Aquí se explica la relación fe y cultura en Gera.

Gera inicia su análisis distinguiendo tres modelos de religiosidad distintos según su enfoque, que interactúan entre sí, según la representación que el hombre se hace del objeto religioso Dios y la actitud que adopta frente a él[332].

Una primera modalidad religiosa, que pone énfasis en la representación de Dios y vivencia de Dios, o de los santos u otros seres intermedios que intervienen para proteger y salvar junto a los milagros y la Providencia. Aquí la historia de la salvación será concebida ante todo como las intervenciones de Dios, donde se marcará la importancia del culto.

La segunda modalidad religiosa es la que recae en la representación de Dios o de los santos como "modelos de vida" que imitar, o como "maestros" de sabiduría, por quienes hay que dejarse instruir. Aquí la historia de la salvación será vista como un conjunto de acciones que hay que tomar como ejemplos de conducta, donde se marcará la importancia del comportamiento ético.

Y una tercera modalidad religiosa, que pone énfasis en la trascendencia y distancia de Dios y que acentúa que toda la naturaleza está como poblada por lo divino.

Estos modelos de religiosidad se expresan vivencialmente en un pueblo, en un conjunto simbólico. A través de sus símbolos, ritos, fiestas, costumbres, un pueblo encuentra su puesto espiritual en el ámbito del mundo, y en su mundo, en el ámbito de lo divino y trascendente. Además, hay que reconocer que esta simbólica religiosa se forma también a partir de las imágenes cosmológicas que brinda la naturaleza, como también de la experiencia familiar y social en las relaciones humanas.

---

[331] Scannone, *La Teología del Pueblo*, 47.
[332] Cf. Gera, "Pueblo, Religión", 738.

También hay criterios más particulares para discernir, señala Gera, desde la fe cristiana, la religiosidad popular como la representación básica de las religiones de Dios como poder para la concepción de un supremo Ser creador, conservador y providente. La fe cristiana se afirma del poder del Padre que salva en Jesucristo. Por esto, el criterio fundamental para discernir la religiosidad del pueblo es el cristocentrismo, quien ocupa el papel decisivo en el proceso salvífico del hombre, y no aislado del Padre, entendiendo que la "fe cristiana consiste en la religión glorificación del Padre que nos hace, por Cristo, en el Espíritu, hijos suyos"[333].

Nuestro autor agrega que "el culto a María es un rasgo que caracteriza a la religiosidad católica"[334], como religiosidad popular. Ella concibe y nos entrega al Salvador. Esto lo podemos evidenciar en la cantidad de santuarios marianos a lo largo de Latino América.

El otro criterio es la conciencia de pertenencia a la comunidad eclesial, a la Iglesia como comunidad de salvación, desde los

> "hechos que manifiestan un sentimiento de participación, simbólica y afectiva a ella. También por la conciencia que se tenga de que los sacramentos son actos de la Iglesia y de que, en ellos, se participa de la Iglesia y se profesa, de algún modo, la propia pertenencia a ella"[335].

Por lo tanto, explica Gera, "es a este núcleo simbólico, religioso-cultural de un pueblo, que ha de alcanzar la evangelización y donde la Iglesia ha de implantar la fe"[336].

Desde esta perspectiva, desde una piedad popular, la religión es un fundamento teológico que subyace al Misterio de la Encarnación, que expresa y se manifiesta desde el pueblo, y que explica y fundamenta la relación fe y cultura. Es por esto por lo que podemos decir, que la Iglesia, Pueblo de Dios, se constituye desde el pueblo. En este sentido, para nuestro autor, la pastoral popular no es exclusivamente la pastoral de algunos sectores, ni siquiera

[333] Ibíd., 741.
[334] Ibíd.
[335] Ibíd., "Pueblo, Religión", 742-743.
[336] Ibíd., 740.

solamente de los sectores populares. Y, aun así, en su misión, la Iglesia se siente particularmente obligada con los pobres. La Iglesia se dirige a cada uno de los sectores particulares en la perspectiva del bien común que es la perspectiva propia de un pueblo, como totalidad, dado que la naturaleza de la Iglesia es católica, ya que es para todos, como lo señala *Lumen gentium* n.13:

> "Todos los seres humanos son llamados a formar parte del Pueblo de Dios. Por lo cual este Pueblo, siendo uno y único ha de abarcar al mundo entero y todos los tiempos. Por su carácter de universalidad, la Iglesia católica tiende eficaz y constantemente a recapitular la humanidad entera con todos sus bienes, bajo Cristo, como cabeza, en la unidad de su Espíritu"[337].

Por esta razón,

> "la Pastoral popular no puede ser reducida a una pastoral de la religiosidad del pueblo, de su expresión específicamente cultual. En la Iglesia antigua están ligadas al altar, es decir al culto, las obras de misericordia. Así, en una pastoral popular, la atención a la religiosidad del pueblo ha de estar ligada a las restantes aspiraciones humanas de ese pueblo"[338].

Gera señala que, a través de la religiosidad, los pueblos expresan una fe auténticamente cristiana y católica. No solamente se descubre en esa religiosidad "semillas del Verbo", en el sentido de bienes y valores de carácter religioso o moral meramente natural; también hay elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos latinoamericanos, aunque en muchos casos imperfectos o no suficientemente catequizados, es el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral.

Esto nos remite a Karl Rahner. Para Rahner existe un cristianismo relacionado con la historia de salvación, es decir, con Jesucristo, "formado por todos aquellos que acogen incondicionalmente su propia existencia en obediencia al Dios de la absoluta

[337] Lumen gentium n.13
[338] Gera, "Pueblo, Religión", 734.

autocomunicación"[339]. Rahner lo explica con la expresión experiencia trascendental que existe en todo ser humano en el conocimiento subjetivo, en el cual, el ser humano se capta como sujeto finito habitado por un deseo infinito tanto en el conocimiento explícito, temático y objetivo, y también en la voluntad. Cuando el ser humano se comprende finito con un horizonte infinito es la experiencia trascendental, que al mismo tiempo rebasa su propia finitud. "Esta experiencia es la señal del misterio absoluto que suscita al hombre y lo crea "desde atrás" orientándolo hacia sí en un infinito "hacia adelante". A este misterio absoluto y sagrado lo llamamos Dios"[340]. De esta forma, en la experiencia trascendental se le da al ser humano lo anónimo de Dios. Y esta experiencia trascendental se concreta en el encuentro con lo categorial, "con las realidades siempre individuales de nuestro mundo"[341]. Y toda búsqueda del misterio absoluto está impulsada por la iniciativa gratuita de Dios, de entregarse, de autocomunicarse al ser humano, el cual es el acontecimiento de esta autocomunicación[342]. Dios es el que se acerca primero al ser humano, por lo que la experiencia trascendental es un acontecer a posteriori.

Gera, de algún modo confirma lo de Rahner, al decir Cristo se adelanta al misionero. "Cristo está en la conciencia del hombre antes de que el misionero de la Iglesia vaya y lo catequice. O sea, Dios no puede ser contenido en nuestras mediaciones humanas. Cristo es más que la Iglesia, Cristo está también fuera de ella"[343].

Rahner establece que la acción de Dios opera desde lo más profundo de las estructuras del ser humano y de su historia; con este axioma, este teólogo alemán presenta el inclusivismo, que significa que todas las personas de la humanidad pueden salvarse, dado que todos son cristianos anónimos. El que está afuera lo incluimos en nuestro espacio soteriológico. *Lumen gentium* n. 13 señala que todos los seres humanos están llamados a

[339]Bernard Sesboué, "Karl Rahner y los cristianos anónimos" https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol25/99/099_sesboue.pdf. Cf. Fernando Berrios, "Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica", *Teología y Vida*, Vol. L (2009): 285 – 298, https://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art20.pdf., 2.
[340] Ibíd.
[341] Ibíd.
[342] Cf. Berrios, "Von Balthasar y Rahner", 291.
[343] Gera, "Cultura y dependencia ", 647- 648.

la salvación en Cristo, y que todos se ordenan a la unidad del Pueblo de Dios. Quiénes son esos todos: los fieles católicos, los demás cristianos no católicos, y los creyentes no cristianos. El Vaticano II da ese paso respecto a Rahner, incluye al otro en cuanto al otro. Habla de judíos de musulmanes, incluye en cuanto a otro se le reconoce la posibilidad de salvación, ya que en su otredad el concilio los considera perteneciente al aspecto eclesiológico.

¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Si hay salvación, porque todos los seres humanos pertenecen y se ordenan a la unidad católica del Pueblo de Dios. *Lumen gentium* n. 16 piensa en judíos, musulmanes, personas desconocidas[344]. Este aporte original de Rahner se fundamenta desde 1 Tm 2,4: Dios quiere que todos se salven.

Esto también lo explica la fenomenología de la religión. Lo religioso es una dimensión propia del ser humano. Esto lo confirma el filósofo español Xavier Zubiri en palabras del filósofo chileno Carlos Zárraga: "Para Zubiri, Dios no es un objeto cuya existencia debemos probar, sino que es algo que acontece en nosotros y que es preciso exponer y que debemos experienciar"[345]. Zárraga señala que el ser humano se está realizando religadamente, y que para Zubiri "este estar arrojado a existir en la realidad de Heidegger es un estar religado para Zubiri"[346]. El ser humano no está solo en la realidad. Está religado al fundamento último de la realidad. Y esta religación lo realiza "inteligente y sensiblemente, no con dos facultades, sino con una inteligencia que es sentiente. Al sentir inteligimos y al inteligir sentimos lo real"[347].

[344] Sesboué, "Karl Rahner y los cristianos anónimos",3.
[345] Carlos Zárraga, "Lo religioso como dimensión" en la web oficial de Adimen, acceso marzo 2022, https://adimenblog.wordpress.com/2015/11/26/relegacion-y-fe/
[346] Ibíd.
[347] Ibíd.

4) Una acción pastoral renovada desde el Pueblo de Dios y los pueblos

Gera se pregunta , dada la particular religiosidad del pueblo de América Latina "¿cuál es la acción pastoral que, con respecto a él (el pueblo) ha de realizar la Iglesia?"[348] Lo primero que hace es presentar la metodología que se debe seguir para una renovada acción pastoral, cuyo objetivo, de esta metodología, es indicar la forma de acercamiento al estudio de la religiosidad de los pueblos.

Señala que, lo primero que hay que hacer es conocer, y que este conocer requiere un método. Dice que el método que se ha seguido en el encuentro de Medellín 1976 ha sido en base al conocimiento científico, la filosofía y la teología.

Con todo, establece que fuera de estos métodos existen otros caminos plausibles para poder acceder al conocimiento que se ha propuesto en esta semana de reflexión de la religiosidad del pueblo latinoamericano.

Para Gera, "conocer, es ir conociendo"[349]. Por ello le hace preguntas sucesivas a la realidad en diferentes etapas del camino, para conocer un objeto muy particular: "una acción a realizar"[350], a la que sólo se tiene acceso a través de la virtud de la prudencia.

La virtud de la prudencia es la que inclina a conocer y decidir la acción pastoral acertada que ha de realizarse, en el aquí y ahora histórico de América Latina. Y este conocer no es otra cosa que la experiencia como conocimiento de la acción pastoral, la experiencia de la Iglesia de veinte siglos, en la que todo creyente participa en tanto recoge en su propia memoria, a través del conocimiento histórico, los acontecimientos pastorales que ha vivido la Iglesia. Para esto es importante mirar el pasado y compararlo con el presente, ya que de esta manera se descubre lo que el presente tiene de inédito y se escucha el

[348] Gera, "Pueblo, Religión", 717.
[349] Ibíd.
[350] Ibíd., 718.

reclamo de soluciones pastorales nuevas, y que, a la vez arraigadas en una tradición, que más que de inercia, está llena de potencialidades no enteramente actualizadas[351].

Además, es importante que esta acción pastoral, que es comunicativa, ya que busca suscitar, conservar o desarrollar la fe cristiana, requiere conocer al destinatario de esa acción. Para ello, hay que conocer de antemano al pueblo de América Latina en su concreta condición religiosa, desde el diálogo con las ciencias históricas, sociales y antropológicas. Este conocer no se trata de la religión en general, "sino que hay un objetivo vivo, singular, empíricamente constatable y fáctico, que es la religiosidad concreta de estos pueblos, a través de un acto de discernimiento y valoración"[352], es decir, captar su sentido, su verdad y su valor por medio de un juicio crítico. Esta postura crítica no es solo juzgar o discernir, sino también es recoger lo valioso, no solo sospechar del mal y del error, sino sospechar también de la existencia del bien y de la verdad que hay para construir sobre ellos.

Gera indica que esta acción crítica está implicada en el acto de ver y juzgar, de observar y discernir el proceso de formación religiosa de los pueblos latinoamericanos, que equivale a discernir si esa religiosidad tiene o no un carácter cristiano, esto es, sobrenatural y salvífico. Esto, en efecto, implica un juicio sobre la moralidad natural de la religiosidad, que es el discernimiento de la índole humana o inhumana, racional o no, del comportamiento religioso de estos pueblos. "Aquí tendría lugar la discusión del carácter alienante o liberador de la religiosidad latinoamericana"[353], dado que la confrontación entre la fe como medida de juicio y la "concreta condición de ella permite juzgar el carácter cristiano o no de nuestros pueblos, o del grado y deficiencias de su cristianismo"[354].

Igualmente, hay que conocer el modo de cómo va a reaccionar ese pueblo ante esta propuesta pastoral. Para ello, es necesario conocer cómo se viene comportando

[351] Cf. Ibíd., 718-719.
[352] Ibíd., 719.
[353] Ibíd., 720.
[354] Ibíd.

históricamente, lo que permitirá prever con qué lógica se seguirá comportando en el futuro y, concretamente, ante la propuesta pastoral. Hay que conocer la práctica histórica religiosa de ese pueblo para poder acertar con la práctica pastoral que se propone[355].

Este conocer histórico de la religiosidad de un pueblo no solo se puede hacer desde las ciencias, ya que éstas se acercan a la religiosidad a través de ciertas formas abstractas. La propuesta de Gera es que hay otro camino de conocimiento que también se debe considerar para una captación más directa e inmediata de una realidad como es un pueblo, esto es, el camino de una identificación afectiva con él, es decir, por vía de una "connaturalidad afectiva"[356], en otras palabras, por vía del amor: "Solo si amamos a un pueblo podremos conocerlo y comprenderlo"[357].

Y en vistas a este proceso de conocer, uno de los primeros supuestos teóricos es que la fe cristiana y su contenido constituyen la medida y el criterio para discernir el hecho de la religiosidad del pueblo de América Latina y también para conocer y decidir la acción pastoral que la Iglesia ha de realizar en relación con ese pueblo[358]. Esa fe y esos contenidos son por de pronto, "la imagen misma de Dios, propia de la fe; el puesto central de Cristo en la conciencia creyente; una determinada visión de la Iglesia y de su relación con los pueblos y con la religión de esos pueblos"[359]. Según Scanonne, "para Gera, en América Latina, la religión del pueblo en su forma principal es un catolicismo popular (cf. Documento de Puebla, DP 444) [360.] Estos supuestos teóricos servirán de criterios de discernimiento, además de convertirse en criterios pastorales de acción.

---

[355] Cf. Ibíd., 719-721.

[356] Scannone, *"La Teología del pueblo"…,* 43. Cita 5: cf. Francisco, exhortación apostólica Evangelii Gaudium n° 125 y 119. "Es obvia la relación, tanto de Gera como en el papa, con el "conocimiento por connaturalidad" de Tomás de Aquino, que este desarrolla al hablar del don de sabiduría. Yo lo relaciono no solo con la teología de los sentidos espirituales (Orígenes, Bernardo de Clairvaux, Buenaventura, Ignacio de Loyola, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar), sino también con la "inteligencia sentiente" del filósofo español Xavier Zubiri: cf. su obra Inteligencia sentiente I: Inteligencia y realidad, Madrid, Alianza 1980".

[357] Gera, "Pueblo, Religión", 721.

[358] Cf. Ibíd.,722.

[359] Ibíd., 721.

[360] Juan Carlos Scannone, "La Teología del pueblo y desde el pueblo, aportes de Lucio Gera". Revista Medellín, Vol. 41, Med. / vol. XLI / No. 162 / Mayo - Agosto (2015), 245-261 - ISSN 0121-4977 / Bogotá-Colombia, acceso en: http://documental.celam.org/medellin/index.php/medellin/article/view/111/112.

IV) CONCLUSIONES

La teología del pueblo ha tenido su atención por varios enfoques teológicos-pastorales en Francisco. Esta teología argentina latinoamericana subyace en el pensamiento del Papa quién la ha presentado dentro de su ministerio y especialmente en su carta encíclica *Evangelii Gaudium,* que en palabras de Scannone: "no se comprenden desde sus raíces sin el contexto de la teología del pueblo y de la cultura y, por consiguiente, sin una referencia más o menos directa a Gera"[361]. A raíz de esto, ha provocado que muchos nos interesemos por estudiarla. Pensamos que recién esta se asoma a la conciencia eclesial, ya que Lucio Gera mantuvo siempre un bajo perfil, como lo comenta Galli:

> "La mayoría del público teológico de habla hispana no ha oído hablar de él, por el bajo perfil que mantuvo, la falta de difusión internacional de sus trabajos y la exclusión que sufre la teología argentina en Europa. La obra del jesuita Juan Carlos Scannone, el filósofo-teólogo argentino más conocido en el exterior, hace referencias a ideas y textos de Gera"[362].

Recordamos que el marco temporal de esta investigación va desde 1940 a 1976 del siglo XX, dado que, de algún modo, estas conclusiones estarían sujetas a este tiempo, por la elección de la compilación de textos analizados en Lucio Gera. Ahora bien, esto no significa que su pensamiento teológico no haya traspasado el tiempo, muy por el contrario, influyó en las tomas de decisiones teológicas-pastorales del Celam y hoy en Francisco, en su ministerio petrino, especialmente en la encíclica antes mencionada.

Y que, al mismo tiempo de influir en la Iglesia, su pensamiento teológico se fue abriendo a nuevos horizontes en diálogo permanente con el mundo desde la fe personal, comprometida y fiel a Jesucristo, en comunión con el magisterio.

El gran aporte de Lucio Gera a la teología latinoamericana ha sido descrito por muchos teólogos, que de algún modo se contiene en lo que expresó Galli:

---

[361] Scannone, *La Teología del Pueblo*, 41.

[362] Galli, "Lucio Gera: Un precursor", en la web oficial del Celam.

> "Gera simboliza el aporte de la Iglesia latinoamericana a la revalorización teórica y práctica del cristianismo católico popular. El texto sobre la religiosidad popular de Puebla es un clásico de lo que brinda América Latina a toda la Iglesia, por lo que fue citado por el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1674-1676) y el Directorio sobre Piedad Popular y Liturgia; y en Aparecida, nuestra Iglesia profundizó en su valoración de la espiritualidad o la mística popular (A 258-265)"[363].

En consecuencia, ¿por qué la Teología del Pueblo puede ser un aporte para el día de hoy? Y hoy en el siglo XXI es tan difícil ser creyente. Debido a que Dios se ha vuelto invisible. Las cosas funcionan sin Dios. Pareciera ser que es un mundo que tiene un marco inmanente donde queda afuera lo trascendente.

Este Dios invisible también se ha presentado dentro de la Iglesia. Hoy la Iglesia vive una gran crisis por los abusos cometidos por algunos miembros de ella, que ha mermado la participación de muchos, incluso, alejándose definitivamente. Esta crisis que estamos viviendo y sufriendo puede ser también condición de posibilidad para volver y reencontrarnos como Pueblo de Dios desde el pueblo.

Dada esta situación de nuestra realidad eclesial, recordamos que nuestro objetivo es presentar los aportes de la teología del pueblo desde el pensamiento de Lucio Gera en que la Iglesia es Pueblo de Dios, donde sus miembros, en virtud del bautismo, evangelizados por la *Palabra de Dios, su Logos*, creyentes en Cristo, y con gran devoción desde la propia religiosidad en sus culturas a Dios, es una vía para fortalecer la fe y el sentido de pertenencia a ella.

Lo primero que surge en nuestra reflexión como aporte de Lucio Gera es una teología sistemática latinoamericana y netamente conciliar Vaticano II en él, así como muchos otros teólogos de su época y continente. Su recepción del concilio forja su teología desde estas latitudes del mundo, un continente adolorido por los embates económicos, políticos y sociales antes mencionados, y que hoy, muchos de ellos persisten. Piensa la teología de

[363] Ibíd.

manera latinoamericana. ¿Por qué esto es un aporte de Gera? Pues rompe el esquema de hacer teología desde el mundo europeizante, y abre la puerta a que Latinoamérica pueda hacer teología desde ella misma. Por lo tanto, hace teología con la realidad que se le presenta, desde su propia realidad argentina y latinoamericana, que lo lleva a pensar y sistematizar una teología que le haga sentido a su propia lengua y cultura, desde un catolicismo popular. Al ser una teologia latinoamericana se hace cercana al propio pueblo latinoamericano, puesto que lo interpela en su propio *ethos* cultural, es decir, en sus costumbres, estilo de vida, lengua, religiosidad. Es una teología que se piensa y reflexiona desde el propio sujeto del pueblo, el pueblo desde sus heridas, dolores, sufrimientos, lo que permite un diálogo comprensible, en que Dios lo traspasa con su Esperanza, y lo toca y transforma para seguir alabándolo, suplicándole y bailando al son de la música, tambores, y trajes coloridos.

Aquí se presenta en Gera una racionalidad teológica latinoamericana que hace vida lo que GS62 señala: "Además, los teólogos (teólogas)[364] observando los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, están invitados a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a las personas de su tiempo"[365].

Así también, rescatamos dentro de su teología, su reflexión de la relación Iglesia-mundo, tan presente en *Gaudium et spes* e iluminada por *Lumen gentium.* Es una relación entre lo divino y lo humano. Por un lado, se presenta en ella la dimensión antropológica, en que el ser humano es una creatura de Dios, es una persona integralmente. Para Gera Dios crea con sabiduría. La sabiduría asistía a Dios antes de que hiciere cualquier cosa, (Prov 8,22), y su regocijo, señala Gera, es estar con los hijos de los hombres (Prov 8,31). De este modo, Dios creó, al principio mediante *su Palabra, su Logos.* Para este autor "la Palabra interior es la que piensa y proyecta el sentido; la palabra exterior es la que

[364] Este paréntesis le pertenece a la autora de esta tesis.
[365] Gaudium et spes n.62.

expresa, revela y realiza el sentido"[366]. De este modo, el mundo y el ser humano, al ser creados por Dios con *su Palabra,* con sentido, son portadores en su seno de un sentido que ha de irse revelando, y realizando a través de la historia y que hará su epifanía y logrará su plenitud al fin de los tiempos. Es una persona alcanzada por Dios primero en su autocomunicación, lo que le permite a esta volverse a él, para demostrarle su fe con gozo y música. Es una persona que en ella confluyen todas las dimensiones que le hacen ser persona: racionalidad, sentimientos, corporalidad, espiritualidad, cultura, política, un ser social que se realiza desde otros. Por otro lado, nuestro autor presenta también lo divino en la Iglesia, como misterio-comunión. Gera puntualizará que la idea de misterio se refiere primordialmente a Dios. Es un acto de Dios, y este acto está referido al mundo y al ser humano. Si no estuviera referido ambos, no se podría hablar de misterio en sentido bíblico. Y este misterio de Dios es aquel de Dios Trino, en cuanto que piensa al ser humano, lo quiere y lo realiza. Este es el acto de Dios, es su proyecto, por lo que el Padre, decide crear al mundo y enviar a su Hijo y al Espíritu. El misterio se concretará así en la venida de Dios al mundo. De esta manera, se presenta en Gera la dimensión teándrica de la Iglesia, en que se unen lo divino y lo humano en una analogía conciliar (LG8) del misterio Encarnado, por la que se hace visible la Iglesia como un sacramento (LG1-LG22).

Efectivamente el concilio Vaticano II da un giro en su eclesiología, pasa de ser una Iglesia institucional a ser una Iglesia misterio-comunión. El concilio incorpora la categoría Misterio y Pueblo de Dios en *Lumen gentium*, y dentro de su eclesiología a todos sus miembros en virtud del bautismo(LG31). No obstante, si se analiza la presentación de los miembros de la Iglesia y sus funciones en los capítulos III y IV de LG, se podría interpretar que el concilio se abre a la Iglesia como Misterio-Pueblo de Dios, por los capítulos anteriores a estos; aun así, se aprecia todavía una comprensión de una eclesiología piramidal, que nos evoca el problema actual de la gestión del poder de algunos miembros, donde los laicos serían los últimos miembros en esta lista de funciones

[366] Gera, "Reflexiones teológicas", 349.

eclesiales. Para nuestro teólogo es imposible pensar a la Iglesia como Pueblo de Dios sin pensarla como un gran Pueblo, en que todos sus miembros confluyen hacia el centro que es Dios Trino, dada la importancia que presenta el concilio al Misterio de la Encarnación en GS22: "El Hijo de Dios con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre".

La dimensión encarnacionista en Gera lo acompañará desde siempre en su eclesiología. Como se explicó anteriormente, la Encarnación es el gran Misterio en Gera que se plasman en los santitos de su ordenación sacerdotal, en que la imagen de Fra Angelico de la Anunciación es la evidencia de la significación teológica que tiene para pensar su teología. Su vida sacerdotal, teológica y pastoral se realiza en función de este principio redentor en la humanidad. Este misterio teológico es de tal magnitud, que le hace decir a Juan Pablo II en su carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente* para la preparación del Jubileo del 2000: "El cristianismo empieza en la Encarnación del Verbo"[367]. Este misterio de la Encarnación explica la relación Iglesia-mundo, y fe-cultura en nuestro autor.

Para Gera el Pueblo de Dios es un estado eclesial en sí mismo, por lo tanto, concibe teológicamente al Pueblo de Dios sustancialmente unido entre sus miembros. La unidad eclesial en Gera es un fundamento teológico que permite explicar la Sinodalidad que se ha comenzado en el ministerio de Francisco. La palabra sínodo:

> "indica el camino que recorren juntos los miembros del Pueblo de Dios. Remite, por lo tanto, al Señor Jesús que se presenta a sí mismo como "el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6), y al hecho de que los cristianos, sus seguidores, en su origen fueron llamados "los discípulos del camino" (cfr. Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22)"[368].

[367] Juan Pablo II, carta apostólica Tertio Millennio Adveniente n.6. (Santiago: San Pablo, 2000)

[368] Comisión Teológica Internacional, "La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia", n.3: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html

Todo el Pueblo de Dios es la Iglesia de Cristo. Esta sinodalidad es un caminar juntos como Pueblo de Dios. Todos sus miembros caminan unidos en la misión de evangelización de la Iglesia. Aunque este concepto de sinodalidad no aparece expresamente en el Concilio Vaticano II, si se comprende y subyace en su eclesiología del Pueblo de Dios, por la común dignidad de sus miembros en virtud del bautismo (LG31). Esta sinodalidad trae Esperanza al Pueblo de Dios, como un espacio de discernimiento dentro de ella. Esperamos que, dentro de dicho espacio de escucha del Pueblo de Dios, en este caminar juntos, esté la opción a la escucha del Pueblo de Dios adolorido, aún con una herida abierta y que sangra por los abusos de poder de algunos miembros dentro de ella, y que esta opción sea realmente considerada y escuchada en unión al Espíritu Santo, para que traiga paz y una verdadera renovación de encuentro sinodal. La reflexión que seguimos es sólo para seguir pensando en cómo reparar el daño de abuso sexual, especialmente a las víctimas menores de edad, y sus familias, que son miembros de nuestra Iglesia. Esperamos que en este camino sinodal surjan soluciones plausibles que permitan subsanar este daño tan profundo, que se ha manifestado en la búsqueda de sentido fuera de la Iglesia de Cristo de muchos creyentes. Esto es urgente para las próximas generaciones cristianas. Como diría nuestro autor, observar aquello (los hechos), juzgar la realidad de estos hechos y actuar con prontitud, para que nunca más vuelvan estos abusos dentro del Pueblo de Dios.

El otro gran aporte de Gera es su reflexión sobre la relación Pueblo de Dios-pueblo, que trae consigo la noción de pueblo-nación y pueblo-cultura. Su noción de pueblo es un sujeto colectivo, es decir, una forma específica de comunidad. Este pueblo está conformado por una pluralidad de individuos, que tiene un factor de unidad con dos dimensiones: pueblo-nación-cultura, es decir, es una comunidad de seres humanos reunidos en base a la participación de una misma cultura, que históricamente concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política. Gera en su noción de pueblo incorpora la antropología conciliar. Es el ser humano, la humanidad completa, en palabras de Rahner, que es tocada por Dios y transformada como lugar teológico. Hay que

considerar siempre al pueblo(pueblos) como el acontecer de la autocomunicación (revelación) de Dios en la historia y tiempo que se manifiesta y se expresa a través de los diferentes símbolos de sus propias culturas. Por otro lado, nuestro autor comprende la cultura como ese modo de vivir, de experimentar, de pensar, de sentir, de celebrar, de expresar en su propio lenguaje, de hacer política, de llorar, de sonreír, de ser con otros. Desde la analogía de la encarnación, para este argentino, la Iglesia no es un pueblo culturamente distinto, sino en virtud de su catolicidad, asume lo que hay en la humanidad de válido, purifica aquello que sea negativo y eleva o diviniza su cultura (LG I). No hay ser humano que no participa de la eclesialidad, como lo explica Rahner con la experiencia trascendental en el ser humano. ¿Por qué esta experiencia trascendental de Rahner es importante aquí? Debido a que, como plantea el teólogo chileno Fernando Berrios, es porque, "parece un acto del todo necesario para la teología, entre otros motivos importantes para que pueda cumplir su cometido básico de hacer al cristianismo relevante en la cultura contemporánea"[369].

En Gera, este pueblo tiene un rostro. Es el pobre. Virginia Azcuy destaca que Gera ofrece la elucidación más completa de la noción de "pueblo", ante ciertas concepciones que presentan de forma antagónica al pueblo-nación y al pueblo-sector social. En este punto, Gera coincide con F. Boasso SJ., en cuanto a la necesidad de integrar a los pobres en el pueblo-nación. Se destaca, de este modo, el lugar preferencial de los pobres en el pueblo y se superará al mismo tiempo una visión solo socioeconómica. Y el rostro de este pueblo es el pobre como categoría teológica, ya que en el pobre está el rostro de Cristo; y esta categoría tiene una racionalidad. Nuestro autor nos dice: "negarles a los pueblos dominados racionalidad significa de hecho negarles capacidad de convivencia, o de autoconducirse políticamente; serían solo masas incapaces de construir un pueblo"[370].

[369] Berrios, "Von Balthasar y Rahner", 289.
[370] Gera, "Cultura y dependencia ", 625.

De este modo, el sujeto del pueblo es el pueblo. Para Gera es un mismo sujeto, con dos dimensiones diferentes, lo político-civil y lo religioso-fe. Este sujeto es el que vive y se experimenta desde su cultura inculturada por el Evangelio.

Lucio Gera comprende y experimenta en su vida sacerdotal la acción pastoral del Pueblo de Dios en y desde el pueblo. Para él, la misión de la Iglesia consiste en evangelizar a través de una pastoral de liberación que suscita la fe desde el pueblo, dado que la fe se encarna en la cultura de todos los pueblos; y que está mediada a través de la cultura propia de los pueblos. Por esto, comprende la evangelización no como una imposición, sino como el proceso de inculturación. Este proceso de inculturación explica la relación fe y cultura, y que contiene la historia del pueblo. Y para Gera la inculturación es encarnación. Es en este núcleo de catolicismo popular que surge la esperanza viva para el ser humano que vive la desolación y penumbras del dolor y miserias humanas. Esta esperanza viva lo impele a volver a levantarse, a reconstruirse, lo vuelve más humano. Esta esperanza viva es el encuentro del ser humano con Dios. Podemos decir, que esta esperanza viva es el núcleo religioso de la cultura en Gera.

¿Qué hay en los pueblos que los hace cantar, bailar, alabar a Dios desde sus propias costumbres y lenguaje? El primer aspecto, dice Gera, es "lo religioso", dado que "la substancia de la cultura es la religión[371]".

Otro gran aporte de Gera es presentar este núcleo de la cultura como lo religioso. Aquí se sitúa la relación cultura-religión. Esta relación entre la cultura y la religión se da, puesto que "están íntimamente vinculadas entre sí"[372]. Así lo explica Hervé Carrier, sj., dado que en los pueblos la religión es el centro, es lo esencial, es lo "verdaderamente real (según Geertz), es la "vida tomada en serio (según Durkheim)"[373]. Esto sería la base del vínculo oculto con lo trascendente en toda sociedad. Agrega Carrier que "La religión es un elemento estructural de la conciencia humana, ya que se presenta como un fenómeno

[371] Gera, "Pueblo, Religión del Pueblo", 739.
[372] Hervé Carrier , *Diccionario de la Cultura para el análisis cultural y la inculturación* (Navarra: Verbo Divino, 1994), 390.
[373] Carrier, *Diccionario de la Cultura,* 390.

característico de todas las sociedades y de todas las culturas pasadas, presentes y futuras"[374].

Francisco titula dentro de EG 122: "La fuerza evangelizadora de la piedad popular"[375]. Este título evoca el análisis que hace Gera sobre la religiosidad popular en Medellín 1976. Esta piedad popular contiene en sí una fuerza que la moviliza: Cristo es su centro por la predicación y la evangelización. Imposible no traer aquí a Balthasar con sus transcendentales en su obra Teo-estética, Teo-dramática, Teo-logia. Vincula los trascendentales a Jesucristo. Lo interesante es que hay una manifestación que es un ser que es bello y maravilla al que se le aparece. Ese ser bello no solo se muestra, sino que es bueno, dado que se da, y al entregarse se revela, se entrega, es bueno, es posible decirse, se manifiesta como bello, se da como bueno y se dice como verdadero. Dios actúa en los seres humanos a través de la libertad, con el consentimiento, con el sí. La libertad está para ser movida. Dios la mueve, da una orden, "Abraham, sal de tu tierra"[376] Somos movidos por el espíritu, atraídos, seducidos, motivados.

El ser humano es un ser afectado, no es una caña que piensa cartesiana. Ya no es la razón pura sin atributos. Nuestro tiempo quiere reconocer los atributos, la propia lengua, la cultura, la religión. La prueba de que los atributos importan es que las cosas nos afectan, nos hieren.

Efectivamente esta es la fuerza de la evangelización, la piedad popular que canta, baila y celebra al Redentor. Es el ser humano desde su propia cultura tocado por Cristo el que se manifiesta a través de signos materiales y espirituales junto a su corporalidad. Lucio Gera fue un precursor en pensar el binomio fe y cultura. Dice: "Cuando un pueblo se ha inculturado el Evangelio, en su proceso de transmisión cultural también transmite la fe de maneras siempre nuevas"[377].La piedad popular muestra lo bello, lo bueno de Balthasar.

[374] Carrier, *Diccionario de la Cultura,* 39
[375] Francisco, Evangelii Gaudium n.112.
[376] Gn 12,1ss. (Biblia de Jerusalén).
[377] Francisco, Evangelii Gaudium n.112.

Es también un gran aporte de la eclesiología y reflexión teológica de Gera, el que piense la fe y la realidad con sentido pastoral. Gera une y distingue el contenido doctrinal y la intención pastoral. Piensa las verdades de fe siempre desde la realidad para dar vida a la acción de la pastoral. Es un teólogo que propone una teología pastoral que es una reflexión de la Iglesia en su vida cotidiana, que une a su reflexión la historia, teoría y praxis. La evidencia de esto es la preocupación constante de planes pastorales, en que sitúa primero en su análisis el conocimiento de los pueblos, es decir, indaga primero qué hay en la realidad o contexto real histórico del pueblo, desde una connaturalidad del amor, que pueda dar respuesta al mismo pueblo en sus necesidades religiosas. Y esto, se realiza, ya que, de suyo hay verdadera semillas del Verbo Encarnado en la cultura del pueblo. Por esta razón, es posible llevar a cabo una pastoral en todas las culturas de los pueblos, ya que todos los pueblos están incluidos en el plan salvífico de Dios, porque todos reciben la oferta de su gracia como lo propone LG16.

Es innegable que no se puede seguir sin nombrar a la Virgen María. La piedad popular en Gera es con María Santísima. Por este camino se vislumbra una opción para aquellos creyentes adoloridos que se alejaron del Pueblo de Dios. María Madre nuestra. En la medida que hagamos Iglesia con María, será fuente para que el hombre, la mujer, vuelva a responder al que está siempre llamando, Dios. No hay hombre-mujer que no responda a su Madre. Cristo la eligió para sí desde siempre como Madre en la Encarnación, y como Esposa a los pies de la cruz para llevar a cabo su misión redentora. María es la figura que contiene la más perfecta relación humano-divino, por lo que el creyente puede acercarse a la Iglesia no como fuera de él, sino como Iglesia, María-Madre total. Desde esta forma que tiene cuerpo, el creyente se acerca más a la Iglesia, ya no es distante, sino que lo corpóreo humano también se hace realidad en lo corpóreo femenino de María. El ser humano también es respuesta a Cristo, el cuerpo de la Iglesia es respuesta al llamado de Cristo, y Cristo es Cabeza de la Iglesia en María, como lo expresa Balthasar[378].

[378] Cf. Hans Urs Von Balthasar, Ensayos Teológicos vol. II, *Sponsa Verbi*, (Madrid: Encuentro 2001), 157-170.

Hoy Lucio Gera nos invita nuevamente a pensar en nuestros planes pastorales desde el mismo pueblo como sujeto de evangelización y al mismo tiempo evangelizador de otros. Un camino que se propone es pensar a la piedad popular en nuestra acción pastoral. Gera dice de ella que se encuentran bienes y valores de carácter religioso o moral natural y también orgánicos de un verdadero cristianismo, lo que lo lleva a decir que existe auténticamente fe cristiana en ellos, como el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral.

Esto mismo nos recuerda el Papa Francisco en *Evangelii gaudium* que la piedad popular:

> "No está vacía de contenidos, sino que los descubre y expresa más por la vía simbólica que por el uso de la razón instrumental, y en el acto de fe se acentúa más el *credere in Deum* que el *credere Deum*. Es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia, y una forma de ser misioneros; conlleva la gracia de la misionariedad, del salir de sí y del peregrinar: El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador. ¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera!"[379].

Por consiguiente, la gran novedad de Gera es que su teología brota de la pastoral. Desde esta perspectiva, de una teología pastoral, es que nos interpela Lucio Gera hoy para hacernos cargo del discernimiento de los signos de los tiempos en la pastoral, y realizar una hermenéutica de la piedad popular como un lugar teológico a petición de Francisco; para que se haga vida en los programas de pastoral. Hoy es urgente revisar los modelos pastorales como lo afirma Carolina Bacher[380]. Y también como lo confirma el sacerdote salesiano, teólogo pastoral, Mario Borello en el siguiente texto:

> "La acción pastoral no es nunca abstracta; siempre actúa en un contexto. Este contexto tiene dos elementos que inciden en él: el tiempo y el espacio. No fue lo mismo realizar una acción pastoral en el tiempo de la Colonia, que realizarla hoy día en los albores del siglo XXI. Tampoco es lo mismo realizar una acción pastoral en

[379] Francisco, Evangelii gaudium n.123.

[380] Carolina Bacher, "El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental", en *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos,* ed. por Virginia Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz, (Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017), 147.

> Alemania o en Chile. Por esta razón, la teología pastoral debe tomar nota del tiempo en que se efectuó dicha acción pastoral y del lugar donde se realizó"[381].

Algunas preguntas para nuestra reflexión: ¿La piedad popular es parte de nuestros programas pastorales?¿Se manifiesta la piedad popular en todas las Parroquias?¿Nos hacemos cargo de lo pluricultural en nuestros programas pastorales? Dejamos abiertas las preguntas.

Carlos María Galli escribe algo que da luces para situar a la piedad popular como un lugar privilegiado en la praxis pastoral como condición de posibilidad para fortalecer nuestra fe:

> "En 2011, el mismo Papa Benedicto XVI destacó el tesoro escondido de nuestra religiosidad popular católica, destacando el sentido de pertenencia a la Iglesia y dijo que ella "hace que nosotros mismos (los eclesiásticos) nos integremos plenamente en el Pueblo de Dios"[382].

Por último, Lucio Gera nos reclama hoy no dejar a la piedad popular relegada solamente a los santuarios, en que el Pueblo de Dios peregrino le demuestra su fidelidad a Dios, a la Virgen María, o a algún santo de la Iglesia. Hoy Gera nos hace un llamado, que la piedad popular entre a nuestros templos con bailes, alabanzas, música, flautas, guitarras, colores, adornos, fraternidad, súplicas para elevar la mirada a ese Absoluto, único Señor de la Vida en El Espíritu Santo, que da sentido, paz y alegría, para recibir los dones de la gracia del Señor y así fortalecer nuestra fe, como Pueblo de Dios-pueblo. La piedad popular es un fundamento teológico de la relación fe y cultura por ser un catolicismo popular.

Lucio Gera, sacerdote, teólogo, un místico del Misterio de la Encarnación, cuyo fruto espiritual es la teología que brota de la pastoral para hoy y siempre.

---

[381] Mario Borello sdb., *Obras Catequéticas*,(Santiago: Diakom, 2009), 14.
[382]Galli, "Lucio Gera, un precursor", en la web oficial del Celam.

V) BIBLIOGRAFÍA

1. bibliografía principal

Azcuy, Virginia R, Carlos María Galli y Marcelo González. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

Gera Lucio. "Apuntes para una interpretación de la Iglesia". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 501-565. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. "Comentarios introductorios a los capítulos de la *Evangelii nuntiandi*". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 745-804. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión Teológica". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 605-659. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. "El Misterio de la Iglesia.". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 249-310. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. "La Iglesia y el mundo". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 311-318. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”. En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 717-744. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. “Reflexión sobre clero y laicado”. En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González,95-102. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. “Reflexión sobre Iglesia, burguesía y clase obrera”. En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González,103-119. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. “Reflexiones teológicas sobre la Iglesia”. En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 345-399. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

_____. “Sobre el Misterio del Pobre”. En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Azcuy Virginia, Carlos María Galli y Marcelo González, 121-167. Buenos Aires: Ágape Libros, 2006.

2. Obras de referencia

AZCUY, Virginia R, Carlos María Galli, y José Carlos Caamaño. *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2007.

Borello, Mario, sdb. *Obras Catequéticas*. Santiago: Diakom, 2009.

Gera, Lucio. *La Teología Argentina del pueblo de Lucio Gera*. Editado por Virginia R. Azcuy. Santiago: Editorial Universidad Alberto Hurtado, 2015.

_____. "Teología de los Procesos Históricos y de la vida de las personas". En *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera, 1I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*. Editado por Virginia Azcuy, Carlos María Galli y José Carlos Caamaño, 870-690. Buenos Aires: Ágape Libros, 2007.

Carrier, Hervé. *Diccionario de la Cultura para el análisis cultural y la inculturación*. Navarra: Verbo Divino, 1994.

Comisión Teológica Internacional, "La Sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia"(2 marzo 2018). En la Santa Sede https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html (acceso junio 2022).

Conferencia Episcopal Española, eds. Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid: BAC, 1993.

Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, eds. *Documento Medellín 1968, La Iglesia en la actual transformación de América Latina.* Medellín: Ediciones Paulinas, 1968.

Concilio Vaticano II, "Introducción" en Decreto sobre la Actividad misionera de la Iglesia, *Ad Gentes*. España: BAC, 1993.

CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*. En Concilio Ecuménico Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones. Madrid: BAC,1993.

Congregación para el culto divino y la disciplina de los sacramentos. Mensaje de Juan Pablo II (septiembre 2001). En *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones*. En la Santa Sede http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20020513_vers-direttorio_sp.html (acceso junio 2022).

Conferencia General del episcopado latinoamericano. *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina.* México: Ediciones Dabar, 2004.

Concilio Vaticano II, Constitución sobre la Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (4 diciembre 1963). En El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum ed. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. Barcelona: Herder, 2000.

Denzinger, Heinrich, y Peter Hünermann, eds. El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 2006.

Francisco. Exhortación Apostólica postsinodal sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii gaudium* (24 noviembre 2013). Santiago de Chile: Conferencia Episcopal Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2013.

Galli, Carlos María. "Capítulo V: El Pueblo de Dios en los Pueblos del mundo. Catolicidad, Encarnación e Intercambio en la Eclesiología actual", en "La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la Eclesiología Latinoamericana". Tesis doctoral.

Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1994. Seminario Pontificio Mayor de Santiago de Chile.

Guzmán, Gonzalo. *Lo popular como un lugar teológico de encuentro entre la liturgia y la piedad.* Roma: Edizioni Liturghiche, 2016.

Juan Pablo II, carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*. Santiago: San Pablo, 2000.

Pablo VI, Exhortación apostólica acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo, *Evangelii nuntiandi* (8 diciembre 1975).El Magisterio de la Iglesia Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Barcelona: Herder, 2006.

O'Donnell, Cristopher y Salvador Pié-Ninot, *Diccionario de Eclesiología.* Madrid: San Pablo, 2001.

Rossano, P., G. Ravasi y A. Girlanda. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica.* Madrid: Ediciones Paulinas,1990.

Scannone, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco.* España: Editorial Sal Terrae, 2017.

3. Bibliografía secundaria

Alberigo, Giuseppe, José Oscar Beozzo, Etienne Fouilloux, y Klaus Wittstadt. *Historia del Concilio Vaticano II.* Vol. I. Editado por Evangelista Vilanova. Salamanca: Sígueme, 1999.

Azcuy, Virginia, Carlos Schickendantz y Eduardo Silva. *Teología de los Signos de los Tiempos Latinoamericanos, Horizonte, criterios y métodos.* Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado,2013.

Bacher Martínez, Carolina. "El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la Teología Pastoral". En *Lugares e interpelaciones de Dios. Discernir los signos de los tiempos*. Editado por Virginia Azcuy, Diego García y Carlos Schickendantz, 133-162. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2017.

Berrios, Fernando. "Antecedentes y recepción de Gaudium et Spes en Latinoamérica. Una mirada desde Chile". En *Teología de los Signos de los Tiempos Latinoamericanos, Horizonte, criterios y métodos.* Editado por Virginia Azcuy, Carlos Schickendantz, Eduardo Silva, 21-51. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado,2013.

Borello, Mario sdb. *Obras Catequéticas*. Santiago: Diakom, 2009.

Bueno, Eloy. *Eclesiología*. Madrid: BAC, 2007.

De Sahagún, Juan. *Fenomenología y Filosofía* de la religión. Madrid: BAC, 1999.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

Galli, Carlos María y Ricardo Ferrara. *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera.* Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1997.

_____.*La Alegría del Evangelio en América Latina,* Buenos Aires: Ágape, 2018.

Grande, Antonio Mario. *Aportes Argentinos a la Teología Pastoral y a la Nueva Evangelización.* Buenos Aires: Ágape Libros, 2011.

Lois, Julio. *Teología de la liberación; opción por los pobres*. Madrid: Eipala, 1988.

Martín, José Pablo. *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debato argentino*. Buenos Aires: Guadalupe, 1992.

Parra, Freddy. *Esperanza en la Historia. Idea cristiana del tiempo*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2011.

_____. *Modernidad, utopía e historia en América Latina.* Santiago de Chile: Ediciones San Pablo, 1995.

Scannone, Juan Carlos .*Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación.* Salamanca: Sígueme, 1976.

Von Balthasar, Hans Urs. Teológica. Vol.2 de *Sponsa Verbi*. Madrid: Encuentro 2001

4. Revistas digitales

Azcuy, Virginia. "La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera" , *Revista Teología* 114 (2014): 157-187. //repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7324/1/teologia-iglesia-argentina-lucio-gera.pdf.

_____. "Lucio Gera, un teólogo de Medellín", *Revista Teología* 126 (2018):103-131, https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/article/view/1389/1315.

Galli, Carlos María. “Lucio Gera. La cruz de Cristo es la alegría del mundo”. *Revista Criterio Digital* 2385 (2012). https://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2012/09/06/lucio-gera-la-cruz-de-cristo-es-la-alegria-del-mundo/ .

_____. “Il Popolo di Dio, il popolo e i popoli. Papa Francesco e la teologia argentina”. En *Da Puebla ab Aparecida. Chiesa e società in America Latina*. Editado por Massimo De Guiseppe y Gianni La Bella. Roma: Carocci, 2019 https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1334.

Gera, Lucio. “Vocación sacerdotal y ministerio teológico”. *Revista Teología III* (2013): 59-68.https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/7617/1/vocacion-sacerdotal-ministerio-teologico.pdf.

Berrios, Fernando. “Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica”. *Revista Teología y Vida,* Vol. L (2009): 285 – 298. https://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art20.pdf

Beteta, Hugo y Juan Carlos Moreno-Brid. “El desarrollo en las ideas de la Cepal”. *Revista Economía UNAM* 27 (2012): 76-90. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7387766.

Scannone, Juan Carlos. “La Teología del pueblo y desde el pueblo, aportes de Lucio Gera”. *Revista Medellín*, Vol. 41 (2015):245-261.http://documental.celam.org/medellin/index.php/medellin/article/view/111/112

5. Tesis

Amuchástegui, María Mercedes. “Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes”. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/180/1/doc.pdf

Galli, Carlos María. “Capítulo V: El Pueblo de Dios en los Pueblos del mundo. Catolicidad, Encarnación e Intercambio en la Eclesiología actual”, en “La Encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la Eclesiología Latinoamericana”. Tesis doctoral. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1994.

Rant L., Andrés. “Relaciones entre la Iglesia y el Estado argentino (1943-1955)”. Tesis doctoral. Facultad de Teología Universidad de Navarra, 2014. https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/1991/1856