

Amuchástegui, María Mercedes

Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes

**Tesis de Licenciatura
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Amuchástegui, María Mercedes. “Lucio Gera y la pastoral popular : una interpretación histórica de sus orígenes” [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, 2010. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/lucio-gera-pastoral-popular-interpretacion.pdf> [Fecha de Consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires*



**Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia**

**LUCIO GERA Y LA PASTORAL POPULAR
UNA INTERPRETACIÓN HISTÓRICA DE SUS ORÍGENES**

Tesis presentada para optar por el título de Licenciada en Historia

Alumna: Prof. María Mercedes Amuchástegui

Prof. Tutor: Dra. Miranda Lida

Año: Septiembre 2010

INTRODUCCIÓN

La Iglesia Católica, inició hacia mediados del Siglo XX un proceso de renovación institucional que quedó plasmado en el Concilio Vaticano II. Para muchos este fue un punto de inflexión, un viraje en el cual la Iglesia buscó redefinir su identidad volviendo hacia el pasado, retornando a los primeros tiempos del cristianismo, al espíritu que animaba a las primeras comunidades.

Algunos consideraron era la conclusión lógica del humanismo cristiano que ya se respiraba desde inicios del siglo XX, mientras que para otros dicho cambio era un proceso cuasi revolucionario que rompía con lo conocido.

Es por ello que el Concilio y sus conclusiones fueron recibidos de distintos modos por los episcopados nacionales y provinciales. Los sacerdotes, expectantes en muchos casos abrazaron con mayor o menor entusiasmo las enseñanzas del Concilio y sus mensajes fueron convirtiéndose así en mensajes polisémicos ya que cada uno fue interpretándolos de diverso modo y con distintos grados de compromiso.

En Argentina la recepción fue muy variada. Sectores tradicionales adoptaron el lenguaje pero en muchos casos no fueron más allá de esa transformación; sacerdotes jóvenes se volcaron hacia una opción preferencial por los pobres, elaborando planes pastorales orientados al pueblo y algunos llegaron incluso a optar por una vía revolucionaria al identificar la opción por el pobre con una causa política. Como se ve, el Concilio dio lugar a respuestas muy distintas y corolario de ello fue que la Iglesia universal dejó de presentarse ya así como una institución monolítica y eso en Argentina se hizo patente. Las tensiones internas afloraron y se manifestaron las diversas concepciones de Iglesia que cada grupo y cada sacerdote tenía.

Para conocer un poco más de esta época, de la Iglesia, la institución, la organización, las tensiones internas, los vínculos con la sociedad nos parece útil estudiarla a través de los escritos de una de las figuras que vivió estas transformaciones y que refleja en sus

trabajos y en su participación las opciones que se presentaban. En este sentido, Lucio Gera se nos presenta como un testigo y partícipe que permite entrever la complejidad de su tiempo y circunstancias.

Gera, italiano nacionalizado argentino, se convirtió en sacerdote en 1947. Ya ordenado estudió teología y se doctoró en Alemania. Su labor como teólogo, que desempeñó fundamentalmente una vez que regresó a Argentina desde la Universidad de Teología no le impidió desarrollar su trabajo pastoral tanto desde el púlpito como desde la labor misionera. Elaboró asimismo, desde una comisión especialmente creada en el Episcopado, un plan de pastoral orientado al pueblo, considerando las peculiaridades locales, a los hombres de carne y hueso y sus ideas políticas, sus limitaciones, carencias, etc. Logró así crear una pastoral diferente de las desarrolladas en otros países de América Latina.

Fruto de esa práctica evangelizadora fue la reflexión teológica conocida en la actualidad como Teología de la Cultura o Teología del Pueblo, y considerada por los especialistas como una rama de la teología de la liberación, de cuño latinoamericano por excelencia.

En sus escritos se observan percepciones de la época, sensaciones, tensiones, temores y expectativas. En su actuar y en sus declaraciones, respuestas a persecuciones y radicalizaciones. Es por ello que creemos, puede ser enriquecedor estudiar la época a partir de la biografía de este sacerdote, evitando caer en una lectura e interpretación lineal de su vida, ya que naturalmente sus acciones al igual que las de sus semejantes no responden a un plan preconcebido sino que se deben “al hombre y sus circunstancias”.

Ahora bien, la figura de Gera no ha sido prácticamente abordada desde la perspectiva histórica. Ello se debe a dos razones, principalmente. La primera es que la historiografía vinculada a cuestiones eclesíásticas se centró en la renovación que supuso el Concilio Vaticano II, en los cambios, rupturas y continuidades dentro de la Iglesia y en la progresiva radicalización dentro de determinados grupos católicos. La segunda razón es

que tanto Gera como el grupo de teólogos que se reunieron en torno a su persona fueron estudiados desde la teología y no específicamente desde la historia

Estado de la Cuestión

A) Los sesenta-setenta: proscripción y progresiva radicalización.

Los estudios históricos que trabajaron los sesenta-setenta se han caracterizado por la primacía de la mirada política. Esto se debe principalmente a que en la mayor parte de las investigaciones se intentó, desde distintas perspectivas, explicar la progresiva radicalización de la vida política y social argentina.

Este prisma prevalece tanto en los textos que abordan el período dentro de un marco mucho más amplio, por ejemplo la historia de Romero, como en investigaciones específicas de la época. Un estudio ya clásico que explica muy bien la creciente radicalización de determinados grupos de la sociedad es el de Richard Gillespie¹ quien analiza la articulación de diversos elementos que convergen en la formación de Montoneros. En esta clave puede destacarse también el de Matilde Ollier², acerca de la inserción de la izquierda revolucionaria en la esfera política, o los de Marcos Novaro y Vicente Palermo³. También analizó la radicalización Robert Potash⁴, pero en este caso a partir de la politización del ejército y de su creciente participación e injerencia en el ámbito de gobierno. Pueden mencionarse también los estudios de Juan Carlos Torre⁵, Oscar Terán⁶, Pablo Giussani⁷, Marcelo Cavarozzi⁸, Liliana De Riz⁹ y Mónica Gordillo¹⁰.

¹ Gillespie, Richard, *Soldados de Perón. Historia crítica sobre los montoneros*, Buenos aires, Sudamericana, 2008.

² Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión, privado público y político en la izquierda revolucionaria 1966-1976*, Buenos Aires, Ariel, 1998.

³ Novaro, Marcos, Palermo, Vicente, *La Dictadura Militar*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

⁴ Potash, Robert, *El ejército y la política en la Argentina*, Buenos aires, Sudamericana, 1994.

⁵ Torre, Juan Carlos, *La vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

⁶ Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Punto Sur, 1991.

⁷ Giussani, Pablo, *Montoneros, la soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1984.

Asimismo, el período trabajado también ha sido estudiado desde otras perspectivas. Se han realizado importantes aportes desde la historia social y se han incorporado herramientas de otras disciplinas que han contribuido a explicar las transformaciones sociales argentinas. Entre ellos podemos citar a los más significativos como por ejemplo los textos de Torcuato Di Tella¹¹, Silvia Sigal y Eliseo Verón¹² o de Mariano Plotkin¹³, Sergio Pujol¹⁴ o Daniel James¹⁵. El común denominador de estos autores es que intentan explicar al peronismo evadiendo la opción de hacer una historia política a secas según los cánones de la historiografía tradicional y aportan análisis enriquecedores desde la historia de las ideas, el análisis del discurso o la sociología.

B) La Iglesia y la renovación: Unidad y Diversidad

Con respecto a los estudios históricos que abordan temas eclesiásticos se ha producido en los últimos tiempos una renovación. Las investigaciones, que han aumentado en número y han profundizado algunos de los aspectos estudiados de la Iglesia Argentina, su relación con la sociedad, la cultura y también con el ámbito político, han contribuido a enriquecer la visión de esta última trascendiendo no solamente la simple imagen de institución monolítica sino también la imagen de institución no afectada por los cambios del mundo.

Contribuyó a la renovación historiográfica la incorporación de herramientas provenientes tanto de perspectivas históricas tales como la historia social y la historia cultural así como también de la sociología y la antropología.

⁸ Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia, 1955-1983*, Buenos Aires, centro editor América Latina, 1983.

⁹ De Riz, Liliana, *La política en suspenso, 1966-1976*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

¹⁰ Gordillo, Mónica, "Protesta, rebelión y modernización: de la resistencia a la lucha armada, 1955-1973" en *Nueva Historia Argentina*, Tomo IX, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

¹¹ Di Tella, Torcuato, *Historia Social de la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Troquel, 1998.

¹² Sigal, Silvia, Verón, Eliseo, *Perón o muerte, Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Eudeba, 2003.

¹³ Plotkin, Mariano, *Perón: del exilio al poder*, Buenos Aires, Cántaro, 1993.

¹⁴ Pujol, Sergio, "Rebeldes y modernos, Una cultura de los jóvenes" en *Nueva Historia Argentina*, Tomo IX, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

¹⁵ James, Daniel, "Sindicatos, Burócratas y movilización" en *Nueva Historia Argentina*, Tomo IX, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

A ello se sumó la creciente utilización de criterios religiosos para los estudios. Estos últimos proveyeron a las investigaciones de una lógica propia trascendiendo así las meras conceptualizaciones propias del ámbito de la ciencia política, aunque algunos estudios se mantienen en esta línea. Por ejemplo Roberto Di Stefano y Loris Zanatta¹⁶ encuadran el análisis de la Iglesia Argentina post-conciliar y su relación con la sociedad argentina en la década del sesenta a partir de lo que ellos consideran como la tendencia a la destrucción del “Mito de la Nación Católica”. Mediante una clasificación que utiliza conceptos del ámbito político analizan las posturas surgidas dentro de la Iglesia luego de la eclosión de tensiones producida a partir del Concilio Vaticano II. De este modo, establecen el fortalecimiento dentro de la Iglesia de dos posiciones: la de los reformadores y la de los conservadores, polarizando las posturas.

José María Ghío comparte esta visión y agrega al análisis de la división entre progresistas y conservadores la idea de una politización del clero anterior al Cónclave puesta de manifiesto a partir de él¹⁷. Mayol, Habegger y Armada también describen esta división destacando la necesidad de los sectores renovadores de compromiso contra la “violencia” ejercida tanto por los conservadores como por los capitalistas¹⁸.

Esta simplificación, la idea de los unos y los otros, francamente opuestos se mantiene en gran parte de los estudios que buscan establecer clasificaciones claras y distintas no atendiendo el riesgo de no comprender una realidad múltiplemente variada. Sin embargo, debemos destacar que los autores previamente mencionados evitan caer en la idea del Concilio Vaticano II como gestor de la división de posturas y señalan más bien el origen de las diferencias como muy anterior al Cónclave, aunque explicitadas a partir de este último.

¹⁶ Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris, 2009, *Historia de la Iglesia Argentina, desde la conquista hasta fines del Siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, pp. 496-510.

¹⁷ Ghío, José María, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 193.

¹⁸ Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto; Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1970, pp. 156-157.

Esta continuidad del pensamiento renovador también es destacada por Zanca¹⁹. En sintonía tal vez con el viraje que realiza la ciencia histórica de la historia política hacia una historia social, dicho historiador realiza un cambio similar al abordar el pensamiento católico en la década del sesenta. Zanca investiga no ya desde una perspectiva política sino desde la lógica propia del campo religioso y esto le permite tanto superar la visión maniquea de dos Iglesias enfrentadas en una lucha por el control de la institución como estudiar los matices internos de una realidad muy heterogénea.

Así contribuye a la elaboración de una visión menos esquemática y estática al evitar las clasificaciones rígidas dentro de la Iglesia y al no oponer a esos mismos grupos en una especie de contienda por el dominio de la institución ya que los lazos de pertenencia fueron fuertes y las divisiones no tan claras.

Es desde esta perspectiva que ve, a diferencia de los historiadores previamente mencionados, al Concilio no como un espacio de ruptura sino como una bisagra, remarcando no la eclosión sino el surgimiento, impulsado desde la jerarquía, de nuevos espacios de legitimidad para los grupos que tenían distintas visiones eclesiales. Es decir, Zanca señala que desde el Sínodo se considera la posibilidad de diversidad en el interior de Iglesia.

Más allá de las diferencias todas las investigaciones que hemos referenciado marcan una característica común de la época constituida por la diferencia generacional entre los intelectuales y sacerdotes de la renovación con los sectores más conservadores y por la distinta formación entre ambas generaciones. Los sacerdotes renovadores, aunque internamente tuvieran posturas muy diversas, tenían la característica común de haber estudiado en el exterior empapándose así de nuevas tendencias filosóficas y teológicas, llegando incluso a estudiar ciencias como la sociología y la psicología²⁰.

¹⁹ Zanca, José A, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica-Universidad de San Andrés, 2006.

²⁰ Ver: Zanca, *op. cit.*, p. 133; Ghio, *op. cit.*, p. 193; Di Stefano-Zanatta, *op. cit.*, p. 515.

Una innovación interesante del planteo de Zanca es su visión de ruptura de cristiandad. Si otros pensadores²¹ ven a los sectores renovadores como meros continuadores de una postura integrista (aunque de distinto signo) Zanca señala el cambio, la ruptura del ideal de cristiandad al destacar el surgimiento, junto con la generación renovadora, de una concepción de Iglesia distinta que supone una identidad, una estructura abierta.

A partir de lo recientemente analizado observamos como si bien las investigaciones abordan desde distintas perspectivas el estudio de la institución eclesial y algunas marcan al Concilio como espacio de ruptura y otras como espacio de diálogo, o unas señalan la existencia de diversos sectores de modo polarizado mientras otras muestran matices y enfatizan continuidades, todas ellas reflejan una Iglesia que luego del Concilio Vaticano II ya no puede mostrarse como institución monolítica.

Contribuyen a reflejar esta complejización de la esfera religiosa las recientes recopilaciones de testimonios como “Cristo Revolucionario” de Lucas Lanusse²² o “La voluntad” de Anguita y Caparrós²³ o “Entre dos fuegos: Vida y asesinato del padre Mugica” de Martín De Biase²⁴. En estos trabajos se pone de manifiesto el ambiente intraeclesial, la diversidad de posturas, los dobles discursos y el clima social.

Buena parte de las nuevas investigaciones se han centrado en el estudio de los diversos sectores religiosos, la creciente politización que los afectó y su consecuente compromiso que derivó en el traspaso de la línea pastoral hacia la acción directa, en

²¹ Ver: Altamirano, Carlos, *Bajo el signo de las masas 1943-1973*, Buenos Aires, Emecé, 2007; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las Ideas*, Buenos Aires, Ariel, 2001; Touris, Claudia, “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”. En: Moreyra, Beatriz I. y Mallo, Silvia C. (editoras). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 2008; Donatello, Luis Miguel, *Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70 en Nuevo mundo Mundos Nuevos, debates*, 2008; Zanatta, *op. cit.*, p. 542; Ghío, *op. cit.*, p. 204.

²² Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario, la Iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara, 2007.

²³ Anguita, Eduardo; Caparrós, Martín, *La voluntad, una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina* tomo 2 (1969/1973), Buenos Aires, Definitiva, 2007

²⁴ De Biase, Martín, *Entre dos fuegos, vida y asesinato del padre Mugica*, Rafael Calzada, Ediciones de la Flor, 1998.

algunos casos²⁵. La utilización de herramientas provenientes, especialmente, de la sociología ayudó en este sentido.

En esta clave de politización de un sector significativo del clero y del laicado, que derivara en una profundización de la fractura en el mundo católico, puede encuadrarse el escrito de Donatello “Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los 60 y 70” que analiza la complejización dentro de la Iglesia y el diálogo cristianismo-marxismo que terminara propiciando el acercamiento de un determinado sector a dicha ideología²⁶.

Otros escritos que pueden citarse respecto del diálogo entre religión e ideología comunista son los trabajos de Gustavo Morello “Cristianismo y Revolución”, de Pablo Ponza “el Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta setenta”²⁷ y de Martín Obregón “Entre la Cruz y la Espada, la Iglesia Católica durante los primeros años del proceso”²⁸, (aunque este último excede el período de tiempo abordado en este trabajo).

Resulta clarificador para comprender la articulación entre ideología y religión, o más bien entre religión y compromiso político, el trabajo de Claudia Touris, quien analiza la vinculación de ciertos grupos postconciliares con la militancia revolucionaria, a partir del cierre del canal político que tuvo lugar con el gobierno militar inaugurado en 1966, y que ocasionara la conversión del ámbito privado y aún de las manifestaciones de religiosidad popular en un espacio alternativo de expresión y protesta social²⁹.

²⁵ James, *op. cit.*, p. 347; Romero, Luis Alberto, *Breve Historia Contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 224-229.

²⁶ Donatello, *op. cit.*, p. 8.

²⁷ Ponza, Pablo, *El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta en Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, 2008.

²⁸ Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada, la Iglesia Católica durante los primeros años del Proceso*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

²⁹ Ver: Arce, Natalia Gisele, *Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en Argentina*, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.

El estudio de las manifestaciones de piedad o religiosidad popular realizado con la incorporación de la perspectiva de la historia cultural, favoreció un estudio de la Iglesia que tiende a superar lo meramente “institucional” y traslada el foco de estudio desde el púlpito hacia las calles, si bien hay una interacción fluida entre ambos ámbitos. En esta clave puede entenderse la investigación de Lida³⁰.

C) Lucio Gera y la Teología de la Cultura

La Teología de la Cultura o Teología del Pueblo, surgida en torno a los sectores renovadores nucleados especialmente en torno a la Universidad de Teología de Buenos Aires, y alrededor de las figuras de Lucio Gera y Rafael Tello, como dijimos anteriormente, no ha sido un tema abordado en profundidad aún por las investigaciones históricas.

Más bien, han prevalecido las investigaciones o abordajes realizados desde una perspectiva teológica y la mayoría de esos estudios se han enfocado en aspectos de la Teología de la Cultura o del Pueblo y en ciertas características de la Escuela de Teología Argentina. Por ejemplo, algunos trabajos se centran en la continuidad o discontinuidad de la nueva teología con respecto a la teología tomista enseñada tradicionalmente³¹.

Otros se debaten acerca de la clasificación de esta escuela de teología. Scannone³², tal vez el investigador más especializado en el tema, la considera como una rama de la teología de la liberación (teología de origen netamente latinoamericano) pero la distingue de esta última porque afirma que trasciende la visión social estructuralista y considera al pueblo tanto desde las variables socio-económicas como histórico culturales.

³⁰ Lida, Miranda, Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982 en *Entrepasados*, número 34, 2008.

³¹ Ver: Maccarone, Juan C., La teología en Argentina, segunda mitad del siglo XX ¿tradicción o ruptura?, en *Teología*, 1992.

³² Ver: Scannone, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1987.

Ahora bien, desde la perspectiva histórica, como se mencionó con anterioridad, los estudios que consideran esta teología son pocos y superficiales. Ejemplo de ello son las referencias dadas por Zanatta y Di Stefano o por Ghío, quienes simplemente remiten a ésta reflexión en el marco de un estudio más bien global, es decir no son muy específicos.

De este modo consideran a la Teología del Pueblo como una corriente de pensamiento nacida en 1979 con el fin de favorecer o de cooperar en el proceso de normalización de la Iglesia luego de las convulsiones vividas dentro de la institución y en el marco político argentino durante las décadas de los sesenta y setenta. Para Zanatta y Di Stefano, la elaboración teológica de Gera es una mera relectura del Concilio en clave moderada y tendiente a favorecer la unidad dentro de la Iglesia por sobre la disgregación causada por las radicalizaciones. La Teología del Pueblo es transformada, de este modo, en una reflexión elaborada por pensadores de la vanguardia de la renovación luego convertidos en punta de lanza de una Iglesia conservadora que ante el retorno de la democracia, en la retórica de la reconciliación social, intentara adaptar la tradicional cultura nacional católica a los tiempos modernos, a la secularización y democratización de la sociedad contemporánea³³.

Comparte esta postura Ghío, quien analiza a la Teología del Pueblo como el fruto de la realización de un pensador de la renovación (Gera) al servicio del discurso de una Iglesia conservadora, en el marco de una tendencia en este sentido. De este modo, es presentada como una “respuesta ambigua, una renovación sólo parcial que arrastra elementos de la tradición integralista pero que utiliza parte del nuevo bagaje doctrinario con el fin de producir un resultado cualitativamente diferente”³⁴ y en esta línea son ubicados Gera, Scannone, Boasso, Farrell, O’ Farrell y Guillermo Rodríguez Melgarejo, Alberto Methol Ferré.

³³ Di Stefano-Zanatta, *op. cit.*, p. 546.

³⁴ Ghío, *op. cit.*, p. 204.

En conclusión, las investigaciones históricas que abordan dicha teología lo hacen a partir de 1979, es decir en el contexto de Puebla. Encontramos en esto una contradicción con los escritos de Gera que ya describen los planes de Pastoral Popular y reflejan una primera reflexión teológica de lo que luego será la Teología del Pueblo, desde fines de 1960. También se contradice con lo señalado por los teólogos que consideran la existencia de la misma desde 1968, en el contexto de Medellín, de las Conferencias de San Miguel y en el marco de la pastoral impulsada por el Episcopado nacional a través de una comisión especialmente creada para ello (COEPAL)³⁵.

Es por esta falta de estudios específicos que nos proponemos estudiar, a partir de la figura de Lucio Gera, el contexto tanto político como social, histórico y teológico en el que surgió en Argentina la Pastoral Popular a partir de 1968.

Es decir, se estudiará tanto el surgimiento de dicha pastoral y de su consecuente elaboración teológica en el contexto de renovación de la Iglesia como en la trama histórica de una Argentina marcada por la proscripción del peronismo, por el cierre de canales de manifestación política y social, por una creciente politización.

Se estudiará asimismo el plan de pastoral encabezado por Gera en un proceso más amplio de inculturación de una Iglesia que intenta estar en contacto con la realidad política y social argentina y que busca de este modo construir una nueva identidad.

³⁵ Ver: Saranyana, José Ignacio, *Teología en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 1999; Scannone, *op. cit*; Scannone, Juan Carlos, *Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo en la Argentina*; Farrell, Gerardo T, *Iglesia y Pueblo en Argentina, Historia de 500 años de Evangelización*, Buenos Aires, Patria Grande, 1992.

CAPÍTULO I. EL INMIGRANTE Y EL BARRIO

El año 1927 fue un año difícil para la familia Gera. Fue aquel en que Jerónimo Gera, un obrero de Pasiano (Véneto, Italia) decidió migrar en búsqueda de mejores condiciones económicas. Su destino fue Buenos Aires, a donde viajaron luego, en 1929 Ernesta Favaro, su mujer junto con sus hijos María Pía y Lucio. Se instalaron en un primer momento en el barrio de La Paternal y luego definitivamente en Villa Devoto.

La condición de inmigrante marcó la vida de la familia Gera³⁶. Jerónimo trabajaba como obrero³⁷ mientras Ernesta permanecía en la casa con los niños. Lentamente se incorporaron a la vida de barrio y en ella también a la vida parroquial. El mate y la vivencia religiosa, estaban presentes en la vida de los hijos del matrimonio. Si la parroquia enseñaba el catecismo a los niños, Ernesta les acercaba las prácticas piadosas populares como el encender una vela³⁸ que permanezca rezando mientras se hacían las tareas o a hacerse la señal de la cruz a María Pía y Lucio.

En 1930, a los seis años, Lucio recibió su primera comunión y cuatro años más tarde, vivió las celebraciones del Congreso Eucarístico Internacional que se realizaron en Buenos Aires, como un verdadero hito que despertó su camino vocacional. De ahí en adelante la vida parroquial transcurrió en torno a la Iglesia de la Inmaculada Concepción en Devoto hasta que en 1936 ingresó como seminarista de la Arquidiócesis de Buenos Aires en el Seminario Conciliar Metropolitano de la

³⁶ “En mi ha jugado mucho la experiencia inmigratoria, una experiencia de solidaridad y de lucha; lo que es el inmigrante: esa mezcla de solidaridad, envidia, recelo; pero en el fondo de encontrar lo vivo (...) el inmigrante está obligado a preguntarse por su identidad –qué soy en definitiva- y como a elegir una identidad. Y nosotros elegíamos una identidad en las extracciones populares y no en la oligarquía”. Ver Azcuy, Virginia Raquel, Galli, Carlos María, Gonzalez Marcelo, *Escritos Teológicos Pastorales de Lucio Gera, del preconilio a la Conferencia de Puebla, 1956-1984*, Buenos Aires, Ágape-Universidad Católica Argentina, 2006, p. 25.

³⁷ En una entrevista reciente Lucio Gera recuerda: “Mi padre era un obrero y para nosotros el mundo obrero era el mundo pobre. Mi padre no tenía los diez centavos para tomar el colectivo al trabajo. No había villas en ese tiempo, la pobreza estaba metida dentro de la institución laboral”, 27 de abril de 2009.

³⁸ Gera recuerda: “yo nací en Italia, y hasta mis cuatro años estaba allí. Mi padre vino a buscar trabajo y yo vivía con mamá en casas de tías. Una vez me ponen en una Iglesia al lado y vi las velas del altar y otras encendidas y a mi me llamaban la atención las velas. Yo niño cerré los ojos y tuve la sensación de ver destellos. Eso me impresionó mucho. El tema religioso yo lo asumí, el simbolismo lo asumí en la vela, en eso que se enciende y brilla”, entrevista 27 de abril de 2009.

Inmaculada Concepción. Allí realizó sus estudios de preparación al sacerdocio: cinco años de humanidades, tres de filosofía y cuatro de teología.

Estando en el seminario, era difícil acceder a los libros que circulaban en Europa. La guerra civil española, que tantos ecos y resonancias tuvo en Argentina y, luego, la segunda guerra mundial, provocaron el corte de comunicaciones entre Europa y el Río de la Plata y como consecuencia de ello no llegaban libros para estudiar. Gera dirá en este sentido: “Nuestro estudio de teología fue sin ningún libro de Europa. Yo apenas si llegué a ver un viejo libro de Maritain porque había llegado antes de la guerra. No había revistas de teología. Bibliográficamente nuestro estudio de teología fue un desierto, un desamparo total. Lo cual quizás nos ayudó a reflexionar”³⁹.

Además de ayudar a reflexionar, el bache bibliográfico favoreció el crecimiento de la industria editorial tanto en Argentina como en México⁴⁰. La producción argentina de libros, incluso de teología aumentó, exportando libros a Latinoamérica y también a la península ibérica. Editoriales como Difusión o Club de Lectores favorecieron la divulgación de autores católicos si bien textos como los de Teilhard de Chardin o Mourier serían accesibles mucho después. El mismo Gera recuerda que quienes despertaron su pasión por la reflexión teológica, quienes lo inclinaron hacia la teología no fueron tanto los teólogos como los autores literarios. Las letras, la poesía, fueron los que lo movilizaron, lo condujeron hacia la reflexión teológica. En una entrevista reciente él resalta la influencia en su vida de Dostoievski, de Claudel, Blois y Papini.

Uno de los profesores que él recuerda más influyó durante la vida en el seminario fue el sacerdote y poeta Leonardo Castellani. Es interesante encontrar en los escritos de Gera una sensibilidad parecida a la de Castellani cuando canta a la belleza⁴¹. El otro sacerdote que impactó en él fue Hernan Benitez, orador, intelectual y pastor.

³⁹ Azcuy, *op cit*, p. 26

⁴⁰ Ver: Largo Carballo, A. Gómez Villegas, *Un viaje de ida y vuelta, la edición española e iberoamericana (1936-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

⁴¹ Ver “la Estética y el Sacerdote” en *Juntos en Su Memoria, 50 años de sacerdocio con Lucio Gera*, 1997, pp. 96-105. Ver Avenatti de Palumbo, Cecilia “Ante el enigma de la belleza”, *Nuevo Mundo* 55 (1998) 7-11, 8.

EL SACERDOTE: PASTOR Y TEÓLOGO

Una vez concluida la etapa de formación fue ordenado sacerdote por Mons. Antonio Rocca el 20 de septiembre de 1947 y luego, entre 1948 y 1951, fue destinado a tres parroquias diversas de Buenos Aires: San Bartolomé en el barrio Sur, San Rafael en el límite de Devoto con Versailles y luego en la Parroquia del Pilar en pleno Barrio Norte. Esta diversidad de destinos le permitió entrar en contacto y conocer distintos sectores sociales. Su estadía en plena Recoleta le hizo extrañar el espíritu “barriero” al que estaba acostumbrado.

En esta época entra en un primer contacto con los asesores de la Juventud Obrera Católica, rama especializada de la Acción Católica, fundada en 1941⁴² y publica en la revista Notas de Pastoral Jocista en 1951 un escrito titulado “El sacerdote hecho espectáculo” en el cual aborda temas de pastoral.

Aunque la pastoral le interesaba, no por ello descuidó el estudio de la filosofía. Luego de la ordenación influyó en él el existencialismo de la mano de Heidegger y en 1952 decidió viajar a Europa para perfeccionar sus estudios en teología. Obtuvo el grado de Licenciado en Roma y el doctorado en Bonn (Alemania). Durante su estadía en Europa entró en contacto con textos como los de Congar y Teilhard De Chardin. Del primero, y del mítico grupo de Lyon que durante los años 30 habían desarrollado la *Nouvelle Theologie* impactó en Gera la visión consensual que tenían de la religión, es decir una religión que se basaba en una alianza, en una imagen de un Dios más gentil que no se imponía sino que esperaba la respuesta del hombre. Llamó su atención la aspiración a

⁴² Ver Touris *op. cit.*: “La JOC, que había sido fundada en 1925 por el sacerdote belga Joseph Cardjin, comenzó a funcionar en nuestro país en 1941. Su propósito era evangelizar a los jóvenes obreros no sólo en las fábricas, sino también en la calle y en sus lugares de esparcimiento. El objetivo de la JOC no era crear sindicatos cristianos sino formar a los obreros según los principios cristianos para luego conquistar el medio social.

El método de trabajo jocista se basaba en la pedagogía de la “Revisión de vida”: Ver, juzgar, actuar. El punto de partida era pues el diagnóstico de la realidad y su análisis profundo para recién pasar a la acción. El método de la JOC significaba así, un cambio de óptica importante respecto del modelo italiano ya que la realización del apostolado no partía de dogmas o de la formación previa recibida en las parroquias sino de los problemas específicos de un ámbito pastoral concreto”.

una teología de trascendencia, más interior y menos institucional⁴³. De Teilhard de Chardin, del cual sólo había escuchado poco en el seminario, y con poco entusiasmo por medio de Castellani, le impactó la idea de diálogo de la teología con las realidades temporales, que en cierto modo proponía un cambio en la praxis cristiana: “A Teilhard de Chardin lo conocíamos antes porque nos daban escritos mimeografiados y porque tuve de profesor a Castellani, que no lo pasaba. De modo que lo empezamos a conocer poquito sobre todo después del cincuenta. Yo lo leo después del sesenta. No tuvo influjo en mi formación, yo lo recibo después de unos años, con cierto entusiasmo. Es un pensamiento que fecunda mucho todo el pensar teológico. Evidentemente desde la perspectiva de la ciencia moderna. Además es un hombre íntimamente religioso, piadoso. Sus escritos son de tipo jesuita, muy intensos. Su teología está impregnada por su veta religiosa y no es para nada atea”⁴⁴.

Podemos decir que si bien ambos pensadores no estuvieron presentes en su etapa de formación inicial, ellos fecundaron su pensamiento teológico y esto se vio plasmado en sus escritos posteriores y sobre todo en la revista de teología que fundó en 1962 junto con otros profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires.

En julio de 1956 retornó a una Argentina nada parecida a la que había dejado. La praxis política había virado ciento ochenta grados. El partido de masas que gobernaba cuando él decidió viajar para estudiar se encontraba proscripto. Aquel peronismo que había conseguido las mejoras obreras que él apreciaba debido a su entorno personal⁴⁵, estaba vedado. Y no sólo eso, sino que además el gobierno instalado por la Revolución Libertadora intentaba desterrar cualquier vestigio de la herencia política peronista llegando incluso a fusilar a quienes en cierto modo pusieran en riesgo sus objetivos, como en el caso de los partícipes de la contrarrevolución, encabezada por el General Valle que pretendían volver al gobierno legítimo.

⁴³ Ver, Zanca, *op. cit.*, pp. 151, 152.

⁴⁴ Entrevista 27 de abril de 2009.

⁴⁵ Entrevista 27 de abril de 2009.

Gera retornó a este país⁴⁶ donde las reglas del juego político habían cambiado y en el cual los sectores obreros resistían la ausencia de su líder y en ese contexto retomó su labor con los asesores de la Juventud Obrera Católica y publicó una serie de artículos en la revista Notas de Pastoral Jocista junto con otros pensadores como Héctor Madrioni. Allí se pueden vislumbrar algunas de las cuestiones que llamaban su atención, como por ejemplo su preocupación constante por la búsqueda de una pastoral más incluyente, orientada hacia los sectores obreros. Esto no parece raro, si se recuerdan sus orígenes familiares y si se lo entiende como producto de la “revolución peronista”. También existe, en este sentido, una crítica a la falta de presencia de la Iglesia en los sectores populares en contraste con la labor realizada en los sectores medios de la sociedad:

“La ausencia de la Iglesia en la clase obrera es trágica, desde luego para esta misma clase. Pues desde el momento en que la Iglesia no ha asumido en el ámbito de sus solicitudes al destino temporal de la clase obrera esta ha perdido a la que podría ser su más auténtica compañera en el camino hacia su promoción humano-cristiana. Será ella guiada en el camino de su promoción –promoción que ya no será cristiana por cualquier mesianismo de tipo marxista. Pero la ausencia de la Iglesia en las masas obreras no es menos trágica para la Iglesia misma, que al perder las capas proletarias de la sociedad ha perdido uno de los elementos primordiales que debían integrar su catolicidad. ¿Serán éstas las nuevas formas que cobra el cisma? No ya naciones sino capas sociales que se desprenden del cuerpo de la Iglesia”.

No sólo criticaba la ausencia sino la pérdida de catolicidad que implicaría el permanecer en esa tendencia:

“No debemos ciertamente medir la catolicidad por una dimensión exclusivamente cuantitativa: la Iglesia puede perder grandes masas humanas y no dejar por ello de ser católica. La catolicidad consiste más bien en la estructura universal de la Iglesia y en su dinamismo también universal, por el cual tiende a expandirse entre todas las naciones y

⁴⁶ En un primer momento fue designado capellán de las Hermanas de la Virgen Niña, dedicadas a la labor educativa.

capas sociales. (...) Este sería el real oscurecimiento de la catolicidad: que la Iglesia no incluyera en su intención universal a las clases obreras. Que ella que no puede pretender nacionalizarse en un pueblo se tolerara a sí misma particularizada en una sola clase social”.⁴⁷

Es interesante su constante hincapié en la necesidad de apertura a la realidad social y su defensa, tal vez inconsciente, ante quien tilde su postura de filomarxista: “La Iglesia no debe ni aburguesarse ni proletarizarse, sino ser efectivamente católica en la historia concreta de este siglo, así como lo es en su estructura. Ser católica, es decir no abstraerse de este mundo, no ausentarse de sus estructuras temporales, sino crearse una historia en todo lo que es este mundo y no sólo en una parcela del mismo. (...) Empeñarse a fondo como católica, es decir, empeñarse en todo lo que es este mundo. Asumir los intereses humanos de cualquier clase y de esta forma estar presente en todas las clases sin hacerse ninguna de ellas”⁴⁸.

Podemos decir que estos escritos reflejan los diversos elementos que configuran y configurarán su reflexión: la influencia de sus orígenes familiares, la realidad y su formación, tanto la recibida en el Seminario, tradicionalmente tomista, como la recibida durante su estadía en Europa, empapada del humanismo cristiano.

También debemos mencionar su preocupación por la falta de participación del laicado en la formación o en la vida de la Iglesia, es decir en la identificación de la Iglesia meramente con los clérigos, hecho que equivaldría a condenar a la Institución al aislamiento⁴⁹ y su inquietud ante la falta de presencia del pensamiento católico en la intelectualidad y la falta de tradición teológica en Latinoamérica y sobre todo en Argentina⁵⁰.

⁴⁷ Gera, *Reflexión sobre Iglesia, Burguesía y clase obrera*, en Notas de Pastoral Jocista, 1957. en Azcuy, *op. cit.*, pp. 109, 110.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁹ Gera, *Reflexión sobre el clero y el laicado*, Notas de pastoral Jocista, 1956

⁵⁰ Esta inquietud se ve reflejada en un dialogo gestado en una de las asambleas de asesores de la Juventud Obrera Católica a raíz de un texto de un contemporáneo, Héctor Mandrioni (Ver Azcuy, *op. cit.*, pp. 80-93).

Esta inquietud nos permite abordar otro de los ámbitos en los que participó Gera: el mundo de la teología. Desde el Seminario Mayor Metropolitano, al que fue destinado en 1957 y desde la facultad de Teología de Buenos Aires en la que obtuvo la cátedra de Teología Dogmática se abocó a cultivar esta disciplina. En sintonía con esto último también debemos referirnos a su afán por gestar una tradición teológica en Argentina por medio de la creación de la revista “Teología” y de su colaboración con la “Revista de Teología” de la Plata.



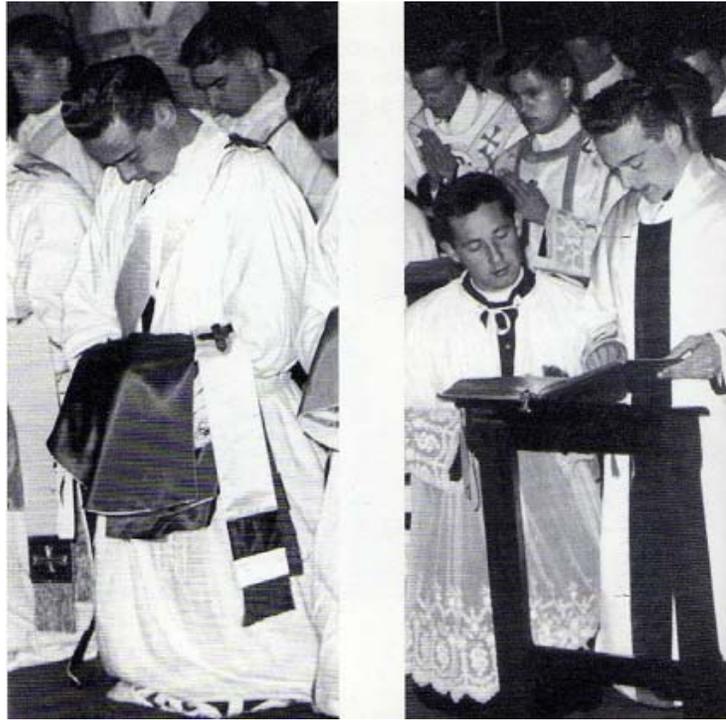
51

Lucio Gera con su hermana María Pía



Con su hermana al llegar a Buenos Aires

⁵¹ Fotografías de *Juntos en Su Memoria, 50 años de sacerdocio con Lucio Gera*, 1997.



Ordenación Sacerdotal, 1947.



Compañeros de Ordenación (Gera: fila de Arriba, el cuarto de Izquierda a Derecha). Se pueden observar los ornamentos sacerdotales propios de la Iglesia preconciliar en la que se formó Gera, que contrastarán con los austeridad de las vestiduras litúrgicas posconciliares.

CAPÍTULO II. UN AIRE FRESCO: EL CONCILIO VATICANO II

Un hecho lo confirmó en su actuar, su pensar y su visión crítica. Desde Roma, Juan XXIII, que había sido elegido para ser Papa de transición convocó a la Iglesia Universal a reunirse para responder preguntas sobre si misma, para redefinirse frente al mundo moderno.

El Concilio Vaticano II sería el “aire fresco” que Juan XXIII decía necesitaba la Iglesia de casi dos mil años. Lo definía como un *aggiornamento*, como una renovación tanto en el espíritu como en las formas.

Las puertas de este Concilio ecuménico se abrieron el 11 de octubre de 1962. Obispos y miles de sacerdotes de todo el mundo asistieron a la cita y no tardaron en notarse en las sesiones las ideas que desde hacía un tiempo estaban presentes en la Iglesia. Ideas como las de Jacques Maritain o Teilhard de Chardin⁵² inspiradas en un humanismo cristiano que invitaban a retomar el espíritu del Evangelio.

La muerte sorprendió a Juan XXIII y los que esperaban que su sucesor, Pablo VI diera marcha atrás se vieron decepcionados ante la continuación del Concilio. Las reuniones se realizaron hasta fines de 1965 y fruto del Concilio hubo dieciséis documentos: cuatro encíclicas (Constituciones Conciliares), nueve decretos y tres declaraciones que en cierta medida recogían los avances promovidos por la llamada doctrina social⁵³ y estaban empapados del anteriormente mencionado humanismo cristiano. Como señalaría Mejía en 1965, “la teología de los documentos conciliares (...) es la teología de la periferia. Los grandes artífices de esos documentos han sido hombres que, hasta hace poco, eran sospechosos en Roma”⁵⁴.

⁵² Ver Casas, Amalia, *En Busca de las razones del otro, Conrado Eggers Lan y el diálogo católico marxista, 1958-1968*, 2009, p. 8.

⁵³ Ponza, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁴ Mejía, J.: “Crónica Conciliar”, *Criterio*, 1489/90, 24 de diciembre de 1965, p. 957, en Zanca, José, El asedio a la Cristiandad en *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 1, enero-junio, 107-130, Sevilla (España), 2006.

A partir del análisis de las encíclicas y de todos los restantes documentos conciliares, se puede percibir que hay un hilo conductor que los atraviesa y este es la idea de retorno a las fuentes, es decir un regreso no sólo al Evangelio, a lo escrito sino al espíritu del Evangelio. Esta idea de vuelta a los orígenes es tan fuerte que incluso la Conferencia Episcopal Argentina llegó a llamar al Concilio como un nuevo Pentecostés⁵⁵.

Es ilustrativa también la percepción de Enrique Angelelli quien al concluir el Concilio reflexionaba: “En estos cuatro años sucedieron muchas cosas; la Iglesia ha recorrido nuevamente los caminos de la Tierra Santa para descubrirse a sí misma tal cual había salido de las manos de su Fundador; ha contemplado la primigenia forma, se ha reconocido la misma, de Cristo; ha visto que a su rostro, siendo el mismo, los siglos le habían cargado de mucho ropaje, tenía el polvo de su peregrinar, no era fácil reconocerla por los ojos profanos de los hombres, porque muchas cosas accidentales habían sido consideradas como esenciales; la ley mataba al Espíritu (...) ha sentido y medido el peso de lo accidental y descubierto que es imperioso no olvidar las fuentes”⁵⁶.

Esta constante de fondo, la idea de retorno al espíritu de las primeras comunidades cristianas se ve reflejada en la definición que la Iglesia hace de sí misma. Ella se presenta como misterio y como “Pueblo de Dios”. Ya no se define como cuerpo místico de Cristo sino que opta por poner el acento en la característica comunitaria de la Iglesia, pueblo que comparte creencias y que peregrina en el mundo. Las citas alusivas a los Evangelios y a los Hechos de los Apóstoles, que se refieren a las primeras comunidades cristianas son recurrentes.

Es a partir de esta visión de Iglesia construida por todos, que no rompe con el pasado sino que lo asume, que cobra nuevo impulso la idea de colegialidad dentro de la Iglesia, idea que luego intentará plasmarse en reformas a nivel general y también en las iglesias locales, por ejemplo con la creación de senados episcopales para las deliberaciones de los episcopados o la creación de comisiones de trabajo integradas

⁵⁵ Conferencia Episcopal Argentina, *Declaración pastoral del Episcopado Argentino, La iglesia en el período posconciliar*, 1966.

⁵⁶ Reflexiones personales de Angelelli escritas en Roma en 1965 en Azcuy, *op. cit.*, p. 195.

tanto por sacerdotes como por religiosos/as y laicos o la participación de los miembros de las comunidades en las decisiones de la vida parroquial.

Podemos decir que de fondo se respiraba el triunfo de las democracias en Europa, y como señala Loris Zanatta, el aprendizaje dejado por la segunda guerra mundial⁵⁷.

Asimismo cobra nuevo protagonismo el rol de los laicos. Este tema que recibió mucha atención en la atmósfera conciliar se ve reflejado en el documento *Apostolicam actuositatem*. En este último, los laicos son impulsados a la participación en la misión de evangelizar, de modo que ésta no sea patrimonio de los religiosos y que se posibilite la acción de los seculares en sus medios sociales impregnando de “espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad” (13). Igualmente, se los llama a tener una participación más activa también en el accionar civil nacional e internacional y se los exhorta a la cooperación en la búsqueda del bien común favoreciendo el crecimiento del sentimiento de solidaridad entre pueblos. Pasa a ser deber de los laicos “conocer el nuevo campo internacional y los problemas y soluciones ya doctrinales ya prácticas que en él se originan sobre todo respecto a los pueblos en vías de desarrollo” (14) ya que “con esta cooperación dinámica y prudente que es de gran importancia en las actividades temporales, los laicos rinden testimonio a Cristo (...) y a la unidad de la familia humana” (27).

Todos estos temas abordados durante el Concilio habían sido previamente mencionados en los escritos de Gera. La necesidad de un laicado participativo, de una Iglesia colegiada y de retornar al espíritu de pobreza⁵⁸.

⁵⁷ Conferencia dada por Loris Zanatta en Buenos Aires, 26 de agosto de 2009. Ver: Rojas, Guillermo, *Años de Terror y Pólvora, el proyecto cubano en la Argentina, 1959-1970*, Buenos Aires, Santiago Apóstol, 2001, p. 211: menciona también como la Iglesia hace suyas ideas del bando vencedor, tanto socialistas como americanas, sustentadas ambas por un humanismo democrático, no trascendente: “Liberada de los nazis por las potencias aliadas, Europa internaliza las ideas de los vencedores (...) Todas estas circunstancias influirían y determinarían fuertemente el pensamiento católico de la época, acercándolo a las ideas de los vencedores y con ello al progresismo que en buena medida coincidía con los principios, con la filosofía animante de las potencias vencedoras”.

⁵⁸ Ver: Gera, *Hay lágrimas en las cosas*, Notas de Pastoral Jocista, 1957; Gera, “sobre el misterio del pobre” en Grelot, Gera, Dumas, *El Pobre*, Heroica, Buenos Aires, 1962.

Finalmente, el otro gran tema abordado por el concilio fue la necesidad de un espíritu de apertura y diálogo con el mundo moderno: con los creyentes y los no creyentes (ver *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*). Como señalaba Paulo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión, se planteó como hecho fundamental “tender un puente hacia el mundo de hoy”.

Este espíritu de renovación, apertura y diálogo⁵⁹ supuso asimismo una renovación en las prácticas litúrgicas, prácticas que la Conferencia Episcopal describió como sacramento, es decir signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de la unidad de todo el género humano⁶⁰. Se hizo hincapié en el valor comunitario y humanista que debía adoptar la praxis religiosa⁶¹.

Podemos decir entonces que el Concilio Vaticano II confirmó algunas de las reflexiones que Gera había realizado previamente y en cierto modo la visión que tenía de la Iglesia, y que se encontraba latente desde su anterior viaje a Europa. Este Concilio, al que en un primer momento vivió con fuerte expectativa sin animarse a abrazarlo, a la hora de analizarlo en retrospectiva lo considera como una bisagra: “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”⁶².

Luego de su participación en algunas de las últimas sesiones⁶³, mientras se escribía *Gaudium et Spes*, al retornar al continente americano fue invitado a dictar conferencias acerca de interpretaciones de los documentos conciliares⁶⁴. Expuso sus estudios exhaustivos acerca de las encíclicas tanto en Perú como en Ecuador y Brasil. Allí

⁵⁹ CEA 1966, *op. cit.*, p. 11: “Conciencia más viva de sí misma, reforma, diálogo con los demás hermanos cristianos y apertura al mundo de hoy: son las cuatro finalidades del Concilio”.

⁶⁰ CEA, *op. cit.*, p. 12.

⁶¹ Ponza, *op. cit.*, p. 2.

⁶² Ver: Azcuy, *op. cit.*, p. 35.

⁶³ Gera no viajó como perito, pero viajó a Roma invitado y pudo vivir el clima que se respiraba en el vaticano. Entrevista 27 de abril de 2009.

⁶⁴ Ver: Gera, “Comentarios parciales a *Ecclesiam Suam*” en Gera, Geltman, Giaquinta, *Ecclesiam Suam*, Guadalupe, Buenos Aires, 1964. Gera, “El Misterio de la Iglesia” en Ferrara, Gera y Otros, *Lumen Gentium. Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1966.

incluso participó en Petrópolis de la primera reunión de teólogos latinoamericanos junto con Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, siendo ésta considerada como apertura del panorama a los teólogos para pensar América Latina.

En Argentina no fue el Arzobispado de Buenos Aires el que lo invitó a exponer sus conclusiones en torno al Concilio, sino más bien algunos episcopados provinciales. Fue invitado a dictar conferencias en diversas provincias de Argentina donde entró en contacto con tradiciones del “interior”.

¿A qué se debe esta peculiaridad? El tema fue abordado en sendas oportunidades: la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina no fue homogénea. El Cónclave despertaba expectativas, temores, y en algunos casos hasta franca oposición. La situación política y social nacional era compleja, el clima intraeclesial también.

Generalmente a la hora de analizarlo los historiadores lo hacen a partir de una división de aguas categórica: un grupo que se opuso a él y a sus reformas, los preconciliares, y dentro de este grupo los que tuvieron extremas reservas y aceptaron una renovación pero sólo de formas y no de contenido y por otro lado los que adhirieron entusiastamente a los postulados, los postconciliares.

Asimismo, tienden a identificar al primer grupo con la jerarquía eclesial y al último con el bajo y medio clero⁶⁵, que son los sectores jóvenes y de ello derivan una relación entre las distintas posturas y la diferencia generacional.

Muchos casos confirman este análisis. Sin embargo la existencia de Obispos renovadores como por ejemplo Mons. Zazpe, Mons. Angelelli, Mons. Devoto⁶⁶ plantean la necesidad de evitar las divisiones categóricas⁶⁷.

⁶⁵ ver Ghío, *op. cit.*, p. 193.; Di Stefano-Zanatta, *op. cit.*, pp. 190-494; Obregón, *op. cit.*, pp. 25-32; Mayol-Habegger y Armada, *op. cit.*: analizan los choques surgidos entre los distintos sectores por la participación en los problemas económicos, sociales.

⁶⁶ Mons. Devoto, Obispo de Goya escribe al regresar del Concilio: “La renovación, no es, como podría sugerirles a algunos esta palabra, un afán de novedad, sino una revisión profunda para que la Iglesia se

Incluso el Episcopado impulsó algunas reformas que fueron más allá de lo discursivo⁶⁸: favoreció la creación de órganos colegiados y la participación de sectores de la renovación y del laicado y se crearon nuevas comisiones destinadas a diversos temas como por ejemplo liturgia, acción social y desarrollo pastoral. Esta última, la Comisión Episcopal para Pastoral⁶⁹ fue integrada por Obispos, teólogos, religiosas/os y laicos y elaboró un plan de pastoral nacional de conjunto. En ella participaron tanto Gera como Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso S.I., y Justino O'Farrell, sociólogo⁷⁰.

Esta última figura nos viene a mostrar un hecho significativo. Dentro de los sectores renovadores estaban los que se habían formado en nuevas disciplinas como la sociología o la psicología, e incluso quienes tenían formación filosófica o teológica impartida en las universidades europeas. Podemos mencionar, en este sentido, a figuras como Rau, Ruta, Ganchegei, Derudi, Aduris, Trusso, Mandrioni, Viscovich, Berardi, Iriarte, Gaynor, Palumbo y otros⁷¹.

Los “renovadores”, o como el mismo Gera menciona en una entrevista, “los que no querían conservar algunas cosas” se nuclearon en torno a la universidad de Teología⁷² que pasó de las manos de los jesuitas al clero diocesano, siendo Mons. Pironio el primer decano y el impulsor de la renovación dentro de la institución al dar cátedras de la facultad a quienes se habían formado en el exterior o compartían el aire renovador.

despoje de aquellas cosas, que de alguna manera han ido desfigurando su auténtica imagen evangélica, o sea imagen de la Iglesia tal como Jesús ha querido que fuera”, en Azcuy, *op. cit.*, p. 208.

⁶⁷ El mismo Gera al analizar las posturas señala “Yo me acuerdo que la línea de mis profesores era más bien en contra, Menvielle, Castellani, los curas viejos estaban más bien en contra. En cambio la gente joven, después del primer desconcierto empezó a apoyar el Concilio (...) (pero) entre los conservadores estaban quienes aceptaban el Concilio y entre los posconciliares estaban quienes ya querían hacer un tercer Concilio”, entrevista 27 de abril de 2009.

⁶⁸ Igualmente si bien a nivel nacional la renovación (al menos de las estructuras) fue rápida a nivel diocesano las mismas quedaron libradas a la voluntad de los Obispos de cada diócesis. En muchos casos éstos frenaron o detuvieron las reformas. Es significativo el caso de Mons. Buteler en Mendoza.

⁶⁹ La experiencia de la Comisión Episcopal para Pastoral (COEPAL) durará desde 1966 hasta 1973. Touris señala que tuvo la particularidad de ser un “espacio que permitió la articulación de la reflexión teológica y la discusión intelectual desde la perspectiva de las ciencias sociales con prácticas pastorales que se inscribían dentro de las nuevas directivas conciliares”. (2008)

⁷⁰ Ver: Scannone, *Perspectivas eclesiológicas de la teología del pueblo en la Argentina*, p. 3.

⁷¹ Maccarone, *op. cit.*, p. 163.

⁷² Ver Zanca, *op. cit.*, p. 133.

Además de ocupar cátedras, estos hombres, impulsaron una renovación en el ámbito pastoral promoviendo en los centros de estudios semanas de liturgia, congresos de catequesis y jornadas bíblicas⁷³.

De todos modos, esta tendencia sobrepasaba los límites de la universidad o de los centros de estudios. La revista *Criterio*, desde 1957 dirigida por Jorge Mejía, también se hacía ecos de estos aires. Intelectuales que abrazaban el humanismo cristiano llenaban sus páginas y las de *Estudios*, intelectuales como Carlos Floria, Ludovico Ivanissevich Machado, José Luis de Imaz, Emilio Mignone, Néstor Auza, Guido Di Tella, Horacio Peña, Antonio Donini, Rafael Braun, Justino O'Farrell, Alberto Silly, José E. Miguens⁷⁴.

Ahora bien, aún evitando la polarización simplificadora dentro de la Iglesia (entre los pre y los post conciliares y quienes mantuvieron posturas intermedias) algo es evidente: la Iglesia Argentina se complejizó. En su interior emergieron legitimados desde Roma y desde la jerarquía sectores con distintas visiones eclesiales y distintas concepciones de pastoral que ya estaban latentes desde tiempo atrás. Como señala Juan Maccarone, los que preferían reflexionar más sobre el dato de fe (lo dado) que sobre lo construido (la síntesis teológica o el sistema) provocaron una activación del dinamismo pastoral⁷⁵, que poco se parecía al espíritu de cruzada del que habla Zanca y que caracterizaba a la generación anterior⁷⁶.

A su vez, esta complejización puso en evidencia la creciente politización que se estaba dando en los distintos cuadros de la Iglesia Argentina y que tampoco era nueva. Desde tiempo atrás, tanto laicos como algunos sacerdotes se sentían identificados con las opciones políticas del pueblo alejándose así del intento de la jerarquía de mantenerse fuera de la órbita política.

⁷³ Maccarone, *op. cit.*, 162.

⁷⁴ Ver Zanca, José, El asedio a la Cristiandad, Intelectuales católicos y sociedad (1950-1965), *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 1, enero junio, 107-130, Sevilla, 2006.

⁷⁵ Maccarone, *op. cit.*, p. 162.

⁷⁶ Zanca, José A, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica-Universidad de San Andrés, 2006, p. 20.

Nos parece interesante resaltar un hecho que puede parecer obvio: si bien surgieron diferencias, todo ello se dio dentro de la Institución, es decir, no hubo un quiebre, al menos en un primer momento. Como señala Zanca, la generación “desamparada”, (así denomina a los intelectuales renovadores católicos) no cometió parricidio⁷⁷, no optó por la separación o el alejamiento de la institución eclesial: “había cosas que no queríamos conservar evidentemente, cosas que cuando vino la renovación las asumimos. Es difícil decir que estábamos con los conservadores porque algo queríamos renovar, pero no queríamos quemar el Papado”⁷⁸.

LOS PRIMEROS PASOS HACIA UNA NUEVA PASTORAL

Gera vivió esta época de intensa complejización y participó en los nuevos espacios creados desde el Episcopado para la renovación, principalmente la Comisión Episcopal para Pastoral (COEPAL). Como dijimos con anterioridad, dicha comisión, a cargo de Mons. Marengo, asumía algunas de las innovaciones impulsadas a partir del Concilio y, por lo pronto, integraba a sacerdotes, religiosos y laicos. Como mencionaba Gera “en el grupo nuestro, en la COEPAL, siendo una comisión episcopal hubo por primera vez mujeres: dos religiosas y una laica. Había un modo de proceder nuestro que indicaba aunque no hiciéramos un artículo teológico correspondiente que mostraba que había cosas que empezaban a cambiar”.

La COEPAL se dedicó a reflexionar sobre la acción pastoral y sobre su destinatario, el pueblo, con su propia cultura, problemas, características, religiosidad y tensiones y a partir de ello elaboró un plan de pastoral nacional⁷⁹.

Si bien en paralelo Gera fue designado decano de la Facultad de Teología por el período 1966-1969 esta labor no le impidió continuar participando de la comisión. Junto con ella elaboró un plan nacional popular de pastoral de conjunto, cuya idea central, era ser,

⁷⁷ Zanca, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁸ Entrevista, 27 de abril de 2009

⁷⁹ Politi, Sebastián, *La Teología del pueblo. Génesis y perspectivas*, Buenos Aires, Nuevas voces, 1990: señala que la reflexión de los miembros de esta comisión “se inscribía en amplio movimiento de ideas, íntimamente vinculado a los procesos políticos y sociales”.

como señala su nombre, un plan a alcanzar por medio del trabajo conjunto de todos los miembros de la Iglesia, no solamente el clero y los religiosos sino también los laicos.

Dicho plan, publicado por el Episcopado argentino está impregnado del lenguaje conciliar a la vez que se encuentra influido por la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI y por las conclusiones de la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Mar del Plata en 1966 sobre temas de educación, apostolado de laicos y acción social, donde los Obispos reflexionaron sobre el papel de la Iglesia en el desarrollo latinoamericano.

La idea de diálogo con el mundo está latente en todo el documento. Basta leer su introducción para verlo. Entre sus objetivos están renovar la pastoral de acuerdo a la mentalidad conciliar, institucionalizar el diálogo, crear organismos conductores de dicha pastoral y estudiar y conocer las realidades argentinas⁸⁰.

La idea de apertura al mundo, de conocer la problemática social que inicia el documento, estará presente a lo largo de él. Esto no es nuevo: en un encuentro pastoral para 70 sacerdotes realizado en Chapadmalal, en 1966 Gera había planteado esta necesidad: “se trata entonces de reconocer la realidad argentina, aperebirse de los síntomas y realizar un diagnóstico de la misma tal como el médico ausculta el lugar del dolor y la enfermedad (...) Es necesario detectar lo que Pablo VI en su discurso a los Obispos de América Latina denominaba los puntos neurálgicos. Hay que tratar de conocer dónde le duele a la Argentina”.⁸¹ Gerardo Farrell destaca esta reunión sacerdotal por el abordaje que se realizó de la situación argentina pero también como el

⁸⁰ CEA, *Declaración pastoral del Episcopado*, 1967 “Consideramos que el estudio de la realidad argentina, es una de las bases, sobre las que habrán de trabajar las comisiones episcopales con sus respectivos subsecretariados tratando de mantener una permanente y actualizada toma de conciencia de cuanto afecte, preocupe y angustie a la Iglesia y al pueblo del país, porque como dice Su Santidad Pablo VI: “el pastor debe tener siempre los ojos abiertos sobre el mundo.”¹

⁸¹ Gera, “La Iglesia y el mundo” en Gera, Silly y otros, *La Iglesia y el país*, Búsqueda, Buenos Aires, 1967. Describe esta reunión también De Biase, *op. cit.*, p. 121: “Lucio Gera, decano de la facultad de teología del seminario de Villa Devoto y más adelante uno de los teóricos principales del MSTM indicó que la finalidad del encuentro era analizar las orientaciones del Vaticano II para así intentar repetirlo en nosotros. Por ello agregó ‘no se trata solamente de repetir citas sino de reproducir las actitudes conciliares en lo íntimo de cada uno expandiéndolo hacia la realidad que nos circunda. De este modo adaptaremos el Concilio a la Argentina y sobre todo adaptaremos la Argentina al Concilio”.

punto en el cual se separaron aquellos que realizaban una lectura más desde el diálogo católico marxista de los que lo hacían desde el catolicismo popular⁸².

Volviendo al plan de pastoral, es interesante ver que utilizan las categorías que estaban en boga en el momento debido a la Cepal⁸³ y a los procesos de descolonización: desarrollo y subdesarrollo⁸⁴. Como señala Carlos Altamirano, los conceptos desarrollistas estaban latentes en todos los ámbitos⁸⁵ y a partir de escritos de Pablo VI y de otros documentos institucionales notamos que el ámbito eclesial no era una excepción. El plan de pastoral por ejemplo denuncia la realidad local a partir de la situación de subdesarrollo y señala la necesidad de un desarrollo que no avasalle la dignidad humana. Ahora, si bien hace suyas dichas categorías, si se lo compara con otros discursos desarrollistas se observa una visión de progreso que excede lo meramente económico ya que promueve un concepto de progreso que sea integral, es decir de todos los hombres y de todo el hombre. Asimismo debemos mencionar que también, en sintonía con el mensaje de Pablo VI plantean la necesidad de transformar las estructuras⁸⁶ y la necesidad de una clase dirigente que preste oídos a lo que sufre el pueblo y que no busque el desarrollo sin tener en cuenta el principio de justicia social ya que solamente buscando la justicia social se alcanzaría la paz⁸⁷.

Si bien es un documento que llama la atención porque no es la típica declaración del Episcopado, el cual tradicionalmente se manifestó en términos más moderados, debe

⁸² Farrell, *op. cit.*, p. 210.

⁸³ Comisión económica para América Latina, organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas, responsable de promover el desarrollo económico y social de la región.

⁸⁴ Incluso llegó a gestarse una teología del desarrollo.

⁸⁵ Altamirano, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁶ CEA, *Declaración pastoral del Episcopado*, 1967: “La Iglesia tiene pues una función ineludible de animación y de impulso promocional en el proceso actual de la Argentina y América Latina. La transformación de las estructuras actuales y la integración son metas hacia la cual tienden nuestros pueblos, movidos especialmente por su vocación y necesidad de ser”.

⁸⁷ El discurso de Pablo VI en las Naciones Unidas en 1966 refleja claramente las connotaciones sociales del compromiso evangélico: “La verdadera paz no es simplemente la no guerra. Porque un hombre no solamente puede morir herido por una bala o destrozado por una bomba. Un hombre puede también morir de hambre y eso hoy sucede con multitudes enteras de hombre que son hijos de Dios como nosotros (...) no hay paz verdadera si los seres humanos tienen que vivir en habitaciones indignas, a veces de animales. No hay paz si no hay trabajo (...) Todo esto configura un estado de guerra, porque guerra es destrucción. Y carecer de alimentación, vivienda y ropa es ir destruyéndose de a poco”.

aclararse que aunque es categórico, habla de desarrollo y no de revolución. Debemos asimismo resaltar que en este documento se ven elementos que luego serán centrales en la reflexión pastoral que realizará Gera como la profundización de la renovación litúrgica y el rescate de la religiosidad popular y que el proyecto de una pastoral popular ya está presente desde 1966 y no como se lo suele presentar a partir de 1979.

CAPÍTULO III.

ECOS DEL CONCILIO EN AMÉRICA LATINA Y EN ARGENTINA

MEDELLÍN

Un hecho clave le permitió a Gera ser testigo de uno de los acontecimientos más relevantes del siglo XX para la Iglesia Latinoamericana. Mons. Pironio lo invita como asesor para asistir a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano a llevarse a cabo en Medellín en 1968, en la que será el encargado de redactar la introducción a las conclusiones.

La segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana reunida en Medellín encuentra una América Latina sensibilizada. El discurso inaugural de Pablo VI, primer Papa en cruzar el océano, sobre la situación del continente funcionó como visto bueno a los obispos para asumir el horizonte conciliar en concreto. Esto quiere decir que los Obispos se reunieron no ya para disertar acerca de las conclusiones del Concilio de modo abstracto sino con el objetivo de adaptarlas a la realidad local. Para ello hicieron algo innovador, partieron de la realidad de los pueblos latinoamericanos y siguiendo los lineamientos conciliares de dialogar con el mundo, iniciaron sus reflexiones desde el hombre y no desde la teología⁸⁸. De este modo, pensaron el Concilio cara a los pueblos latinoamericanos, teniendo en cuenta sus propias historias, culturas, heridas y conflictos: “se ha vuelto hacia el hombre consciente de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre” (1).

Tal como lo habían hecho los sacerdotes argentinos en el plan de pastoral realizado el año anterior, los Obispos partieron de un diagnóstico: “se conjugan el hambre y la miseria, las enfermedades de tipo masivo y la mortalidad infantil, el analfabetismo y la marginalidad, profundas desigualdades en los ingresos y tensiones entre las clases sociales, brotes de violencia y escasa participación del pueblo en la gestión del bien común” (p8)

⁸⁸Ver Berryman, Phillip, *Teología de la liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1989, p. 9.

Haciéndose eco del clima de la época y de los conceptos en boga analizaron la situación del continente a partir del subdesarrollo y la explicaron como consecuente de la existencia de “estructuras de dominación” que provocaban la situación de “dependencia”. Debemos resaltar este análisis porque a través de él se refleja la crisis del desarrollismo ya que no se habla sólo de desarrollo y subdesarrollo, ideas que encerraban posible optimismo para aquellas economías rezagadas que en algún momento podrían despegar, sino que se analizan las causas de esa situación de subdesarrollo y así entra en juego la teoría de la dependencia elaborada y difundida por los miembros de la Cepal.

A partir de allí derivaron su análisis en la necesidad de compromiso frente a esa realidad. Plantearon la necesidad de acompañar al continente en los profundos procesos de transformación que estaba atravesando, apoyando especialmente la promoción humana, acompañando a los pueblos en su “voluntad de liberación” y rechazando la opresión de todo tipo, tanto económica como política y social.

Como dijimos con anterioridad, este tipo de afirmaciones son llamativas por lo categóricas y comprometidas⁸⁹. Tal declaración política puede solamente compararse con la de Puebla que denuncia la ideología de la doctrina de la seguridad nacional. Los Obispos plantean la necesidad de justicia como condición *sine qua non* tanto para la paz⁹⁰ social como para la paz política⁹¹.

Miguel Concha Mano considera estas aseveraciones como testimonio del reconocimiento de la Iglesia Latinoamericana de la necesidad de no reducir la fe

⁸⁹ Gera recuerda: “Acá en mi biblioteca tenía que ocultar el texto de Medellín porque si los militares lo veían te llevaban preso” Entrevista 27 de abril de 2009.

⁹⁰ “la paz es ante todo obra de la justicia. Supone y exige la instauración de un orden justo en el que los hombres puedan realizarse como hombres, en donde su dignidad sea respetada, sus legítimas aspiraciones satisfechas, su acceso a la verdad reconocido, su libertad personal garantizada. Un orden en el que los hombres no sean objeto sino agentes de su propia historia” (14a).

⁹¹ ver Farrell, *op. cit.*, p. 220. El problema latinoamericano no se ubica solo en el nivel de un atraso técnico económico sino y principalmente en el político.

cristiana al ámbito privado y de tener incidencia en la realidad pública de las relaciones sociales y de las “estructuras económicas y políticas” (1981).

Ahora bien, podemos notar en las declaraciones mencionadas la influencia subyacente de la llamada Teología de la Liberación. Esta tendencia, en pleno auge durante la época de la conferencia, nació en Latinoamérica y sus ideas centrales reflejan, en cierto modo, la realidad del continente.

Elas pueden analizarse a través de los escritos de sus representantes más significativos, Gustavo Gutiérrez, Hugo Assman y Leonardo Boff. A pesar de las diferencias entre estos últimos existen elementos, ideas o conceptos comunes que permiten describir esta reflexión teológica. El primero y central es la opción preferencial por los pobres⁹². Esto no es algo novedoso en la Iglesia porque los pobres siempre fueron considerados y mucho más aún a partir de la encíclica *Rerum Novarum*, cimiento de la doctrina social de la Iglesia. Lo novedoso, pero el elemento de cambio es que no son vistos ya como objetos de caridad sino más bien como agentes de su propia liberación.

De ello se deriva la otra idea central: la suposición que esa pobreza es producida por la existencia de “estructuras de dominación”, que no hacen más que perjudicar a los pueblos, sus economías y sus sistemas políticos⁹³, provocando miseria, muerte y dependencia.

⁹² Ver Berryman, *op. cit.*: a los teólogos de la liberación los moviliza el valor de las personas oprimidas, reflejado en la siguiente poesía:

“el hombre –todo hombre-es:
la criatura predilecta de Dios,
hecho a su imagen y semejanza,
dotado de inteligencia y voluntad
y por eso, llamado a ser libre y vivir en comunidad.

Y lo que es más, todo hombre está llamado en Cristo a crecer hasta llegar a ser participe de la naturaleza divina y así llegar a la posesión definitiva de su realización en Dios. De aquí deriva la inmensa dignidad de la persona humana. Por ello todo hombre debe tener idénticos derechos y oportunidades para su desarrollo y a su vez responder a sus deberes y obligaciones.

Por lo tanto:

El más humilde de los guatemaltecos,
el más explotado y marginado

el más enfermo e ignorante vale más que todas las riquezas de la patria y su vida es sagrada e intocable”

⁹³Ver Lowy, Michael, *La teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto en Rebelión*, 2007, p. 1: sintetiza la teología de la liberación como “opción preferencial por los pobres” y señala que la novedad

De allí concluyen los teólogos de la liberación que para desterrar la pobreza, la marginación y la dependencia, es necesaria la destrucción o eliminación de esas “estructuras opresoras” por medio de la lucha⁹⁴. Es a partir de este punto que en muchos casos, la Teología de la Liberación es estudiada en relación con la ideología marxista.

Lowy, al analizarla señala “la primacía del elemento antropológico por sobre el eclesial, del utópico sobre el efectivo, del crítico sobre el dogmático, del social sobre el personal y de la ortopraxis sobre la ortodoxia”⁹⁵.

La influencia de esta escuela teológica se puede analizar en el trasfondo de importantes afirmaciones de los documentos de Medellín y en cierto modo influyeron también en la figura de Gera. Se puede notar sin embargo que los obispos tomaron distancia de esta escuela a la hora de determinar los medios para la eliminación o transformación del sistema y así también lo hará Gera. Acorde a lo pregonado por el Obispo brasileño Hélder Câmara y a lo exhortado por Pablo VI⁹⁶ ellos optan por rechazar la violencia y eligen como agente liberador y creador de un nuevo tipo de sociedad a la educación. Esta elección no dejó de generar cierto malestar: “contrariaba a Gustavo (Gutiérrez) que decía que la no violencia activa capaz nos debilitaba (...) Gustavo cuestionaba a dónde iba esto”⁹⁷.

Es en este marco que plantean la necesidad de nueva evangelización y para ello la necesidad de prestar importancia a las características culturales propias del pueblo y de cada pueblo para poder organizar catequesis adaptadas y promover a la vez una renovación litúrgica y pastoral popular acorde a las características locales.

radica en que el pobre ya no es considerado objeto de caridad sino artífice de su liberación. Menciona a estos pobres desheredados como pobretariado y dentro de este grupo comprende no sólo a los pobres sino también a los excluidos sociales.

⁹⁴ Ver Berryman, *op. cit.*: Argumentaban que la iglesia debía replantear su rol en la sociedad y prepararse a efectuar cambios. Los cristianos según ellos debían liberar de la opresión de los bloques ideológicos. “se decía que la práctica revolucionaria era la matriz generadora de una nueva creatividad teológica”.

⁹⁵ Lowy, *op. cit.*, p. 2.

⁹⁶ La figura de Pablo VI fue una figura de enorme importancia en la vida de Gera. En las entrevistas constantemente hace referencia a la fuerza de los escritos del Papa del momento, de su claridad y tirones internos.

⁹⁷ Entrevista Lucio Gera 27 de abril de 2009.

Este apartado merece una atención especial ya que el tema será retomado por Gera y Tello en Argentina dando lugar a la formación de la posteriormente denominada Escuela de Teología Argentina y también porque luego será nuevamente abordado en la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Puebla.

Como mencionábamos con anterioridad, los Obispos plantean la necesidad de conocer la realidad latinoamericana para una nueva evangelización, partiendo de lo propio de cada lugar. Si bien ven como característica generalizada la condición de continente subdesarrollado (que comienza a comprenderse en la línea de los vínculos entre centro-periferia) también encuentran otra característica común a los pueblos sumamente heterogéneos, con tradiciones muy distintas, que es la existencia de una religiosidad popular (en sus diversas manifestaciones).

Los Obispos analizan la presencia en todos los pueblos latinoamericanos de diversas formas de piedad popular presentes, casi encarnadas en las sociedades desde la época de colonización hispánica pre-borbónica. Entre estas manifestaciones que permanecen como vestigio o resabio de la época de la conquista, mencionan por ejemplo las devociones a los santos, las peregrinaciones, los votos y promesas y la religiosidad basada en los sacramentos que muchas veces tienen más un sentido social que religioso.

“En la gran masa de bautizados de América Latina las condiciones de fe, creencias y prácticas cristianas son muy diversas no sólo de un país a otro sino entre regiones de un mismo país y entre los diversos niveles sociales. Se encuentran grupos étnicos semipaganizados; masas campesinas que conservan una profunda religiosidad y masas de marginados con sentimientos religiosos pero de muy baja práctica cristiana”⁹⁸.

Señalan asimismo, que estas manifestaciones varían de acuerdo al pueblo y están casi siempre teñidas de supersticiones o elementos mágicos, forman parte de las culturas

⁹⁸ *Documentos finales de Medellín*, Pastoral popular, punto 1.

populares, es decir, además de ser testimonio de la fe colectiva del pueblo, simple y emocional, reflejan un elemento de su identidad.⁹⁹

No dejan de ver el carácter imperfecto de esta religiosidad, impregnada de elementos humanos pero consideran necesario protegerla por ser reserva de virtudes cristianas y humanas y por considerarla como el aporte de la Iglesia Latinoamericana a la Iglesia universal. Añade el documento de Medellín, que sólo manteniendo y protegiendo esta religiosidad, que es sumamente plural, la Iglesia será verdaderamente incluyente: “esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta”¹⁰⁰.

Concluyen así en la necesidad de una nueva pastoral que preste atención a estas formas de religiosidad popular descuidadas durante mucho tiempo, es decir que plantean la necesidad de proyectar una acción orientada tanto a la reevangelización de dichas formas de piedad popular como a la conservación de las mismas frente a los grandes cambios que sufre el continente, a las transformaciones sociales tales como “la explosión demográfica, las migraciones internas, los cambios socioculturales, la escasez de personal apostólico y la deficiente adaptación de estructuras eclesiales”¹⁰¹.

Finalmente, recalcan la necesidad de una mayor presencia en los medios de comunicación y en la utilización de los mismos para la evangelización. Estas afirmaciones anteceden la mayor presencia mediática que la Iglesia tendrá o intentará tener a partir de la década del ochenta en la prensa escrita y en la radiofonía y televisión.

⁹⁹ Los Obispos mencionan estas manifestaciones de fe como mixtas: “sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiosas (...) pueden ser sin embargo balbucesos de una auténtica religiosidad, expresada con los términos culturales de que se dispone. En el fenómeno religioso existen motivaciones distintas que por ser humanas son mixtas y pueden responder a deseos de seguridad, contingencia, importancia y simultáneamente a necesidad de adoración (...) motivaciones que se plasman y expresan en símbolos diversos” (95,96)

¹⁰⁰ *Documentos finales de Medellín*, Pastoral popular, punto 3.

¹⁰¹ *Documentos finales de Medellín*, Pastoral popular, punto 1.

Es en estos últimos apartados que podemos encontrar en germen, ya en 1968, lo que luego será el núcleo del pensamiento de Gera y del grupo de teólogos que formarán la Escuela Argentina de Teología.



Conferencia Episcopal de Medellín,
con su amigo el Cardenal Pironio (1968)

SAN MIGUEL

Medellín en cierto modo fue otro nuevo punto de partida generador de posturas a favor y en contra dentro de la Iglesia clerical, es decir dentro de la Iglesia de “los curas”, ya que entre el laicado argentino las conclusiones de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano no tuvieron demasiado efecto, sobre todo si se lo compara con la Iglesia Uruguaya que tuvo un grupo laico muy activo. Gera en “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo¹⁰², refleja esta realidad: “a partir de Medellín los conflictos más fuertes se verifican entre la corriente liberal y la de liberación popular. Llama la atención que algunos representantes típicos del progresismo o de la renovación postconciliar manifiesten escasa o nula simpatía por las Conclusiones de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano”.

¹⁰² 1970.

Ahora, si bien Medellín dividió aguas, quedó plasmada en la Iglesia una creciente sensibilidad por parte de la jerarquía eclesial por el “pobre”, figura que trasciende el planteo económico, ya que pobre no es solamente el que no tiene para comer sino que también lo es el oprimido político, el que no puede participar o el marginado cultural.

De la mano de esa sensibilidad Medellín recoge el consecuente llamado a trabajar, a participar, más allá del estado clerical o laical, por la justicia social y por los pobres que son los que padecen las injusticias.

Ahora bien, como dijimos con anterioridad Medellín no fue el punto final de la adaptación del Concilio a la realidad local, más bien lo contrario. Fue un punto de partida y por eso la Comisión Episcopal Argentina decidió realizar una declaración, denominada declaración de San Miguel por medio de la cual adaptaban las conclusiones del Celam a la realidad Argentina.

El documento de San Miguel refleja de modo rico y fluido algunos aspectos de la realidad eclesial argentina. Podemos empezar por señalar un hecho muy claro: es evidente que en el escrito hay una gran diversidad de estilos que en cierto modo permite entrever la existencia de diversas posturas dentro del Episcopado¹⁰³.

Podemos encontrar en el documento final un capítulo como el escrito por Mons. Tortolo (Obispo de Entre Ríos) acerca del sacerdocio que refleja una postura más bien conservadora y aborda el tema de la crisis sacerdotal y del celibato. Asimismo el cuidado dedicado a este último tema revela una cuestión que preocupa a la jerarquía: la crisis del orden sacerdotal y los cuestionamientos en torno al celibato apostólico están en boga. Debemos recordar que para fines de 1960 y principios de los setenta gran cantidad de sacerdotes optarán por la reducción al estado laical o que incluso se generarán movimientos como el encabezado por el Mons. Podestá, Obispo de Avellaneda, que impulsó el movimiento de sacerdotes casados.

¹⁰³Ponza, *op. cit.*, p. 7.

Otro capítulo que se destaca por su moderación es el referido a la pobreza, escrito por Mons. Iriarte, quien principalmente decide encarar el tema desde la pobreza espiritual. Menciona las carencias de los sectores marginales pero en un tono que destaca por su moderación y que hasta cierto punto no se condice con lo que está ocurriendo en paralelo, con la formación de movimientos de sacerdotes que declaran abiertamente la opción preferencial por los pobres (Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo - MSTM¹⁰⁴). Probablemente Monseñor Iriarte, considerado como uno de los renovadores, al hacer un escrito tan medido quería evitar ser etiquetado como tercermundista.

Más allá de estas dos posturas, una más conservadora y la otra moderada debemos destacar la creciente influencia, también plasmada en el documento, de los sectores renovadores. La gran mayoría de los capítulos retoma el espíritu de Medellín y también su vocabulario, previamente descripto. Las palabras “liberación” y “transformación de estructuras” son constantes. Podemos citar por ejemplo un fragmento del capítulo referido a la Justicia:

“Como la vocación suprema del hombre es una sola: la divina, la misión de la Iglesia es también una sola: salvar integralmente al hombre. En consecuencia la evangelización, comprende necesariamente todo el ámbito de la promoción humana. Es, pues, nuestro deber trabajar por la liberación total del hombre e iluminar el proceso de cambio de las estructuras injustas y opresoras generadas por el pecado.

Comprobamos que, a través de un largo proceso histórico que aun tiene vigencia, se ha llegado en nuestro país a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social”. (IV Justicia, 1 y 2)

Lo interesante, lo que más llama la atención es que las ideas de liberación y participación no las limitan al ámbito religioso, sino más bien se expanden a otros ámbitos como “el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social”. Es así que

¹⁰⁴ Ver capítulo IV.

podemos entrever otra percepción en torno a la época: Argentina se encontraba convulsionada, afectada y tironeada por un orden que el Episcopado califica de injusto. Ello se deriva tanto de la realidad política como económica del país. El gobierno militar de la llamada Revolución Argentina, no elegido sino impuesto no se condice con la opción política de la mayoría del pueblo. Los sectores populares esperan el retorno del líder proscrito y la posibilidad (impedida por el gobierno) de participar y manifestarse.

En cierto modo esta expectativa, la de participación, se refleja en el texto:

“El proceso de liberación deberá contener siempre el aporte fecundo de los auténticos valores y sanas tradiciones originadas desde el comienzo de nuestra nacionalidad que reflejan el genuino espíritu de nuestros pueblos. Por lo cual se hace necesaria la formación de una comunidad nacional que refleje una organización “donde toda la población –pero muy especialmente las clases populares- tengan a través de estructuras territoriales y funcionales una participación receptiva y activa; creadora y decisiva, en la construcción de una nueva sociedad” (IV Justicia: 5)

“No se puede vivir la caridad y nadie puede sentirse verdaderamente cristiano si mantiene actitudes que contribuyen a la marginación u obstaculizan la participación de todos los hombres en la vida y en los bienes de la comunidad” (IVJusticia: 11)

Claramente se ve, como menciona Ghío la influencia de los sectores jóvenes en estas declaraciones, que incluso llegan a ser más explícitas: “reafirmamos el derecho del pueblo a crear sus organizaciones de base (...) De este modo el pueblo y los sectores en que realiza su actividad serán los verdaderos protagonistas de su promoción integral, defendiendo legítimamente sus derechos y reivindicaciones.

Urgimos el establecimiento de canales institucionalizados de auténtica participación, para que todo el pueblo pueda hacer oír su voz y tener parte activa en las decisiones que atañen a la comunidad”.

Asimismo, se critican las estructuras económicas generadoras de mayores desigualdades y a quienes intentan debilitar a los sectores obreros:

“Exhortamos a que se eliminen las tentativas de quienes procuran dividir y marginar al sector obrero y sus organizaciones profesionales de los niveles de decisión económica, social, política y cultural que les corresponde. Por otra parte, es nuestro deber señalar que todos los trabajadores, pero principalmente sus dirigentes, para su propio bien y el de toda la comunidad nacional, deben esforzarse para lograr una unidad que asegure la vigencia tanto de sus legítimos derechos cuanto de sus deberes, y por ello alentamos a quienes se esfuerzan por alcanzarla.

Hacemos un llamado a los empresarios y a sus organizaciones para que, superando intereses, diferencias y divisiones, promuevan una eficiente acción en pro de un desarrollo armónico y liberador que asegure, por otra parte, la creación y continuidad de fuentes de trabajo; instamos a que se trabaje seriamente en la búsqueda de modelos nuevo para la reforma de la empresa” (V Paz)

Estas declaraciones son difíciles de pensar sin considerar la creciente influencia de los sectores renovadores. Entre estos estaban Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell y Alberto Silly. El equipo de Tello fue el encargado de redactar el apartado referido a la pastoral popular que recoge las conclusiones de Medellín¹⁰⁵.

Tuvo importante presencia la Comisión Episcopal para Pastoral y se puede ver la huella del plan de pastoral de conjunto en las conclusiones de San Miguel. Gera resalta en una entrevista reciente: “Acá entró mucho la COEPAL hasta que la suprimen”.

¹⁰⁵ Por ejemplo: “Ella 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”. (...) “La Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser éste 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 afectan. (...) La acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo”.

El trabajo de esta comisión, que había elaborado un plan anteriormente mencionado, era buscar crear una pastoral que ya no la hicieran solamente los curas sino que se hiciera con la participación de los distintos miembros de la Iglesia. A su vez buscaban que se diseñara una pastoral de acuerdo a las necesidades de cada diócesis. Es interesante ver que hay una palabra que repiten constantemente los miembros de la COEPAL: participación.

“La pastoral tenía que ser hecha por todos...por lo tanto cada diócesis tenía que organizar una comisión de sacerdotes, laicos y religiosos y reunir al conjunto para que expresase sus deseos pastorales. Eso lo hicieron muy bien en el Chaco, en Resistencia. Hubo gente de la COEPAL que iba a cada diócesis para convocar al clero y a los laicos...para mover. Era una pastoral hecha por todos...daba mucho trabajo. Nosotros hablábamos de una pastoral popular y por popular entendíamos el pueblo de Dios, no simplemente el tipo de las villas...también los tipos de las villas. El mundo pobre tenía que estar dentro y decir su palabra. Que todos tengan su palabra, que la Iglesia sea hecha, armada entre todos”.

Los miembros de la COEPAL ¹⁰⁶ sintetizaban su objetivo al decir “hay que darle la palabra al pueblo”. Ellos comenzaron a extender su influencia y esto no sólo se plasmó en San Miguel sino también en los frutos de su accionar¹⁰⁷.

Ahora bien, esta comisión no se limitó a propiciar la intervención en lo eclesial sino que también fomentaba la participación en otros ámbitos como por ejemplo el político y el social. Hacia fines de la década del 60 el clima tanto político como social parecía estar por eclosionar, y las percepciones no eran erradas. Existía gran malestar entre la

¹⁰⁶ Ver Touris, *op. cit.*: “se sumaron otras figuras de destacada trayectoria como Alberto Silly, (S.J. y director del Centro de Investigación y Acción Social de dicha orden: CIAS); Fernando Boasso (S.J.); Guillermo Sáenz (S.J. y asesor del MRAC); Mateo Perdía (Provincial de los Padres Pasionistas); Laura Renard (Superiora de las Hermanas Auxiliares Parroquiales de María); Aída López (Superiora de las religiosas de la Compañía del Divino Maestro) y Ester Sastre (Superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón). Más tarde completaron el grupo Carmelo Giaquinta y Domingo Castagna

¹⁰⁷ Ver: Fernando Boasso, El contexto histórico eclesial, en Azcuy, *op.cit.*, pp. 176-179; Testimonio Laura Renard en Azcuy, *op.cit.*, pp207-218.

población, entre los jóvenes universitarios, los trabajadores y también en algunos sectores del clero. Los “tiempos” de la Revolución Argentina se agotaban¹⁰⁸. El malestar por la política económica no hacía más que exacerbar la situación y como señala Mónica Gordillo, se robustecía la idea de la necesidad de participación colectiva¹⁰⁹. Los sectores trabajadores y juveniles se movilizaban y esperaban poder hacer escuchar su voz, mientras los peronistas ansiaban el levantamiento de la proscripción del partido y de su líder.

Ante esto sectores populares intentaron manifestarse y junto a ellos se sumaron algunos sacerdotes, que optaron por un compromiso más explícito con la causa popular, curas que optaron por un compromiso que excedía el ámbito pastoral. Y el ámbito religioso, se convirtió a la vez en un canal permitido para manifestarse, cuando todos los otros canales se encontraban prohibidos¹¹⁰.

Podemos ver que durante los últimos años de la década del sesenta y principios de los setenta comienza a manifestarse una mayor presencia de los curas en ámbitos que parecían no ser los habituales para ellos. Curas en villas, curas participando en protestas, en piquetes, en cooperativas, etc. Se pueden citar como ejemplos el trabajo realizado por Alberto Silly, jesuita y director de la CIAS (Centro de Investigación y Acción Social de dicha orden) con las ligas agrarias¹¹¹ o la conocida peregrinación a Luján organizada por los sacerdotes villeros en contra del plan para erradicación de villa elaborado por Onganía.

La presencia de sacerdotes en el ámbito de la protesta social se multiplicaba en la medida que los descontentos locales también lo hacían. Si bien algunas protestas tenían

¹⁰⁸ Juan Carlos Onganía pretendía dividir su gobierno en tres etapas que llamó “el tiempo económico (que buscaría el saneamiento económico), el tiempo social (que preveía una nueva participación sindical) y finalmente el tiempo político que sería un llamado a elecciones progresivamente por municipios, luego provincias y por último nacionales.

¹⁰⁹ Gordillo, *op. cit.*, p. 347

¹¹⁰ Claro ejemplo de esta participación popular en el ámbito religioso debido a la obturización de los medios políticos es el trabajo de Lida que analiza como la Iglesia se convierte en canal de manifestación de masas.

¹¹¹ Para estudiar la relación de Silly con el Movimiento de las Ligas Agrarias se puede ver Claudia Touris *op. cit.*

detonantes aparentemente menores, como señala Mark Alan Healey¹¹² -cierres de comedores universitarios, reemplazos de funcionarios- estas se dirigieron contra esquemas de poder mayores y reflejaban un creciente cuestionamiento al poder.

En el propio episodio del Cordobazo, marchas obrero estudiantiles eran acompañadas por sacerdotes¹¹³ que compartían la “mística participativa”¹¹⁴, rezaban misas en sufragio por los abatidos y protegían a muchos de la represión policial.

También podemos citar a los 47 sacerdotes que en septiembre de 1971 fueron enviados a prisión en Rosario por realizar una marcha frente a la Catedral contra la violencia y represión del sistema¹¹⁵. O la labor desarrollada por Mugica en la Villa de Retiro, o la del dominico Juan Ferrante en Tucumán, o la del cura obrero Héctor Galbiati.¹¹⁶

Ejemplo de esta creciente participación es una anécdota relatada por el propio Gera: “una vez, estaba de presidente Onganía y empezaron los líos. No era la guerrilla estricta, sino eran piquetes en la ruta del Chaco que protestaban contra el gobierno militar. En esos piquetes había algunos curas. No tenían armas, era simplemente protesta. Onganía dice que quiere hablar con representantes del clero. Tello nos invita a Silly y a mí que vamos a Olivos. Onganía nos espera, nos da un café y después sale el tema: pide que apacigüen la situación, que frenen los piquetes porque podrían agrandarse y empezar en otros lados. (...) yo le dije, Sr. Presidente...los que arman esos piquetes tienen una mística en su actuación y no van a aflojar aunque nosotros les digamos, ellos van a seguir con este ideal que es lograr la normalización política”¹¹⁷.

¹¹² Healey, Mark Alan, “El interior en disputa: proyectos de desarrollo y movimientos de protesta en las regiones extrapampeanas”, en *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, p. 172

¹¹³ Verbitsky, Horacio, *Doble Juego, La Argentina Católica y Militar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p. 34.

¹¹⁴ Un dirigente estudiantil recordaba “el cordobazo se convirtió en una figura romántica que estaba presente en todos los hechos, determinó una mística muy fuerte (...) que después va a determinar el holocausto de sangre de los sectores estudiantiles que después iban a la muerte, también a matar, es cierto”. Testimonio en Gordillo, *op. cit.*, p. 350

¹¹⁵ Ver: Lucas Lanusse, *op. cit.*, pp. 45-47.

¹¹⁶ Lucas Lanusse ha analizado otros casos de sacerdotes comprometidos (Miguel Masciliano, Domingo Bresci, Rolando Concatti, Elvio Alberone, Héctor Galbiati, Pepe Serra, Rubén Dri, Juan Ferrante, Alberto Silly) y el de una religiosa, Guillermina Hagen a partir de sus testimonios.

¹¹⁷ Entrevista 27 de abril de 2009

Resulta interesante esta anécdota ya que refleja como Gera, que no era ni cura villero ni estaba involucrado con los piquetes tiene una percepción de la problemática social que el Presidente no posee. Este último pretendía que la Iglesia cooperara con la “reconciliación” social, es decir con la búsqueda de una paz y una armonía que no alteraran los cursos de la política de estado. Pero la paz o reconciliación que proponía no tenía en mira aquellos elementos que originaban el descontento. El siguiente testimonio de uno de los Obispos que se hizo eco de esta situación refleja lo mismo.

Enrique Angelelli, a quien Gera menciona como “el pelado”, siendo Obispo de La Rioja el 8 de julio de 1969, en la celebración de las fiestas patronales de San Nicolás de Bari decía: “Hace unos días, alguien con responsabilidad de conducción pedía a la Iglesia Católica que brindase el aporte necesario para la pacificación. La loable invitación tiende a llevar fidelidad para ayudar al hombre argentino a reencontrarse según el plan de Dios y no silenciar en aras de un orden mal entendido los desórdenes profundos cuyas raíces son muy hondas y que urgen solución”.¹¹⁸

A partir de estos ejemplos y de otros que podrían citarse podemos decir que la participación de curas en piquetes, en cooperativas, en protestas comenzó a acentuarse. Cada vez más sacerdotes comenzaron a participar en actos contra el gobierno militar y la politización del clero, que estaba latente desde mucho tiempo atrás comenzó a hacerse más patente e ineludible. Y junto a esta politización se dio una creciente acentuación de las diferencias dentro del mundo católico.

Las diferencias no eran nuevas, pero las opciones políticas, y los compromisos adquiridos (a partir del diálogo con la realidad pregonado por el Concilio) profundizarán las diferencias no sólo dentro de la Iglesia clerical, es decir, entre los sacerdotes sino también entre los laicos¹¹⁹.

¹¹⁸ Kovacic, Fabián, *Así en la tierra, una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires, Lohule Lumen, 2007, p. 82.

¹¹⁹ Healey señala “La Iglesia se verá fuertemente tensionada por dos movimientos dinámicos que iban en sentidos contrarios: la consolidación de un catolicismo de elite (...) y la expansión de un catolicismo popular, contestatario, cada vez más peronista (...) de esta manera los intentos de cristianizar la sociedad

CAPÍTULO IV. DIFERENCIAS Y REFLEXIÓN

SE PROFUNDIZAN LAS DIFERENCIAS

Hacia 1970, Gera reflejaba la situación de la Iglesia Argentina en sus escritos: “presenta caracteres que manifiestan una cierta desintegración interna. Los diversos sectores del Pueblo de Dios, episcopado, presbiteriado, laicado, y vida religiosa parecieran carecer de un mínimo de homogeneidad interna frente a las opciones que se les presentan. Ante esta imagen de suyo desconcertante y un tanto caótica surgen diversos esfuerzos por configurar una unidad eclesial. Hay quienes intentan lograrlo mediante la observancia de una serie de formalidades disciplinarias y jurídicas. Otros buscan unificar la Iglesia haciéndole tomar conciencia de su misión en el hoy argentino y latinoamericano: es un camino que insume muchas energías y sufrimientos al chocar una y otra vez con la lentitud, el temor o el escepticismo”. Añade: “los líderes se encuentran imposibilitados, muchas veces incapacitados de encontrar cauces válidos para construir un mínimo de unidad orgánica dentro del pluralismo de grupos. Estos son vividos por sus miembros con un intenso carácter emocional, configurando algunas veces actitudes rayanas en el fanatismo, originadas en situaciones igualmente emocionales como miedo, timidez o inseguridad. Esta actitud afectiva coadyuva a la radicalización de posiciones”.¹²⁰

Es llamativa la lectura de Gera, ya que si bien él tenía una postura asumida con respecto al pluralismo y la renovación y era un testigo de primera fila de los acontecimientos eso no le impidió realizar un análisis de la realidad eclesial desde un punto de vista superador de las diferencias tan cercanas. La lectura de Gera, supera lo meramente descriptivo y analiza elementos más profundos, analiza las razones que promovieron las

tuvieron el resultado de politizar nuevamente la Iglesia, con fracturas aún más fuertes que las producidas por el peronismo. Healey, *op. cit.*, p. 181.

¹²⁰ Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 503. Gera agrega: “Las autoridades eclesiales se han manifestado, hasta el momento incapaces de construir un camino que pueda asumir, en una unidad orgánica el pluralismo de grupos tan conflictuados. La permanente tentación del líder eclesial es la de suministrar una dosis suficiente de sordina para acallar voces disonantes. La apariencia de unidad lograda mediante un celoso cuidado por silenciar las contradicciones reales, produce el desconcierto de muchos católicos no militantes y en definitiva, posterga indefinidamente una aurora de superación”.

diferencias y las que las acentúan y en ella se ve su formación de teólogo ya que no queda enredado en la efervescencia de la confrontación e incluso comprende y respeta las posturas elegidas, si bien promueve la búsqueda de un camino superador de las mismas.

Este tema, el de las diferencias y radicalizaciones fue profundizado por Gera y a partir del análisis de sus escritos podemos analizar la percepción que tenía el teólogo de lo que ocurría en el momento a nivel intraeclesial: “Las actitudes que se verifican respecto del ámbito temporal son actitudes generales que afectan también al ámbito intraeclesial. El conservadurismo católico/institucionalista es renuente a la renovación interna de la Iglesia porque adhiere a las instituciones y estructuras del pasado. El progresismo católico es renovador y modernizador porque tiene también un aliento institucionalizador, que se distingue del anterior en cuanto crea nuevas estructuras o instituciones. Pero la línea católica embarcada en la revolución sociopolítica, en la liberación se ha alejado o al menos no se ha centrado en la inquietud del planteo de conservación o renovación de las estructuras internas de la Iglesia”¹²¹

Si bien refleja de modo muy claro los diversos sectores y los aires que los impulsan a los mismos, es tal vez el escrito realizado a partir de una confrontación que se hizo pública entre Monseñor Caggiano y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, del que Gera formaba parte, el que mejor refleja las concepciones de Iglesia opuestas entre la jerarquía y los renovadores.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo fue un movimiento formado por un grupo de sacerdotes que, invitados por Miguel Ramondetti, adhirieron al “Mensaje de los dieciocho Obispos del Tercer Mundo”¹²². Este era un escrito elaborado por Obispos a cargo de diócesis situadas en Asia, África y América Latina en el cual éstos se proponían prolongar y adaptar a sus regiones la encíclica *Populorum Progressio*.

¹²¹ *Ibidem*, p. 544.

¹²² 15 de agosto de 1967

En el Mensaje, los firmantes describían la situación económica de los países de Tercer Mundo en el contexto del sistema bipolar de posguerra y se pronunciaban: “La Iglesia desde hace un siglo, ha tolerado al capitalismo con el préstamo a interés legal y demás costumbres poco conformes con la moral de los profetas y del Evangelio. Pero ella no puede más que regocijarse al ver aparecer en la humanidad otro sistema social menos alejado de esta moral (...) los cristianos tienen el deber de mostrar que el verdadero socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental de todos. Lejos de contrariarse con él, sepamos adherirlo con alegría, como a una forma de vida social mejor adaptada a nuestro tiempo y más conforme con el espíritu del Evangelio”.

Trescientos sacerdotes argentinos adhirieron a este mensaje y formaron en 1968 el conocido y muy estudiado Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.¹²³ Estos sacerdotes se reunían, en encuentros nacionales donde discutían las situaciones de pobreza y malestar social de sus respectivas parroquias y proponían soluciones al respecto. Su línea de acción se sintetizaba en la opción preferencial por los pobres y en la “denuncia profética desde una lectura sociopolítica del evangelio”¹²⁴. Su actitud hacia la realidad local quedó plasmada en el informe sobre el primer encuentro nacional de responsables zonales: “el objetivo final del movimiento, buscar un compromiso cristiano ante la realidad. Ha llegado la hora en que no podemos limitarnos a estar de acuerdo en los principios sin comprometernos. O estamos o no estamos. No cabe otra

¹²³ Ver: Martín, José Pablo, *Movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo, un debate argentino*, Buenos Aires, Guadalupe_Castañeda, 1992; Mangione, Mónica, *El movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo*, Buenos Aires, e-books, 2001; Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa (1967-1976)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991; Touris, Claudia, “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”. En: Moreyra, Beatriz I. y Mallo, Silvia C. (editoras). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 2008.

¹²⁴ Lucio Gera, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 551. Añade: “el planteo de celibato está ausente como bandera de contestación ; se lo considera una situación personal, tratándose de no transferirla como problemática al conjunto, de modo que quede bien claro que el núcleo de la protesta reside en el problema sociopolítico. En este sentido hay un claro predominio de los intereses de servicio y entrega a la comunidad (denuncia de injusticias, etc.) sobre los intereses o problemáticas exclusivamente personales (celibato, etc.) en los sectores del clero inquieto”.

actitud. Como objetivo inmediato, el movimiento facilitará la mentalización a través de una información – formación. Por otra parte se ve necesario ir fomentando y realizando hechos concretos que testimonien nuestra voluntad de cambio”¹²⁵.

Como dijimos con anterioridad, el MSTM fue muy estudiado tal vez por su injerencia en los ámbitos más pobres y por el modo en que invocaban los intereses de “los sin voz”, como por el contacto de algunos de los miembros de Montoneros o grupos radicalizados o por el asesinato de uno de sus sacerdotes más mediáticos, que realizaba declaraciones politizadas, el Padre Carlos Mugica. Sin embargo debemos mencionar que probablemente su importancia radique más bien en la dimensión que llegó a alcanzar: llegó a reunir a más de 500 sacerdotes. Esta inusitada capacidad de convocatoria y de adhesión también refleja la creciente preocupación de sectores del clero por la cuestión social y de compromiso.

El movimiento incluso contó con un boletín llamado “Enlace”, llamado así por servir de vehículo conector entre los sacerdotes adherentes al manifiesto. Desde 1968 hasta 1970 se editó en Buenos Aires y a partir de 1971 en Goya.

Evidentemente, la temática abordada en las reuniones y la capacidad de convocatoria no iban a ser vistas con beneplácito por parte de la jerarquía, que no ejercía control sobre dicho movimiento. Cómo hacerlo si no era un todo orgánico, sino más bien todo lo contrario: un movimiento sumamente flexible. Si bien existía un grupo directivo que fijaba fechas de reuniones y convocaba a quienes hablaban no estaba estrictamente organizado.

El caso es que Monseñor Caggiano escribió contra este movimiento de sacerdotes, tal vez temeroso por la fuerza que adquiriría el mismo o tal vez hostigado por otras partes interesadas. Y lo hizo no en el boletín eclesial sino en un diario de difusión masiva, La Nación. Allí la autoridad eclesiástica de la Arquidiócesis de Buenos Aires criticaba algunas de las conclusiones del tercer encuentro nacional de Sacerdotes para el Tercer

¹²⁵ Mayo 1968 en Mangione, *op. cit.*, p. 17.

Mundo realizado en mayo de 1970 en Santa Fe. Este hecho puso de relieve, hizo pública, la agudización de las diferencias dentro del mundo eclesial y a raíz de él, Gera, que había participado de dos reuniones del movimiento y que en cierto modo era uno de los teólogos más importantes que presenciaba las reuniones (presencia que le ganó varias críticas por parte de los sectores más tradicionales) optó por hacer una pública defensa del movimiento.

El mismo señala muchos años después: “Cuando sale en el diario La Nación un documento del Obispo Caggiano contra los Sacerdotes del Tercer Mundo a mi me da bronca y le escribo y salgo en defensa pública del movimiento porque si tenía que decir algo que nos llamen pero que el Obispo saque en un diario que no es la revista eclesiástica un documento contra un grupo de curas eso yo no lo admitía”¹²⁶. Aunque puede considerarse una justificación, una explicación dada de lo realizado, señala su percepción del momento.

En el documento de descargo Gera retoma muchos de los temas ya abordados hasta el momento: el humanismo conciliar, el creciente compromiso por parte del clero “inquieto” con el pueblo, el malestar social y las crecientes diferencias entre sectores de la Iglesia.

Igualmente, este no es el único caso en el que Gera enfrenta las desavenencias entre la jerarquía episcopal y el movimiento. Podemos citar también el episodio sumarial al que es sometido Carlos Mugica. Como describe Martín De Biase, es también Lucio Gera quien junto a Luis Rivas y Rafael Tello en septiembre de 1972 ayudan al “cura rubio” a preparar su descargo ante la curia para publicar en el boletín eclesiástico¹²⁷.

El reemplazo de Mons. Caggiano por Mons. Aramburu dio paso a un nuevo tipo de relación entre el movimiento y el episcopado:

¹²⁶ Entrevista 27 de abril de 2009.

¹²⁷ De Biase, *op. cit.*, p. 309.

“Una vez estaba ya Mons. Aramburu y llamó a los Sacerdotes del Tercer Mundo en Flores porque quería dialogar con nosotros. Fui y me presenté. Me parecía excelente que el obispo quisiera dialogar”¹²⁸.

Ahora bien, la presencia de un teólogo dentro de un movimiento de estas características es llamativa y los sacerdotes tercermundistas valoraban la figura, el rol de Gera. Pero una anécdota contada por él mismo nos revela algo interesante: Gera también gozaba de prestigio entre la jerarquía episcopal. Gera era respetado tanto por los sectores renovadores como por la jerarquía, que confiaba en él:

“En una posterior convocatoria yo sabía que había mucha bronca porque los acompañaba, entonces fui a mi Obispo, Aramburu y le pregunté si quería que vaya. Me dijo: sí, andá pero si hay algo que decir decílo, si hay algo que no corresponde decílo”

Esta afirmación señala cómo dentro de la Iglesia, ya no monolítica, si bien la Conferencia Episcopal Argentina tenía ciertos resquemores ante el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, Gera gozaba de cierto prestigio. Lo mismo ocurría a nivel internacional y dos hechos reflejan esto último: fue nombrado miembro de la Comisión Teológica Internacional para el período 1969-1973 y fue invitado en 1971 a participar del Sínodo de los Obispos realizado en Roma, sobre el tema “Justicia y ministerio sacerdotal”¹²⁹. Como señala De Biase, en el Vaticano consideraban a Gera una figura importante de la teología Argentina¹³⁰.

DIFERENCIAS Y UNIDAD

A partir de lo analizado hemos podido ver la profundización de las diferencias dentro del mundo católico. Gera, como ya mencionamos describió esta situación pero sus escritos no se limitaron a señalar elementos de la realidad sino que dieron un paso más,

¹²⁸ Entrevista 27 de abril de 2009

¹²⁹ Juntos en Su memoria: p. 12

¹³⁰ De Biase, *op. cit.*, 278.

que será tal vez el elemento que hará que se distinga del resto de los teólogos. A través de ellos Gera promueve la búsqueda de la unidad, desde las diferencias.

En casi todos sus escritos en que aborda el tema de las diferencias Gera señala las mismas como reflejo de diferencias mucho más hondas, reflejo de las diferencias que se encuentran en la sociedad: “La Iglesia en este aspecto no hace más que reflejar en su seno las contradicciones que afectan la misma comunidad nacional”¹³¹.

Principalmente, Gera señala como origen de las desavenencias dentro de la Iglesia, las diversas respuestas dadas frente al compromiso con la realidad económica, social, cultural y política¹³². Estas diferencias y contradicciones, como él les dice, no pueden ser ignoradas ya que sería autista no verlas y sería ingenuo creer que desaparecerán por arte de magia:

“La unidad sólo podrá ser abordada como tarea a partir de las diferencias existentes. No podemos ponernos a soñar la hipótesis de que no existieran esas diferencias, porque existen. No podemos ponernos tampoco a lamentarlo pasivamente, pues hemos de asumir la realidad como se da. Partir del presupuesto, dado y asumido, de que existen las diferencias equivale a aceptar que yo no pienso como el otro y que no todos piensan como yo. Se trata de tener en cuenta al que existe contradiciéndome. No lo puedo eliminar de la existencia y lo que constituye una tentación más real sin duda, no lo puedo eliminar, en una u otra forma de la Iglesia; no pueda desear “que se vaya” ni “que se quemé”, ni que en una u otra forma “quede marginado”¹³³.

La cita nos permite vislumbrar el contexto: las diferencias estaban e ignorarlas equivalía a disgregación. Pero por otro lado nos señala algo más: la propuesta de un planteo realista, es decir, a partir de la realidad nos muestra lo que no había. Refleja en cierto

¹³¹ Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 503.

¹³² *Ibidem*, p. 563.

¹³³ *Ibidem*, pp. 558, 559.

modo que las diferencias existían dentro del clero a raíz de planteos derivados de ideologías.

La principal ideología responsable que Gera señala es el “liberalismo equilibrista”¹³⁴. Esta ideología él la encuentra asumida por ciertos sectores de la jerarquía, de la Conferencia Episcopal, la cual se caracteriza por ser difusa, ambigua y que no asume un compromiso explícito ideológico (aunque señala excepciones como por ejemplo el caso de Angelelli).

Claramente critica la falta de compromiso de ciertos sectores de la jerarquía que no se expresan contra políticas encaradas por gobiernos, que se tildan de católicos como el de la Revolución Argentina, que poco tienen que ver con el catolicismo: “los argumentos aducidos constituyen una típica tesis de catolicismo liberal –que por sí sola- no satisface a una eclesiología teórica, en la que se ha de establecer además de la recíproca autonomía, un tipo de relación positiva entre la Iglesia –incluso jerárquica- y el orden temporal. Tampoco responde a las exigencias y expectativas de la situación argentina que comienza a reclamar un juicio explícito de la Iglesia sobre la orientación política, social y económica”¹³⁵. En cierto modo esta crítica al “equilibrismo” refleja el malestar que provocaba entre los sectores renovadores la falta de pronunciamiento ante realidades que exigían compromiso, malestar que dio lugar a opciones más radicalizadas.

En la carta elaborada por Gera en respuesta a la acusación realizada por la Conferencia Episcopal Argentina al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo él describe qué entiende por compromiso: “no es suficiente (...) la expresión verbal. Ni la institución eclesial, ni el sacerdote pueden expresar sólo diciendo, sino que lo han de hacer también viviendo los valores evangélicos (...) comprometerse significa precisamente esa actitud por la que busca asimilarse, ser igual, estar en la misma posición, compartir la misma forma y destino de existencia (...) comprometerse es identificarse con el oprimido, esto

¹³⁴ *Ibidem*, p. 555.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 519.

es con quien enfrenta un opresor. Quien se compromete queda pues enfrentado también al opresor. Identificarse con el pobre significa paralelamente, desligarse del poderoso que oprime y constituirse en adversario. Inconformismo, protesta, denuncia, profetismo, se encuadran dentro del marco de esta relación antagónica que es asumida por quien se identifica con el oprimido”¹³⁶.

Ese “liberalismo”, que equivaldría al no compromiso, no se lo critica solamente entre el clero sino también entre los laicos. Señala Gera la crisis de la Acción Católica, fuertemente controlada por la jerarquía y el dilema de la apoliticidad de la misma: “sería el momento de plantearse de un modo serio, si una Iglesia quiere servir al pueblo, colaborar en su liberación ¿no debe asumir como conjunto ciertas opciones políticas? ¿No ha llegado la hora de sacudirse de un liberalismo equilibrista y comprometerse seriamente con aquellos a quienes se desea servir de un modo peculiar?”¹³⁷. Igualmente su análisis del laicado no se limita a lo que acontece en la Acción Católica, que intenta ser revitalizada, sino que también aborda una tendencia que se va haciendo patente a principios de los setenta: “entre los que abandonaron la militancia jerárquicamente organizada hay quienes asumieron compromisos de un modo individual y quienes se organizaron en pequeños grupos, rodeados de cierta clandestinidad exigida por la fuerte acción crítica contra el desorden establecido”. En cierto modo, si bien no legitima la radicalización política, la explica como consecuencia de los errores de la postura equilibrista. Pareciera que estuviera llamando a la jerarquía a abandonar esa actitud a fin de evitar mayores deserciones, a fin de evitar la acción de sectores laicos fuera de la órbita eclesial.

Esta última afirmación nos conduce a otra ideología en boga y que atrajo a sectores del clero y del laicado joven: el marxismo. Esta ideología, se había difundido bastante a raíz

¹³⁶ Gera, Lucio, “La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica”, 1971, en Azcuy, *op. cit.*, pp. 583-584.

¹³⁷ Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 555.

del diálogo cristiano marxista que se había realizado en Argentina desde 1958¹³⁸. Ante el marxismo y su idea revolucionaria, Gera previene acerca de su planteo dualista que reduce la visión de persona propia del cristianismo, anulando lo “inhabitado por Dios” en el hombre¹³⁹.

Asimismo advierte que dicha ideología reduce las contradicciones de la sociedad, del pueblo a un planteo meramente clasista y una solución que a fin de cuentas resultará en una nueva relación dominador-dominado, opresor-oprimido: “cuando yo digo ´nosotros también somos hombres´ doy la base para romper la dominación. Si nosotros dijéramos ´nosotros somos hombres pero el enemigo no lo es´ entonces yo temería esto: que simplemente se quiera invertir una relación. Esto es, hasta ahora él fue el dominador y ahora yo, el único hombre, porque el no lo es, paso a ser dominador”¹⁴⁰.

Al advertir contra el liberalismo y el marxismo, que no solamente estaba entre el clero sino también en la sociedad, advierte contra sus consecuencias en la praxis: el no compromiso, es decir el quietismo del primero, y por otro lado el inmediatez del segundo.

En cierto modo, el quietismo liberal, supondría la no relación entre fe y realidad, es decir, se reduciría la fe al culto y lo religioso mientras que lo social, político, cultural y económico pertenecerían a otro fuero. Sería dicho de otro modo separar lo religioso de lo secular.

Asimismo, el inmediatez, la búsqueda instantánea de quien espera alcanzar la síntesis de la historia en la historia, es decir anulando lo trascendente, supondría reducir lo religioso a lo secular. La visión revolucionaria marxista implicaría la búsqueda de

¹³⁸ Para analizar este proceso ver: Casas, Amalia, *En búsqueda de las razones del otro, Conrado Eggers Lan y el diálogo católico marxista, 1958-1968*, tesis inédita, Universidad Tres de Febrero, Buenos Aires, 2009.

¹³⁹ Gera, Lucio, “La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica”, 1971, en Azcuy, *op. cit.*, p. 585.

¹⁴⁰ Gera, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 643.

resultados políticos y sociales que simplemente reducirían a la religión a un medio para alcanzar dichos fines.

Podría decirse, que ambas ideologías que él critica lo hace porque caen en reduccionismo¹⁴¹ o en dualismos que separan lo secular de lo religioso o viceversa o que directamente oponen de modo dialéctico.

El otro elemento en común que ve Gera es que ambas reducen al pueblo a un rol meramente pasivo: “en esto se juntan liberalismo y marxismo: el pueblo no es sujeto activo, es sujeto pasivo para llevar adelante la revolución”¹⁴², en el primer caso por el no compromiso ya descrito y en el segundo porque las revoluciones son encaradas por vanguardias y no por el pueblo en su totalidad.

Estas dos posturas que Gera identifica, considera debían ser confrontadas ya que de no asumirlas derivarían en una profundización de las diferencias y en posteriores radicalizaciones. El modo de realizarlo considera Gera, es por medio de un diálogo que no resulte una mera yuxtaposición de posturas o una solución ecléctica sino una integración que asuma pluralismos: “se puede hablar (...) de diálogo, con tal de no pensar en esa relación dulzona que permite hablar de todo menos de religión y de política, porque eso seguramente nos va a dividir y cuya reticencia convierte al diálogo en un recíproco silencio de incomunicación apenas disimulada por la convención social. Se puede hablar de diálogo con tal de no desnaturalizarlo por esa acostumbrada formalidad eclesial que lleva a escamotear la conversación sobre los problemas reales que dividen o bien a tratarlos sólo hasta ciertos límites para que no demos la impresión de estar divididos”¹⁴³.

“pero no se trataría de descubrir sólo lo que nos une sino también nuestras diferencias internas, con la serenidad y hermandad como para no ahondarlas arbitrariamente (por el

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 635.

¹⁴² *Ibidem*, p. 642.

¹⁴³ Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 560.

simple gusto de no pensar como el otro) pero también con la sinceridad de patentizarlas en su fondo, en sus orígenes, en sus motivaciones más hondas. Es aquí donde hay que recordar el carácter creador de las contradicciones. Saint Exupery proponía no rechazar las contradicciones creadoras”¹⁴⁴.

Para que ese diálogo sea fecundo señala la necesidad de un mínimo de estructuras de comunicación y participación: “parece conveniente y realista, en nuestro medio que no se limite la posibilidad de tales estructuras de comunicación solamente a aquellas que surgen verticalmente y por aplicación de algún decreto conciliar, sino que se permita la existencia de otras surgidas desde la espontánea tendencia a la agrupación que manifiestan laicos y sacerdotes. Tendencias de agrupación que pueden llegar a surgir dentro del mismo cuerpo episcopal. Para una reconstrucción de la unidad será necesario también cierto tipo de persona. No se trata de salvadores; se trata más bien de evitar que asuman la tarea de construir la comunión visible de la Iglesia aquellas personas que resultarán probablemente un obstáculo. Parecerían constituir un obstáculo aquellas personas que tal como están hoy las cosas en la Iglesia Argentina, quisieran armar una unidad visible en base a un procedimiento de excomunión, más o menos disimulada o atenuada; en base a una práctica de delación sistemática y oculta de todos aquellos que difieren en modos de pensar o actuar; en base a una política de desprendimiento de ciertos miembros de la comunidad eclesial, esto es de una conducción que fomente, a veces muy disimuladamente, y a veces por simple pasividad, que se vayan espontáneamente los laicos de las instituciones y los sacerdotes de las diócesis o del ministerio”¹⁴⁵.

El fin de asumir las contradicciones de modo creativo es afrontar, encarar un proyecto en contacto con la realidad, *hic et nunc*, traspasando el no compromiso. Él advierte la necesidad de que la Iglesia entre en contacto con el pueblo y sus necesidades, no de modo paternalista sino acompañándolo: “el pueblo tiene racionalidad. Tiene su

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 561.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 559-560.

proyecto, no se lo damos; lo ayudamos a formularlo, le damos instrumentos de formulación”¹⁴⁶.

Al analizar de este modo las diferencias existentes, y al presentar e insistir en la necesidad de diálogo y de un proyecto en común Gera estaba abogando por la Unidad o al menos por la recuperación o reconstrucción de la unidad dentro de la Iglesia. Estos planteos realizados entre 1970-1971, en época de convulsiones que no estaban solamente presentes en la Iglesia sino en la sociedad, se anticipan a los intentos de reconstrucción de la unidad, o al menos de su imagen, encarada por la jerarquía eclesial a partir de 1973 y luego impulsada fuertemente con el retorno a la democracia.

DEPENDENCIA-LIBERACIÓN

Ahora bien, cómo es esa realidad que la Iglesia debe acompañar según Gera, cómo es esa ¿cuál es su lectura? Sintéticamente él la define, haciéndose eco de su época, como una realidad de dependencia, de dominio por parte del imperialismo.

Esta dominación, regida por la ética de la utilidad¹⁴⁷, se manifiesta en casi todos los ámbitos beneficiando a unos pocos a costa del pueblo: “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 (de Perón y el peronismo), la falla de la democracia representativa, la ausencia de participación en las decisiones y de control del poder, etc. En resumen: la dependencia se muestra en el subdesarrollo, ese modo inhumano de no poder ser plenamente hombres y en la marginalidad, hecho también inhumano por el que algunos

¹⁴⁶ Gera, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. Roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 642.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 638.

de los hombres, los pobres de los pueblos y los pueblos pobres, sobreviven en la periferia de la sociedad y de la historia universal”¹⁴⁸.

Es interesante que la situación de dependencia no se remita simplemente a cuestiones económicas o sociales como la pobreza y el subdesarrollo sino que sobre todo hace alusión a la situación política, a la falta de participación y es por tanto el reclamo democrático signo de opresión.

Es ante esta situación de dependencia¹⁴⁹ que analiza el afán liberador de los pueblos, afán que la teología también debe abordar y que derivará en el núcleo de su reflexión teológica.

Gera, con pensamiento aristotélico, considera que lo religioso engloba la dimensión política¹⁵⁰ por lo tanto la teología debe asumir dicha dimensión y abordar el problema de la dependencia, promoviendo un juicio desfavorable a la actitud de dominación y constituyéndose así en denuncia de una cultura imperial¹⁵¹.

Esto último no difiere mucho de la Teología de Liberación que respiraba América Latina. Lo que lo va a diferenciar es su visión de Pueblo, agente de su propia liberación. Pero analicemos los dos conceptos:

¹⁴⁸ Gera, Lucio, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en Gera, L, Buntig, A, Catena, O, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 670.

¹⁴⁹ Gera considera que dicha situación se da partir de la utilización de la ciencia poseída en cierta etapa de la historia sólo por Europa y su burguesía. De allí la relación que se establece entre pueblos y razas que poseen la ciencia y los que no. De ahí el derecho de uno que se cree superior sobre el inferior, derecho de dominarlo y apropiárselo. Ver: Gera, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 624.

¹⁵⁰ Ver: *Ibidem*, p. 630: “lo político no se refiere solamente a una especie de terreno específico político y no económico, sino que también engloba y se refiere a lo económico (...) creo que en la visión que Aristóteles da, la política es como el núcleo desde el cual se origina toda ética, toda conducta de un hombre, de un ciudadano que siempre tiene referencia política: nadie es individuo si no está en un marco colectivo. En ese sentido diría que la política recubre la economía y en ese sentido la totaliza. Por lo tanto si la teología debe referirse a lo político y tomarse discernimiento de lo político parecería que lo político se totaliza porque es lo político lo que totaliza todas las dimensiones de la existencia. Pero añadido: no es del todo así (...) porque yo creo que la dimensión religiosa trasciende aunque engloba lo político”.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 633.

¿Qué sería la liberación para Gera? Su definición de la misma va clarificándose a lo largo del tiempo. En sus primeros escritos del setenta, utiliza el concepto al igual que lo hacían casi todos los teólogos latinoamericanos, y muchos de los sacerdotes, de un modo abstracto, no definido refiriéndose más bien a la lucha contra el subdesarrollo, la pobreza, “las estructuras de pecado”. Igualmente, no se limita a lo económico, también considera debe implicar lo político: “un proceso de liberación cristianamente entendido, no se dará en la historia sólo por la liberación social, económica o política, pero tampoco se dará sin esta liberación”¹⁵². Ahora, si bien señala los campos en los que debe haber liberación no define qué es liberación. La ambigüedad o más bien la amplitud de lo que el concepto puede englobar genera que distintos sectores consideren el concepto desde su propia perspectiva.

En 1974 Gera explicita este sentido polisémico que tiene el concepto y llega a decir: “quienes usan la palabra liberación, pueden volcar en ella diversos contenidos, de modo que, o bien puede encubrir un reformismo liberal burgués, hacerse sinónimo de desarrollismo y modernización o bien puede ser llenado por el contenido de un modelo marxista de sociedad. Si el lema liberación busca ser concretado con el concepto socialismo, vuelven las imprecisiones y los interrogantes sobre qué se entiende por socialismo”¹⁵³. Es recién en 1976, en un encuentro interdepartamental del CELAM en Bogotá que lo define como “autodeterminación del pueblo”¹⁵⁴, entendiendo por esto no sólo que el pueblo pueda votar, sino que el pueblo pueda tener canales para expresarse y participar de la vida política. Es llamativo esto último: el reclamar autodeterminación del pueblo en 1976 está cargado de sentido, de denuncia ante los sucesos acontecidos en Argentina dicho año y de este modo el reclamo democrático vuelve a estar presente en sus escritos.

Ahora bien, ¿qué entiende Gera por pueblo? Antes de ahondar en ello creemos debemos aclarar la connotación que tenía la utilización de la palabra “Pueblo” en Argentina en la

¹⁵² Gera, Lucio, “Reflexión” en Bresci, R, Concatti, R, *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Publicaciones del movimiento, Buenos Aires, 1972, en Azcuy, *op. cit.*, p. 595.

¹⁵³ Gera, Lucio, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en Gera, L, Buntig, A, Catena, O, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 680

¹⁵⁴ Gera, Lucio, Pueblo, Religión del pueblo e Iglesia, en *Teología 27/28*, Buenos Aires, 1976.

época que estamos estudiando. Era una categoría tomada de la historia argentina, muy afincada en el revisionismo histórico que en contraposición con la historiografía liberal revalorizaba la tradición preborbónica hispanoamericana de la época colonial, la nacional y popular del federalismo en el siglo XIX y la del yrigoyenismo y peronismo en el siglo XX. Asimismo a la vez que exaltaba en cierto modo lo local y la tradición también era una categoría básica de la democracia moderna, que exaltaba la participación en el ámbito de la política. Hacia 1970, muchos intelectuales, Gera entre ellos, comenzaron a utilizar esta categoría para hacer escapar a una teorización liberal o marxista y en cierto modo, buscar una tercera posición o tercera vía que los distinga. Ahora bien, en 1970, en plena peronización de los ámbitos intelectuales, “pueblo” hacía alusión no sólo a lo propio, a la nación sino también al descamisado y al trabajador¹⁵⁵.

Como dijimos, Gera toma esta categoría¹⁵⁶ asumiendo sus dos sentidos, pueblo-nación y pueblo-pobre. En 1970 dice: “(pueblo) es una corriente mayoritaria aún no teniendo formulaciones teóricas totalmente elaboradas. Pueblo es tierra, patria, religión tradición, autóctona, folklore”¹⁵⁷.

El segundo sentido lo explicita cuando describe al pueblo, en modo concreto. Se refiere en general, como lo había hecho la Conferencia Episcopal Argentina, a los pobres, oprimidos, a aquellos que se encuentran perjudicados por el sistema. No se limita a mencionar la opresión económica sino que también considera al pobre como oprimido político, es decir, considera pueblo, no sólo a aquellos que no tienen para comer sino también a aquellos que se encuentran marginados de la vida política y que en su gran mayoría se identifica con el peronismo.

Desliga así el planteo pueblo de la visión de izquierda europea, al resaltar las opciones políticas propias de ese pueblo que responden no variables universales o foráneas sino

¹⁵⁵ Ver Scannone, Juan Carlos, *Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo en la Argentina*.

¹⁵⁶ Categoría que también es Conciliar: Pueblo de Dios. El mismo no se identifica con un pueblo, con una determinada sociedad civil sino que se encuentra encarnado entre todos los pueblos.

¹⁵⁷ Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 509.

que son bien locales. Como sintetiza Maccarone, el pueblo argentino no era marxista, era peronista. El marxismo le era extraño¹⁵⁸.

Estas dos características señaladas y la influencia del revisionismo histórico en la categorización se ven reflejadas en la carta de descargo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo en la cual afirmaba: “el catolicismo popular tiene la virtud de operar una purificación de las izquierdas europeizantes, despojándolas de su carácter marxista-elitista y tornándolas nacionales al reconocerse en las tradiciones de los caudillos como Facundo Quiroga, el Chacho Peñaloza, Artigas, Ramírez, López, pasando por Irigoyen y el fenómeno peronista”.

A medida que pasan los años, y se levanta la proscripción peronista comienza a ampliar su definición de pueblo, manteniendo el elemento local: “no pienso en términos de pueblo en general. Sino que todo el tiempo pienso en términos históricos: este pueblo en el cual yo vivo, y desde ahí me muevo. Por lo tanto mi discurso no es universalizable (...) lo describiría con una cosa que cayó en mis manos, un papel mimeografiado que me parece que resume muy bien lo que yo entiendo por pueblo cuando hablo de él: (...) el pueblo es esta formación histórica, original y concreta, constituida en nuestra patria con el aporte de los indígenas originales y de los conquistadores españoles y colonizantes; con los criollos y gauchos que fueron síntesis de aquellos (...) con los inmigrantes de la última época –especialmente españoles e italianos- formación histórica modelada en la confrontación con la realidad en su lucha permanente y cotidiana por la liberación”¹⁵⁹.

Lo que une a este pueblo, dice Gera, es un “ethos (un núcleo de valores compartidos) y es así que pertenecen al pueblo no sólo los pobres y oprimidos sino todos aquellos que comparten ese sistema de valores, que él sintetiza de este modo: (...) yo creo que el ethos de nuestro pueblo va por este lado: hasta ahora él fue el dominador y ahora no es

¹⁵⁸Ver Maccarone, *op. cit.*, p 165; Ghío, *op. cit.*, p. 179.

¹⁵⁹Gera, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 653.

que yo pueda o tenga que pasar a ser dominador sino que tengo que romper con este tipo de relación; que en cambio de haber relación dominador-dominado haya relación hermano-hermano”¹⁶⁰.

Esta definición, logra trascender el planteo clasista y tiene la potencialidad de reunir a la totalidad de la nación. Al no reducir pueblo a una clase social, a un sector, el marginado de la sociedad sino al describir al pueblo como el que comparte una historia y una cultura, un conjunto de valores, no cierra la puerta a ningún sector de la sociedad. Nadie queda afuera, solamente quien pretende dominar. Es una definición sumamente amplia y a la vez es excluyente: no pertenecen quienes no comparten esos valores si bien tienen la opción de pertenecer.

Es este concepto amplio de pueblo el que, entrada la década del setenta, lentamente diferenciará a Gera de los restantes representantes de la Teología de la Liberación. Es un concepto que supera el planteo estructural clasista y opta por una perspectiva histórica cultural, acentuando lo local, la tradición. Podríamos decir entonces que además de apartarse de los planteos liberales y marxistas, en cierto modo descendientes del iluminismo, en Gera está latente la influencia del nacionalismo más bien tradicionalista, conservador. Carlos Scannone, miembro de la escuela argentina de teología, profundiza esta concepción y explica que pueblo es aquel que comparte un modo de vida, y un proyecto político, ambos sustentados en una ética que orienta a la búsqueda del bien común¹⁶¹.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 643.

¹⁶¹ “pueblo (...) es el sujeto comunitario de una historia y de una cultura (...) cuando se dice sujeto de una historia (no de la historia!) se piensa en determinadas experiencias históricas concretas –como son por ejemplo, la argentina o la latinoamericana en sus orígenes- en una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común (no necesariamente explicitado). Cuando se dice sujeto de una cultura esta es entendida como un estilo común de vida y no según una concepción ilustrada para lo cual culto es quien ha estudiado y no el que sabe el sentido de la vida y de la muerte. La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de la vida y el plano de los símbolos y costumbres que lo expresan sino también el plano de las instituciones y estructuras políticas y económicas que lo configuran o –como sucede en América Latina- lo desconfiguran. Por tanto, pueblo es una categoría primariamente histórico cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y ético-políticas, quienes y en qué medida se pueden llamar pueblo o tienen carácter de anti-pueblo. Es cultural porque se refiere a la creación de, defensa o liberación de un ethos cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad)”. Ver: Scannone, *op. cit.*, p. 63

En torno a estos conceptos, pueblo y cultura se encontrará el núcleo de la posterior reflexión teológica de Gera. Y son ellos el nexo para comprender las continuidades en el pensamiento del teólogo.

CAPÍTULO V. CAMBIO DE AIRES Y GOLPES

CAMBIOS DE ÉPOCA

Haremos un breve paréntesis a esta sintética descripción de la evolución del pensamiento de Gera para analizar las razones históricas que pueden haber influido en las transformaciones o especificaciones o tal vez ampliaciones de los términos que fueron núcleo de su reflexión teológica.

Hacia principios de la década del setenta Gera continúa su reflexión con el lenguaje heredado de Medellín, de liberación y dependencia mientras desempeña en paralelo su rol de profesor en la universidad y de miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral. Esta última crecía y crecía y su influencia se expandía. Sin embargo esa experiencia vio su fin de modo temprano: a principios de 1973 la Conferencia Episcopal Argentina decide cerrarla.

A la hora de explicar el por qué de esta decisión Gera señala que el principal factor fue el económico: “Nuestra comisión empezó aun a tener cierto dinero propio. Es muy difícil en un Episcopado que algún Obispo piense que hay una comisión que recibe dinero que más bien tendría que ir al Episcopado. Algo incomodo resultaba, de modo que desapareció. Fue una lástima...”¹⁶².

Claramente no era el único factor y debemos remitirnos a la época para comprenderlo. Ya hacia 1973 el clima político y social argentino estaba cambiando, estaba totalmente enrarecido. Las guerrillas actuaban generando la anarquía propicia para hacer retornar a Perón. La violencia se convertía en un hecho cotidiano, y como estrategia, daba sus frutos. Luego de las elecciones que dieron el triunfo a la fórmula Cámpora-Solano Lima, el peronismo volvió a convertirse en el canal de manifestación y ya no era necesario encontrar canales permitidos, porque el mismo partido proscrito ahora estaba habilitado para manifestarse y no sólo eso...había demostrado que era la mayoría. De

¹⁶² Entrevista 27 de abril de 2009.

nuevo, como en la década del cuarenta se veía que el contexto político era favorable a la manifestación y acción política de las masas.

Es decir, el pueblo peronista ya no necesitaba manifestarse por medio de los canales ofrecidos por la Iglesia o por sectores o grupos sociales de resistencia, ahora podía hacerlo por el medio político y social y es tal vez ésta una importante razón por la cual Gera pudo haber ampliado su concepto de pueblo: si bien desde siempre él había evitado la simplificación pueblo-pobre, desde el retorno del peronismo acentúa un concepto de pueblo mucho más incluyente.

Volvamos a la época, Perón retornó en 1973. El líder largamente esperado regresaba aclamado por las masas peronistas, por la vieja guardia sindical y por la “juventud maravillosa”. Pero ya no era el mismo. El general, ya no era el líder capaz de “conducir”. Ni siquiera era capaz de controlar o al menos armonizar a las distintas ramas del movimiento las cuales competían por acaparar al mismo e imponer sus proyectos nacionales. El episodio de Ezeiza ponía de manifiesto que ni la misma presencia del líder calmaba la situación y que las luchas se le escapaban de las manos.

Ante la disyuntiva, Perón optó por la vieja guardia al echar de la plaza a Montoneros, aunque luego trató nuevamente de atraerlos. La situación se torno más difícil y aquellos que querían un peronismo socialista nacional volvieron a arremeter. La violencia que parecía haber dado una breve tregua volvió para agudizarse y no sólo volvieron a entrar en acción los sectores extremistas sino también fuerzas parapoliciales creadas para combatirlos.

Se dio una guerra civil no declarada y en ella algunos de los sacerdotes de la renovación optaron por radicalizar sus opciones y acompañar o contribuir con algunos de los grupos guerrilleros. No siempre lo hacían de modo directo, si bien hay casos, sino más bien era en general una cooperación indirecta, un trabajo de superficie como le decían. El mismo podía consistir en transmitir mensajes o asesorar a miembros que estuvieran en la guerrilla o prestar salones parroquiales.

Y mientras algunos optaban por estos caminos, muchos otros que habían pertenecido a la renovación no lo hicieron, quedando así como sacerdotes moderados, cuando antes habían encabezado la vanguardia renovadora. Suele ocurrir en casi todas las revoluciones, que quienes en un primer momento las encabezaron, luego ante el triunfo de los radicales parecen ser conservadores.

La radicalización contribuyó a la profundización de las escisiones dentro del clero y el universo progresista, como dice Loris Zanatta implotó¹⁶³, haciendo que muchos de los renovadores pasen a las filas de los sacerdotes moderados si se los compara con los más radicalizados.

Asimismo la tendencia política asumida por la Conferencia Episcopal Argentina no hizo más que acentuar las diferencias y divisiones, ya que en 1974 encaró una política más conservadora, priorizando la Unidad eclesial por sobre la Pluralidad, haciendo así que muchos de los sectores progresistas desertaran. La elección de Mons. Tortolo como presidente de la Conferencia refleja esta decisión de cortar en una época de amenazas con el progresismo pluralista que en algún momento se había permitido. De igual modo las sucesivas elecciones de Primatesta¹⁶⁴, confirmarán esta postura.

El peronismo naufragaría como señala Ghío, por una crisis provocada por la violencia generada desde sus propias filas, dando pretexto para una nueva intervención militar. Luego de la muerte de Perón, en 1974 y de la desafortunada gestión de su viuda, en 1976 un golpe de estado inauguró una “nueva hora de la espada”. El autollamado “Proceso de Reorganización Nacional” que venía a poner orden a cualquier precio fijó como prioridad el combate contra los grupos radicalizados, objetivo al que se dedicaron con más ahínco por ser tal vez, como señalan Novaro y Palermo, el único que compartían las tres fuerzas.

¹⁶³ Di Stefano-Zanatta, *op. cit.*, p. 538.

¹⁶⁴ Verbitsky, *op. cit.*, p. 28

Ante este golpe de estado la reacción de la jerarquía eclesiástica, al igual que la de otros sectores de la sociedad, fue de silencio e incluso de tácita legitimación. Igualmente debe aclararse que la Conferencia Episcopal no era un todo homogéneo ya que en su interior se podían encontrar diversas tendencias, desde el sector corporativo integrista, el corporativo conservador, el democrático moderado hasta el conservador, que era el mayoritario. Ghío lo describe como un grupo conservador y pragmático que intentó navegar entre dos aguas, entre la crítica ambigua al gobierno y la negociación con las autoridades nacionales a fin de no perder las prerrogativas institucionales. Entre esta mayoría, los sectores democráticos (quince obispos) y progresistas (nunca más de siete obispos) tuvieron poco peso dentro de la Conferencia Episcopal.

Es más, el sector progresista, que se caracterizaba por ser el único en asumir plenamente la herencia doctrinaria de Medellín y que durante el régimen militar buscó “dar la voz de los sin voz” sufrió fuertes bajas por el “disciplinamiento” encarado por el gobierno militar. Claro ejemplo de ello fue el asesinato en 1976 del Obispo de La Rioja, Angelelli, amigo de Lucio Gera, en un supuesto accidente de auto¹⁶⁵. Otro ejemplo fue el asesinato, también en otro fingido accidente automovilístico de Mons. Carlos Ponce de León, Obispo de San Nicolás.

La espiral de violencia alcanzó un punto inusitado y el disciplinamiento, la limpieza de la amenaza revolucionaria alcanzó incluso a la Iglesia. No sólo se detuvo la acción social de los católicos progresistas sino que también se acallaron las denuncias sobre violaciones de derechos humanos que estos elevaban. Suele decirse que ante estos hechos, la jerarquía eclesial se mantuvo en silencio, legitimando y avalando la cruzada antiterrorista lanzada por el proceso y permitiendo no sólo la desaparición de civiles sino también la injerencia de las fuerzas dentro del ámbito eclesiástico pero estas afirmaciones no parecen tan claras al ver los documentos elaborados por la Conferencia Episcopal Argentina. La misma había elevado escritos en que condenaba la violencia desde 1970, sobre todo con respecto a los sectores subversivos. Ahora bien, una vez

¹⁶⁵ Describen muy bien las investigaciones realizadas en torno a este tema: Fabián Kovacic, *Así en la tierra, una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires, LohleLumen, 2007; Horacio Verbitsky, *Doble juego, la Argentina Católica y militar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, pp. 66-70.

comenzado el gobierno militar el Episcopado denuncia en un documento no menor, sino en una Carta Pastoral la inmoralidad del método elegido por el Proceso: “el bien común y los derechos humanos son permanentes, inalienables y valen todo el tiempo-espacio concreto, sin que ninguna emergencia, por aguda que sea autorice a ignorarlos...en un momento tan difícil, creemos que nuestra misión es pedir a cada uno el cumplimiento estricto de su deber y a cada uno, también la máxima comprensión y tolerancia hacia los errores involuntarios del otro. (...) Hay hechos que son más que error: son pecado y los condenamos sin matices, sea quien fuere su autor: es el arrinconar a otros contra el hambre, para ganar descontroladamente; es el asesinar –con secuestro previo o sin él- y cualquiera sea el bando asesinado” (15 de mayo de 1976). Dicha carta pastoral colectiva señala en qué se equivoca el método represivo elegido:

- “si en el afán por obtener esa seguridad que deseamos vivamente, se produjeran detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, ignorancia sobre el destino de los detenidos, incomunicados de rara duración, negación de auxilios religiosos;
- Si con el mismo fin se suprimiera alguna garantía constitucional, se limitara o postergara el derecho de defensa;
- Si, en la justa búsqueda de la indispensable recuperación económica –no damos juicios técnicos- se llevara gente al borde de la miseria o a la miseria misma, por el juego de precios y salarios o por despidos o cesantías, a veces de muy difícil justificación;
- Si, para evitar los culpables abusos de los medios de comunicación de masas, se optara por la solución simplista de impedirles que digan la verdad necesaria, aunque en algunos casos duela;
- Si, buscando una necesaria seguridad, se confundieran con la subversión política, con el marxismo o la guerrilla, los esfuerzos generosos de raíz frecuentemente cristiana, para defender la justicia a los más pobres o a los que no tienen voz”.

En la misma tónica pueden citarse otras denuncias elevadas por el Episcopado como por ejemplo la carta dirigida al Ministro del Interior, Gral. Harguindeguy: “los Obispos recibimos con frecuencia últimamente doloridas quejas de familiares de personas

desaparecidas, secuestradas o también detenidas”¹⁶⁶. Igualmente, podemos decir que la comunicación tal vez más elocuente se dio a raíz de la matanza de la entera comunidad religiosa de palotinos de la parroquia San Patricio de Buenos Aires. Ante el asesinato de los sacerdotes Alfredo Leaden, Alfredo Kelly, Pedro Duffau y los seminaristas Salvador Barbeito y Emilio Barletti la Conferencia Episcopal directamente se dirigió a la Junta Militar. La carta del 17 de julio de 1976 señala que la CEA no quiere “hacer hincapié en aquel luctuoso crimen porque además todos los días la crónica periodística nos trae la noticia de otras muchas muertes sobre las cuales el tiempo pasa y nunca se sabe como ocurrieron, quién o quiénes son los responsables (...) qué fuerzas tan poderosas son las que con toda impunidad y con todo anonimato pueden obrar a su arbitrio en medio de nuestra sociedad. También surge la pregunta: ¿qué garantía, qué derecho le queda al hombre común?” Añaden los Obispos, “Queremos asimismo reiterar el pedido del documento de la XXXIII asamblea plenaria de la CEA sobre la situación de los presos y la posibilidad de alguna información”.

Durante el primer año de gobierno militar se cuentan seis¹⁶⁷ oportunidades –documentos o gestiones- en que el Episcopado presentó denuncias acerca de los desaparecidos y en defensa de los derechos humanos. En 1977 las actuaciones llegan a ser ocho, resaltando la carta de pastoral colectiva del 17 de mayo de 1977, en la cual los Obispos reiteraban: “durante este tiempo (...) hemos multiplicado las gestiones personales a través de distintos canales de comunicación con los poderes públicos: alguna vez nos hemos dirigido a éstos mediante documentos de carácter reservado, tratando siempre de señalar inquietudes de la Iglesia sobre diversos puntos, con la voluntad de no entorpecer la ya difícil y ardua tarea de gobierno. Sin embargo, en el momento presente, por hondas e irrenunciables razones pastorales, nos parece necesario hacer público nuestro pensamiento (...) ninguna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de ésta, puede hacer naufragar los derechos de la persona, ya que el orden

¹⁶⁶ *Carta del presidente de la CEA* 14 de junio de 1976

¹⁶⁷ Una de las presentaciones tal vez más interesantes es la realizada en una reunión llevada a cabo entre la Comisión ejecutiva de la CEA y miembros de la Junta el 15 de septiembre de 1976. Allí se presentan quejas por sospechas ante la injerencia del poder militar dentro de la Iglesia en su afán por “purificar a la Iglesia, ayudarla a restaurar su disciplina”. Asimismo se reiteran los pedidos por presos y secuestrados, sobre el destino de los mismos, las torturas, etc.

social y su progreso, así como el orden de las cosas, deben subordinarse al orden de las personas y no al contrario. La alteración de este orden así como un concepto equivocado de la seguridad personal o social han llevado a muchas conciencias a tolerar o aún aceptar la violación de elementales derechos del hombre (...) así como ha llevado también a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral y física, la privación ilegítima de la libertad o la eliminación de todos aquellos de los que pudiera presumirse que son agresores de la seguridad personal o colectiva”. La CEA explicitará los contenidos denunciados y en el documento Pro Memoria de noviembre de 1977 nuevamente reiterará dichos reclamos.

Ahora bien, ¿por qué en general estas acciones, gestiones e intercesiones no se recuerdan? Puede deberse a que, como menciona Farrell, la gestión del Episcopado ante las autoridades militares fue de tipo personal y privada y tal vez excesivamente prudente. De no haberlo sido, ¿el peso de la denuncia de dicha institución pudo haber alterado el curso de los hechos de los 2500¹⁶⁸ desaparecidos de los que la Iglesia tenía registro por medio de la labor del sacerdote Emilio Grasselli, secretario de Mons. Tortolo? Esta gestión privada, explica Farrell también pudo deberse a los “avisos” que el Proceso dio a la Iglesia matando a agentes pastorales, sacerdotes¹⁶⁹, catequistas, religiosas¹⁷⁰, al clima de terror y persecución que imperaba.

Creemos que también puede deberse el olvido de este accionar a que una vez superada la época más cruda de la represión la Iglesia dejó de cuestionar esta última y la bandera de la denuncia pasó a ser enarbolada o portada por organizaciones de derechos humanos. El resultante de esta omisión fue que cuando el llamado Proceso de Reorganización Nacional vio su fin los abanderados de la causa humanitaria no tenían

¹⁶⁸ Uno de los 2500 casos registrados por la Iglesia fue el de la hija de Emilio Mignone. Ver: E. Mignone, *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires, 1986.

¹⁶⁹ Podemos citar diversos ejemplos: la matanza de la comunidad de palotinos de San Patricio, el asesinato de Gabriele Longueville, la tortura y asesinato de Carlos de Dios Murias, asesinato de Enrique Angelelli, Carlos Horacio Ponce de León, etc.

¹⁷⁰ Por ejemplo el asesinato de la Hermana francesa Alice que colaboraba con las Madres de Plaza de Mayo cuando estas iniciaban sus marchas, y su compañera la Hermana Leonie, dedicada a la labor catequística.

en buena medida vínculo alguno con la institución religiosa e incluso sintieron que no habían recibido apoyo por parte de la misma

EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA **O LA LIBERACIÓN POR OTROS MEDIOS**

Es ante este recrudecimiento de la violencia, bombas, atentados, secuestros, asesinatos por un lado, torturas, centros de detención clandestinos y desapariciones por el otro que tal vez podemos explicarnos también el cambio en algunos aspectos de la reflexión teológica de Gera.

Hasta 1976 la reflexión de Gera presenta la temática abordada hasta aquí y es por ello que los teólogos señalan ese año como el último de una primera etapa de su teología¹⁷¹. Entre 1976 y 1979 se observan cambios importantes en el vocabulario empleado por Gera quien ya no habla de liberación económica y política y de necesidad de compromiso explícito por parte del sacerdocio, sino que habla en clave cultural de liberación. ¿A qué se debe este cambio?

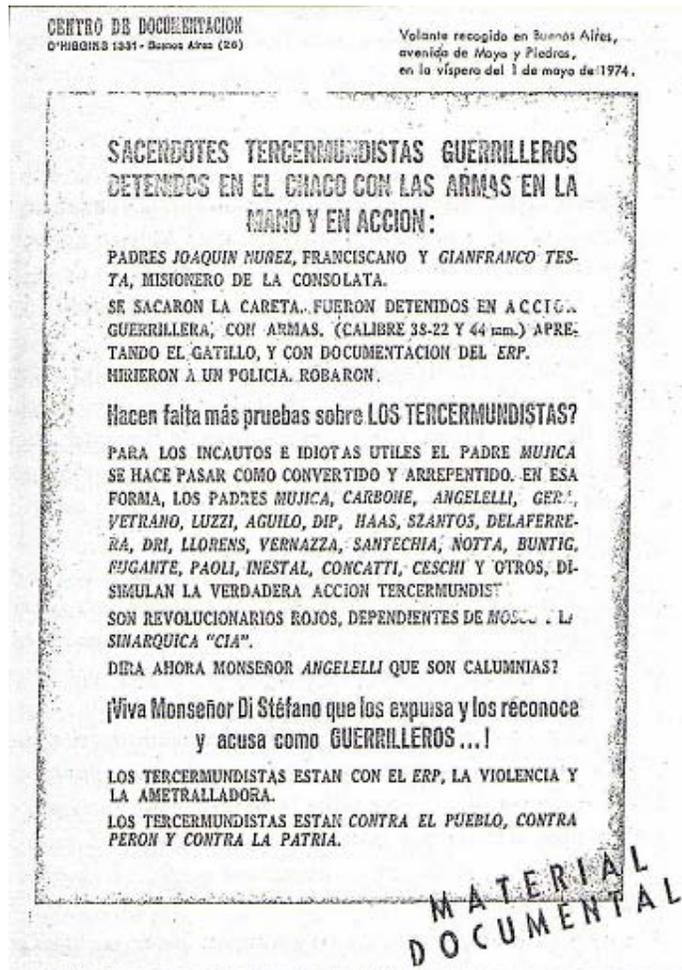
En una entrevista reciente el mismo Gera explica su postura: “lo que pasa es que cuando estaba acá la dictadura militar si hablábamos de liberación o de cuestión social nos cortaban la cabeza. Entonces yo digo, la manera de hablar acá es hablando de cultura, porque en el fondo la política es un producto de la cultura y el comportamiento social, la convivencia es el producto de una cultura, como el modo en que se relaciona un pueblo entre sí y los valores fundamentales que tiene un pueblo”¹⁷².

El contexto político argentino puede explicar hasta cierto punto este viraje. De hecho Gera fue acusado por la Triple A y constantemente amenazado: “vivía con Giaquinta, sabía que estábamos vigilados. A veces saliendo de casa, con el autito, se me pone un coche de policía al lado. Querían asustarme. No tenían datos pero tenían

¹⁷¹ ver Saranyana, *op. cit.*, p. 329

¹⁷² Entrevista 27 de abril de 2009.

presentimientos o veían que teníamos contactos con quien pudiera estar (en la guerrilla). Hubo una vez un tiro contra la pared”.



Ahora ¿cómo sobrevivió? ¿Alguien lo protegió? Para responder estas preguntas puede ayudarnos el testimonio de Carmelo Giaquinta quien en una entrevista da a entender que existía un pacto entre la jerarquía eclesial y la junta militar para que no toquen a “sus curitas”: “en un rincón estaban el nuncio y el cardenal presidente, con aspecto poco risueño, conversando con los tres comandantes. Me mandaron a llamar y me presentaron. Como si les dijiesen: ‘cualquier cosa que le suceda a él o a los de su casa, ustedes son responsables’. Les di la mano y me retiré enseguida, sin cambiar palabras. Al retirarme de la Nunciatura me embargó un sentimiento de ira contra mi mismo

¿cómo les di la mano a los comandantes? ¿Cómo no les escupí la cara? ¿Cómo no me puse a gritarles asesinos”.¹⁷³

Igualmente, más allá de la posible protección, tenía otro tipo de advertencias. Por ejemplo, gente de su entorno era desaparecida luego de reunirse con él. Recuerda varios casos pero tal vez uno llamativo es el de un sacerdote joven, de los Hermanos del Socorro, que lo acompañó a una peregrinación a Luján organizada por Rafael Tello: “yo fui y conmigo vino un curita que me acompañó, fuimos y volvimos y al día siguiente desapareció y no apareció más”. Igual ocurrió con un líder de la Juventud Obrera Católica que fue a consultarlo el cual a los tres días fue desaparecido.

Ahora bien ¿es esta la única explicación para entender su cambio de vocabulario teológico? Es probable que también haya influido en él lo que ocurría en Roma. Hacia 1975 Pablo VI publicaba la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, que recogía las conclusiones del sínodo de Obispos de 1974 respecto a la evangelización de los pueblos. En esta encíclica Pablo VI, retomaba el clima conciliar (que no era el de Medellín) y analizaba la necesidad de encarar una nueva evangelización de los pueblos. En este documento se establece claramente una prioridad pastoral ya que no se busca la evangelización para la liberación de estructuras políticas y económicas, sino que se busca la evangelización para la conversión para a partir de allí promover la renovación de estructuras de dominación. Es decir, se pone el acento en lo religioso¹⁷⁴, si bien ello supone también el cambio en otras esferas¹⁷⁵.

Creemos por tanto que el contexto político nacional y la tendencia eclesial condujeron a Gera a realizar el cambio de vocabulario, retomando asimismo temas que ya estaban

¹⁷³ Testimonio de Carmelo Giaquinta, “un Obispo se confiesa” revista *Umbrales*, editada por los padres dehonianos, n° 62, mayo 1996, en Verbitsky, Horacio, *Doble juego, la Argentina Católica y militar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006, p 199.

¹⁷⁴ Gera, *Comentarios Introdutorios a los capítulos de la Evangelii Nuntiandi*, “el Papa afirma que la liberación ha de integrar el contenido explícito de la evangelización, la cual no sería completa si no la tuviera en cuenta; pero que la evangelización no puede ser reducida a la predicación de una liberación socio-política, cosa que llevaría a la Iglesia a perder su significación más profunda”, en Azcuy, *op. cit.*, p. 776.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 764.

presentes en sus escritos como el de la evangelización de los pueblos (que formarían “El Pueblo de Dios”).

Asimismo creemos también que explicar la liberación en clave cultural pudo haber servido para otro fin: buscar la unidad dentro del clero disgregado. Esto no era nuevo, ya en 1970 hablaba Gera sobre la necesidad de asumir un proyecto pastoral para que en torno a él se propiciara la integración de las distintas posturas existentes en el clero. Sería de este modo el proyecto de evangelización de la cultura para la liberación una especie de norte orientador para buscar la unidad eclesial.

CAPÍTULO VI. PASTORAL POPULAR

El proyecto pastoral será entonces la evangelización (que supone liberación, pero que no se reduce a ella¹⁷⁶) de la cultura. ¿Qué implica este concepto? Gera en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla, en la que fue encargado de redactar las conclusiones sobre dicho tema, la define como el modo como en un pueblo, el hombre cultiva su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios¹⁷⁷: “con la naturaleza, por eso la cultura es trabajo, con los demás hombres, por eso la cultura es sociedad y política, con Dios, último fundamento, por eso la cultura puede ser religiosa o atea”¹⁷⁸. La cultura así entendida implica todo...lo económico, lo social, lo político, lo religioso¹⁷⁹. Por lo tanto, la evangelización de la cultura implica la evangelización de todos los aspectos de la vida del hombre.

Ahora bien, Gera plantea la evangelización de la cultura del pueblo no como un simple barniz sobre la sociedad sino como una transformación, una conversión del pueblo pero realizada desde el propio pueblo (como lo había dicho en el documento de San Miguel), desde sus propias tradiciones¹⁸⁰, desde la propia identidad del pueblo, que de por sí ya tienen raíces cristianas. Tello cuando se refiere a ella señala que la pastoral popular no es la que se impone desde afuera sino la que simplemente deja actuar el dinamismo propio de la fe popular¹⁸¹.

¹⁷⁶ Gera, Lucio, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en Gera, L, Buntig, A, Catena, O, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, pp. 683-696.

¹⁷⁷ Gera, Lucio, *Reflexiones teológicas sobre la Iglesia*, Mallín, 1968, en Azcuy, *op. cit.*, p. 386.

¹⁷⁸ Entrevista de la autora 27 de abril de 2009.

¹⁷⁹ Gera, *Comentarios introductorios los primeros capítulos de la Evangelii Nuntiandi* en Azcuy, *op. cit.*, p. 771: “La intención que preside la tarea histórica de la renovación de la humanidad, es decir, de todos los hombres y de todo el hombre; por eso la Iglesia cuando evangeliza se dirige a todos los hombres y al hombre entero, no a algunos hombres y al hombre parcializado”.

¹⁸⁰ Gera, Lucio, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en Gera, L, Buntig, A, Catena, O, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974, en Azcuy, *op. cit.*, p. 672: “de aquí que para el imperio la tradición de los pueblos sea sumamente peligrosa. Así entendida la tradición se torna subversiva. El imperio hará todo lo posible para que los pueblos echen al olvido su tradición, quiere pueblos sin memoria. Para ello buscará destruirla ladinamente manteniéndola como museo y no como vida; como letra, no como espíritu; como folklore, no como actitud por la que un pueblo se genera constantemente a si mismo a través de la historia”.

¹⁸¹ Ver Folletos de “Una nueva evangelización. Inéditos. Fragmentos en Azcuy, *op. cit.*, 481-487.

Se propone por lo tanto la evangelización de la cultura popular, de la cultura del pueblo, desde la propia religiosidad de ese pueblo: “el mismo Pueblo de Dios se evangeliza a si mismo a través de sus celebraciones y fiestas religiosas”¹⁸². En el caso de los pueblos latinoamericanos y argentino, a partir de las manifestaciones de piedad popular presentes aunque teñidas de algunos elementos supersticiosos. ¿Cuáles serían los signos de religiosidad popular a recuperar para la evangelización? Las peregrinaciones, las devociones a los santos, los sacramentos, las promesas, novenas, etc. Los símbolos, los signos de fe del pueblo, pueden resultar más ricos que cualquier elaboración intelectual tal vez por su infinita capacidad para ser interpretados y para generar mociones.

Uno de los espacios claves de evangelización y que será asimismo espacio original de resistencia¹⁸³ serán las peregrinaciones a Luján. El gran organizador será Rafael Tello, presbítero que había sido miembro del equipo de peritos de la COEPAL. Tello reclamaba evangelizar al pueblo, pero desde la calle, “hay que salir a la calle. Organizar actos en lugares públicos para llegar a toda la población”¹⁸⁴. Este planteo era sumamente llamativo ya que “salir a la calle”, movilizar a la gente en época de dictadura no tenía las mismas connotaciones que en un contexto político “normal”, de gobierno de las instituciones.

Tello buscó “insertar práctica y teóricamente a la juventud y la pastoral juvenil en la piedad popular peregrinando a Luján”¹⁸⁵. Estas peregrinaciones se pueden leer como ejemplo de la inculturación de la fe y de la Iglesia a la realidad local¹⁸⁶.

¹⁸² Gera, *Comentarios introductorios los primeros capítulos de la Evangelii Nuntiandi*, en Azcuy, *op. cit.*, p. 788.

¹⁸³ Verbitsky, *op. cit.*, p. 190

¹⁸⁴ Carlos María Galli, Graciela Dotro y Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando, la peregrinación juvenil a Luján*. Editorial Guadalupe, Facultad de Teología de la UCA y Ágape Libros, Buenos Aires, 2004, p. 150.

¹⁸⁵ Fernández, Víctor M, “Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de seguimos caminando” en *Revista teología*, Tomo XLI, N° 85, Año 2004, p. 125.

¹⁸⁶ “La Iglesia como pueblo de Dios se tiene que encarnar en un pueblo temporal... y ya que el pueblo se constituye como cultura, se tiene que encarnar en una cultura. La Iglesia pueblo de Dios no existe como un ente separado sino que siempre –y ésta es su misión propia- se encarna y al encarnarse el pueblo de Dios se concreta de un modo particular, trascendiendo todo modo particular. Esto hace que el pueblo de Dios encarnado en culturas diversas sea también diverso –conservando su unidad- como pueblo de Dios... es decir la cultura le da una modalidad encarnada a los valores universales del pueblo de Dios y así

Ahora bien, estas peregrinaciones juveniles populares nacionales iniciadas en 1974 en el contexto histórico nacional tendrán un significado más allá del estrictamente religioso. Es interesante ya que si bien “Tello organiza la primera peregrinación con un sentido muy bueno, de recoger ese mundo juvenil que había salido de la parroquia y darle un camino”¹⁸⁷, la realidad del país latía de fondo. El primer lema refleja este hecho, “la Juventud peregrina a Luján por la Patria” así como también lo hacía la consigna de 1976 que rezaba la frase del Martín Fierro, “Los hermanos sean unidos”¹⁸⁸. Claramente, la Iglesia no era ajena al entorno nacional a la vez que se presentaba como canal de expresión, como lo había sido anteriormente.

Estos espacios generados sirvieron a la Iglesia para volver a las calles pero también sirvieron como espacios de denuncia, de participación de reunión y hasta de oposición durante el conocido Proceso de Reorganización Nacional. La organización Madres de Plaza de Mayo por ejemplo las utilizarán de punto de encuentro así como también la CGT y el movimiento obrero.

Igualmente, si bien las peregrinaciones caracterizadas por la masividad, fueron punto de encuentro y de politización en determinados momentos, la “evangelización de la cultura” fue un intento de la Iglesia por volver a acercarse al pueblo y orientarlo hacia lo religioso e incluso podríamos decir que intentó volver a orientar también al clero a lo religioso. Es decir, la “evangelización de la cultura” buscó hacer retornar la práctica religiosa hacia lo propio de su ámbito, hacia lo religioso, si bien en la reflexión teológica se sostiene el concepto de evangelización que asume la idea de liberación.

La idea de evangelización de la cultura y de las culturas de los pueblos encontrará su consagración en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada

lo multiplica en el espacio y en el tiempo sin agotarlo jamás” (Rafael Tello en Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular, La Rioja 1971).

¹⁸⁷ Entrevista 27 e abril de 2009.

¹⁸⁸ Fernández, Víctor, *op cit.*, P. 128.

en Puebla, México en 1979¹⁸⁹. De dicho documento los temas más importantes de los abordados son los relativos a la cultura y a la religiosidad popular, el primero redactado por Gera y el segundo por Alliende.

De Puebla se dicen muchas cosas. Algunos historiadores tienden a verlo como una reunión del Episcopado Latinoamericano que da marcha atrás con respecto a Medellín y que fue cooptada por sectores de derecha¹⁹⁰. Por ejemplo Loris Zanatta destaca la participación de Gera en dicha conferencia a la que comprende como una embestida conservadora en lugar de entenderla como complementaria de la labor iniciada en Medellín. Otros historiadores, por el contrario, destacan cómo Puebla conservó la misma línea de Medellín al condenar a las ideologías nacidas del racionalismo, es decir al liberalismo y al colectivismo marxista, y a la doctrina de la seguridad nacional¹⁹¹.

En Puebla se reflejan muchos elementos de la realidad, tanto latinoamericana, como eclesial. Por un lado, se ve latente la amenaza de las dictaduras establecidas en distintos países de Latinoamérica. La denuncia contra las ideologías en boga señala los temores reales: ya no se critica solamente al liberalismo y al comunismo, ambos inmanentistas, sino también a la doctrina de la seguridad nacional que respaldaba a los gobiernos militares (46-49, 54-56, 311-314, 531-547). También se describen las transformaciones sociales, los cambios avenidos con las grandes ciudades en los hábitos, en las familias, en las relaciones laborales y las situaciones de pobreza. Ahora, tal vez lo más innovador es lo que refleja en el ámbito eclesial: se señala una constante preocupación por la participación de sacerdotes en política partidista y la aplicación de la acción pastoral con fuerte connotación política (90, 91). Ante ello los Obispos proclaman la necesidad de que los pastores no caigan en políticas partidarias y que dejen lo político en manos de los laicos (154, 526), preocupándose más por la cuestión social que por la cuestión política. De este modo, ponen el acento del discurso en el plano pastoral, en la evangelización y no tanto en la situación de dependencia como lo había hecho Medellín.

¹⁸⁹ *III Conferencia General del Episcopado de América Latina reunida en Puebla de Los Ángeles*, México, enero/febrero 1979; Aprobada por el Vaticano 23 de marzo de 1979.

¹⁹⁰ Ver Berryman, *op. cit.*, cap 7; Ghío, *op. cit.*, pp. 226, 227.

¹⁹¹ Concha Malo, Miguel, *Los caminos de la Iglesia en América Latina en Revista Mexicana de Sociología*, Vol 43, número extraordinario, 1981, p. 2079.

Esta preocupación refleja lo que estaba ocurriendo en vastos sectores de la Iglesia Latinoamericana, con la presencia de curas que participan en actividades que escapan a lo religioso. ¿Por qué si no recalcar constantemente el rol de la Iglesia en el mundo, los lugares que debe ocupar como entidad religiosa?

Creemos por tanto que esta consigna sintetiza de modo elocuente una de las premisas de Puebla: “Es preciso leer lo político desde el Evangelio y no al contrario”¹⁹². Esta afirmación ratifica este afán de acotar los planteos politizados o ideologizados que estaban en boga entre los sacerdotes y entre el laicado.

Asimismo debemos señalar otro elemento importante del contexto en el que fue redactado Puebla: había sido elegido Papa Juan Pablo II, cuyo accionar estará orientado a encauzar a la Iglesia hacia un retorno a lo propiamente religioso. Es por eso que habitualmente se lo considera como un Papa “normalizador” de la Iglesia, que prioriza ordenar la situación interna de la institución y unificar en vez de profundizar la renovación.

En cierto sentido, Puebla refleja esta influencia ya que como mencionamos, si toca el tema de la liberación lo hace desde la idea de conversión, es decir, vuelve el discurso de la Iglesia Latinoamericana hacia lo religioso al señalar la necesidad de conversión a nivel personal y comunitario para generar una nueva comunidad con estructuras más justas: “comprobamos pues como el más devastador y humillante flagelo la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc. Al analizar más a fondo tal situación descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria (...)”

¹⁹² Gera, Lucio, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina” en *Centro de Documentación MIEC-JECI*, Montevideo, 1970, en Azcuy, *op. cit.*, p. 559.

Esta realidad exige pues conversión personal y cambios profundos de las estructuras” (29 y 30). Claramente, si comparamos el texto con Medellín notamos que el cambio en el tono del discurso es importante, si bien hay una continuidad¹⁹³.

De igual modo y en sintonía también con Roma señalan como mal no ya las estructuras injustas sino lo que origina las mismas: las ideologías humanistas que parcializan al hombre, que anulan la dimensión trascendente del hombre. El origen de muchos males del continente, señalan, es que las sociedades se embarcaron en culturas que desterraron a Dios, es decir, culturas secularistas (83, 435, 551). Es por eso que plantea la necesidad de una nueva evangelización desde lo ya existente, desde la realidad de los pueblos y desde sus peculiaridades. La teología ya no aborda así el tema de la dependencia o de la liberación sino el tema de la evangelización junto a una crítica a la modernidad que relegó a Dios y a la religión al fuero privado.

Evidentemente, la Iglesia de la mano de Juan Pablo II, vuelve hacia lo propiamente religioso y de hecho, la evangelización de la cultura, en torno a la cual girará la teología de Gera, será tomada por Juan Pablo II como proyecto para la Iglesia Universal¹⁹⁴. Como señala Víctor Fernández, la valoración de la religiosidad popular y por lo tanto de la evangelización de la cultura por parte de Juan Pablo II se plasma tanto en la conferencia de Santo Domingo (36) como en el Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1674-1676)¹⁹⁵.

Asimismo podemos señalar la huella de esa piedad popular en el Papa que era él mismo, “el Papa viajero” “el Papa peregrino”¹⁹⁶, en la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*. Allí Juan Pablo II incluso retoma y describe el impacto del peregrinar: “Frecuentemente me he parado a mirar las largas filas de peregrinos en espera paciente de cruzar la Puerta

¹⁹³ Otra cita de Puebla que refleja esta idea de liberación a partir de la conversión y por lo tanto de la evangelización es: “(la evangelización) tiene lazos muy fuertes con la promoción humana en sus aspectos de desarrollo y liberación, parte integrante de la evangelización. Estos aspectos brotan de la riqueza misma de la salvación, de la actividad de la caridad de Dios” (355)

¹⁹⁴ Maccarone, *op. cit.*, p. 164.

¹⁹⁵ Fernández, Víctor, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁶ Ver Galli, Carlos María, “La peregrinación Imagen Plástica del pueblo de Dios peregrino” en *Teología y Vida*, Vol. XLIV, 2003. Allí Galli explicita los 101 viajes apostólicos realizados por Juan Pablo II.

Santa. En cada uno de ellos trataba de imaginar la historia de su vida, llena de alegrías, ansias y dolores; una historia de encuentro con Cristo y que en el diálogo con él reemprendía su camino de esperanza. Observando también el continuo fluir de los grupos, los veía como *una imagen plástica de la Iglesia peregrina*” (8).

En dicha carta apostólica, Juan Pablo II utiliza la imagen del peregrinar para orientar a la Iglesia evangelizadora cara al nuevo milenio (NMI 15 y NMI 28)¹⁹⁷, tema que retomó en 1999 en la “carta sobre la peregrinación a los lugares vinculados a la historia de la salvación”¹⁹⁸.

De igual modo podemos decir que la redacción del Directorio sobre Piedad popular y Liturgia¹⁹⁹ es también resultante de esta influencia. El mismo fue aprobado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, para estudiar de forma orgánica el nexo existente entre liturgia y piedad popular, recordar principios y dar indicaciones para las actuaciones prácticas.

Finalmente debemos mencionar que Gera en 1983 participó como perito designado por Juan Pablo II en el Sínodo de los Obispos sobre reconciliación y penitencia y que colaboró luego con el Pontificio Consejo para Laicos y en 1990 con una comisión episcopal que elaboró el documento “líneas pastorales para una nueva evangelización”.

¹⁹⁷ Ver, Galli, Carlos María, “La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora” en R. Ferrara – C. Galli, *Navegar Mar adentro. Comentario a la carta Novo Millennio ineunte*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 16-46.

¹⁹⁸ Galli, Carlos María, “La peregrinación: imagen plástica del Pueblo de Dios peregrino” en *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2003).

¹⁹⁹ Ver: www.vatican.va/roman_cura/congregations/ccdds. Juan Pablo II en su mensaje a la Asamblea Plenaria dice: vuestra plenaria ha escogido como tema central la religiosidad, para preparar un Directorio sobre esta materia. La religiosidad popular constituye una expresión de la fe, que se vale de los elementos culturales de un determinado ambiente, interpretando e interpelando la sensibilidad de los participantes, de manera viva y eficaz. 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 contraponen 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. La correcta relación entre estas dos expresiones de fe, debe tener presente algunos puntos firmes y, entre ellos, ante todo, que la Liturgia es el centro de la vida de la Iglesia y ninguna otra expresión religiosa puede sustituirla o ser considerada a su nivel.” (IV-V)



Peregrinación juvenil a Luján que se realiza anualmente.



Encuentro con Juan Pablo II (1984)

CAPÍTULO VII.

DESPUÉS DE PUEBLA

Si bien el gobierno militar inaugurado en 1976 no le permitió ser tan prolífico en sus escritos como lo había sido antes, Gera desarrolló una etapa de su reflexión teológica, profundizando en los temas acerca de la evangelización y sobre todo la religiosidad popular, anteriormente mencionada que le permitieron expresar su postulado de evangelización de la cultura.

Fue el concepto de cultura el que le permitió integrar y sintetizar todos los aspectos del hombre, incluida la dimensión socio-política, pero siempre desde el cristal de la evangelización y de este modo, con esta lectura integradora de dimensiones pudo afrontar el disciplinamiento interno infligido por el gobierno militar que buscaba purgar cualquier tipo de infiltración, aunque fuera de dudoso izquierdismo, y en paralelo estar en sintonía con el proceso de normalización encarado desde Roma con el fin de evitar caer en ideologizaciones.

Muchos años después, Gera señaló su percepción de lo que había pasado en un primer momento de apertura al mundo y lo que intentó después: “en la primera tentativa de diálogo pareciera que nos disolvemos en el marxismo, en lo político. Hay un momento de temor que señala el fin del pontificado de Pablo VI. Hay como un cierto repliegue en algunos exagerados y hay tendencias regresivas. Yo creo que hay que ser fiel al Vaticano II y ser muy conscientes en querer buscar la identidad cristiana evangélica, sin perder o ceder valores, pero con la valentía de que seguros de nuestra identidad podremos continuar el diálogo con esta modernidad en todos sus aspectos”²⁰⁰.

Gera, como mencionamos, profundizó su línea de pensamiento, no sólo a través de escritos teológicos, sino también a través de conferencias dictadas en grupos de estudios y en su cátedra en la facultad de Teología. Allí fue designado el mismo año de Puebla

²⁰⁰ Gera, Lucio, “Religión y Cultura” en *SEDOI 86/87*, p28.

para desempeñarse como decano de la facultad (1979-1982), cargo que fue renovado en 1982.

Claramente, su reflexión no estaba orientada al hombre común. De hecho, los destinatarios de ella en general fueron sacerdotes, miembros de la jerarquía, otros teólogos, alumnos y tal vez catequistas²⁰¹. Sin embargo, si bien podríamos decir que sus trabajos, ponencias y charlas son para una élite católica cultivada también podemos decir que todas ellas están orientadas a la labor pastoral. Es decir, en cierto modo su reflexión intenta unir teoría y praxis, teología y pastoral²⁰².

Su reflexión mantendrá como vía para la evangelización-liberación la ya esbozada en Medellín, la de la no violencia activa, es decir, la vía de la educación y concientización y por este medio buscará la liberación, pero no la reducirá a algo a conseguirse inmediatamente, cual proyecto político, sino como algo mucho mayor que incluya todas las dimensiones del hombre. Borrará así el concepto de meta inmediatista marxista a alcanzar ya y de ese modo la idea que está en el trasfondo de dicho planteo, la idea de revolución. De este modo confiará en la renovación del hombre como medio en vez de una lucha a alcanzar el objetivo de modo inmediato y por lo tanto supondrá la idea de un proceso, proceso evangelizador²⁰³ a realizarse en la historia, en el día a día.

Ahora Gera no fue el único en abocarse a esta reflexión. Muchos otros también continuaron y ahondaron esta línea de pensamiento, llamándose Escuela Argentina de Teología (Joaquín Alliende). Sin embargo mientras Gera opta por nombrar su reflexión como Pastoral Popular otros la definirán como Teología del Pueblo (Juan Luis

²⁰¹ ver Gera, Lucio, *Comentarios introductorios a los primeros capítulos de Evangelii Nuntiandi* en Azcuy, *op. cit.*, p. 746.

²⁰² Carlos María Galli, “Aproximación al pensar teológico de Lucio Gera” en Ferrara, Galli, *Presente y Futuro de la Teología en Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.

²⁰³ Gera, Lucio, *Comentarios introductorios a los capítulos de la Evangelii Nuntiandi*, en Azcuy, *op. cit.*, p. 767: “la evangelización no se realiza en un instante. No es que sus factores se vayan dando sucesivamente, uno después de otro: primero el agente, después el contenido, luego la finalidad, etc... todos estos aspectos se verifican simultáneamente, en su conjunto. Pero el conjunto de estos aspectos que intervienen en la evangelización se van desplegando sucesivamente. La evangelización es un proceso, un proceso (paso, processus) complejo”.

Segundo), Teología Populista (Roberto Oliveros), línea nacional y popular (Alberto Methol Ferré) o Teología de la Pastoral Popular (Carlos Scannone).

Ahora bien, algunos historiadores, a la hora de estudiar o analizar dicha reflexión la califican de modo simplificado, como una teología realizada por sacerdotes que en su juventud pertenecieron a la renovación y que luego se hicieron conservadores, favoreciendo con sus elaboraciones las tendencias normalizadoras dentro de la Iglesia lanzadas desde Roma. También lo estudian como una pastoral funcional a la jerarquía eclesiástica en el plan de reconciliación nacional encaminado luego del fin del régimen militar, en 1983, en el camino a la democratización del país. Es interesante que estos historiadores en general no inician sus análisis desde la primera etapa de la reflexión ni consideran la transición del núcleo del pensamiento a partir del contexto histórico tanto a nivel nacional y latinoamericano como a nivel internacional.

Claramente Gera no es un revolucionario de barricada, pero tampoco se lo puede considerar como un conservador funcional a la jerarquía. En su pensamiento se encuentran elementos tanto de su formación tomista, su tradicionalismo y nacionalismo como elementos de la renovación iniciada mucho antes del Concilio Vaticano II. Aunque sus escritos variaron el lenguaje su pensamiento mantuvo elementos de constancia: la opción por el pobre, por la no violencia, la valoración de lo local, el aprecio a la democracia social y su desligarse de ideas tanto liberales como marxistas. Esas líneas permanecen cuando el contexto histórico, político, social y religioso varía y son tal vez las circunstancias y radicalizaciones las que hacen que su elaboración teológica parezca a primera vista la de un “cura de la renovación que se hizo conservador”.

CONCLUSIÓN

A lo largo del trabajo quisimos estudiar el surgimiento de la Pastoral Popular considerando no sólo los aspectos meramente institucionales sino teniendo en cuenta el factor humano, social, político y cultural que acompañó y en cierto modo también marcó o coloreó esta forma de encarar la religión mirando al pueblo.

Lucio Gera, uno de los principales exponentes de la Pastoral Popular, que asimismo recibió distintos nombres, marcó el rumbo de la reflexión pastoral argentina, e influyó mucho en la teología argentina. Incluso hoy día, dirige tesis de licenciatura y doctorado desde el Carmelo de Lisieux Argentino donde desde 1994 asumió el rol de confesor.

En cierto modo, este hombre, fruto tanto de su contexto familiar, en estrecho contacto con la realidad obrera nacional, como fruto también de su formación intelectual, netamente aristotélica tomista, elaboró una reflexión y de su mano, una práctica pastoral que nutría o retroalimentaba dicha reflexión, que estuvo estrechamente vinculada al contexto político y social que atravesaba al país. La Pastoral Popular, y su consecuente reflexión teológica, es tanto hija del Concilio Vaticano II como fruto de la realidad Argentina y Latinoamericana.

Y eso por eso que no parece óptimo analizarla como si fuera un plan preconcebido, una ideología elaborada con un determinado fin como en algunos casos se la quiere presentar. Creemos más bien que debe ser estudiada no de un modo lineal, sino considerando los elementos del día a día que fueron marcando su camino, ya que creemos que fue la interacción de lo religioso con la sociedad dinámica la que marcó las sendas de dicha reflexión.

Por lo tanto, luego de estudiar las peculiaridades de dicha reflexión, que traspasaron las fronteras de la Iglesia nacional vemos que es difícil entenderla sin conocer el contexto que en cierto modo también la engendró. “El hombre y sus circunstancias” nos impiden encasillar la reflexión teológica impulsada por Gera, así como tampoco podemos

encasillar a la Iglesia, ya sea como todo o como conjunto o a los sectores particulares dentro de ella.

Su reflexión teológica, hoy asumida por un importante grupo de teólogos, nucleados especialmente dentro de la Facultad de Teología, es actualmente conocida como Escuela Argentina de Teología y son representantes de ella Carlos María Galli, Víctor Fernández, Cecilia Inés Avenatti de Palumbo, Virginia Azcuy, Marcelo Gonzalez, José Caamaño, Juan Carlos Scannone, etc.

En cierto modo, dichos discípulos reflejan un hecho relevante del rol desempeñado por Gera: él, que meditó en torno a la inculturación de la fe, favoreció a la vez la inculturación del pensamiento teológico en Argentina. Debido a la labor de Gera y de quienes lo acompañaron y compartieron una similar mirada respecto a la labor pastoral se produjo un importante crecimiento de la reflexión teológica en Argentina.

Bibliografía Consultada

- Altamirano, Carlos, *Bajo el signo de las masas 1943-1973*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Anguita, Eduardo; Caparrós, Martín, *La voluntad, una historia de la militancia revolucionaria en la Argentina* tomo 2 (1969/1973), Buenos Aires, Definitiva, 2007.
- ANH, *Nueva Historia de la Nación Argentina, la Argentina del Siglo XX*, tomo X, Buenos Aires, planeta, 2003.
- Arce, Natalia Gisele, *Organizaciones religiosas y movimientos políticos: la renovación conciliar en Argentina*, en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César (editores), *Ciencias Sociales y Religión. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos/Asociación de Cientistas Sociales de Religión del MERCOSUR, 2007.
- Azcuy, Virginia; Galli, Carlos; Gonzalez, Marcelo, comp., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología UCA, 2006.
- Azcuy, Virginia; Caamaño, José Carlos; Galli, Carlos, comp, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, de la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología UCA, 2007.
- Berryman, Phillip, *Teología de la liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1989.
- Casas, Amalia, *En Busca de las razones del otro, Conrado Eggers Lan y el diálogo católico marxista, 1958-1968*, 2009
- Cavarozzi, Marcelo, *Autoritarismo y democracia, 1955-1983*, Buenos Aires, centro editor América Latina, 1983
- Concha Malo, Miguel, *Los caminos de la Iglesia en América Latina* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol 43, número extraordinario, 1981.
- Cuccheti, Humberto Horacio, *Religión y política en el peronismo Histórico: Distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo religioso* en *Sociedad y Religión*, N° 24/25, 2002.
- De Biase, Martín, *Entre dos fuegos, vida y asesinato del padre Mugica*, Rafael Calzada, Ediciones de la Flor, 1998.
- De Riz, Liliana, *La política en suspenso, 1966-1976*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Di Stefano, Roberto; Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina, desde la conquista hasta fines del Siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.
- Di Tella, Torcuato, *Historia Social de la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, troquel, 1998.
- Donatello, Luis Miguel, *Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70* en *Nuevo mundo Mundos Nuevos, debate*, 2008s.

- Farrell, Gerardo T., *Iglesia y Pueblo en Argentina, Historia de 500 años de Evangelización*, Buenos Aires, Patria Grande, 1992.
- Fernandez, Víctor M, “Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de seguimos caminando” en *Revista teología*, Tomo XLI, N° 85, Año 2004.
- Galli, Carlos María, *Aproximación al pensar teológico de Lucio Gera en Presente y Futuro de la Teología Argentina*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.
- Galli, Carlos María, “La Iglesia posconciliar y posjubilar: una nueva etapa de la peregrinación evangelizadora” en R. Ferrara – C. Galli, *Navegar Mar adentro. Comentario a la carta Novo Millennio ineunte*, Paulinas, Buenos Aires, 2001.
- Galli, Carlos María, “La peregrinación Imagen Plástica del pueblo de Dios peregrino” en *Teología y Vida*, Vol. XLIV, 2003.
- Galli, Carlos María, Dotro, Graciela y Marcelo Mitchell, *Seguimos caminando, la peregrinación juvenil a Luján*. Editorial Guadalupe, Facultad de Teología de la UCA y Ágape Libros, Buenos Aires, 2004
- Galli, Carlos María, “La facultad de teología ayer y hoy”, en *Revista Teología*, XLIII, n° 89, abril, 2006.
- García de Cortazar, Fernando; Lorenzo Espinosa, José María, *Historia del mundo Actual (1945-1995), memorias de medio siglo*, Madrid, Alianza, 1996.
- Gera, “Comentarios parciales a *Ecclesiam Suam*” en Gera, Geltman, Giaquinta, *Ecclesiam Suam*, Guadalupe, Buenos Aires, 1964.
- Gera, “El Misterio de la Iglesia” en Ferrara, Gera y Otros, *Lumen Gentium. Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1966
- Gera, “La Iglesia y el mundo” en Gera, Silly y otros, *La Iglesia y el país*, Búsqueda, Buenos Aires, 1967
- Gera, Lucio, “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en Gera, L, Buntig, A, Catena, O, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974
- Gera, Lucio, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum, 1974
- Gera, Lucio, La teología de los Procesos Históricos en *Revista de Teología* Tomo XLII N° 87, 2005.
- Gera, Lucio, Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia en *Sedoi* N° 66.
- Gera, Lucio, La civilización del Amor en *Sedoi* N° 84.
- Ghio, José María, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Gillespie, Richard, *Soldados de Perón. Historia crítica sobre los montoneros*, Buenos aires, Sudamericana, 2008.
- Giussani, Pablo, *Montoneros, la soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1984
- Hobsbawm, Eric, *Historia del Siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 2003.
- James, Daniel, dir, *Nueva Historia Argentina, violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

- Kovacic, Fabián, *Así en la tierra, una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires, Lohule Lumen, 2007
- Lanusse, Lucas, *Cristo revolucionario, la Iglesia militante*, Buenos Aires, Vergara, 2007
- Largo Carballo, A, Gómez Villegas, *Un viaje de ida y vuelta, la edición española e iberoamericana (1936-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Lida, Miranda, Las masas católicas en los años de la dictadura, 1976-1982 en *Entrepasados*, número 34, 2008.
- Lowy, Michael, *La teología de la Liberación: Leonardo Boff y Frei Betto en Rebelión*, 2007.
- Maccarone, Juan C, La teología en Argentina, segunda mitad del siglo XX ¿tradición o ruptura?, en *Teología*, 1992.
- Maldonado, Luis, *Religiosidad Popular, nostalgia de lo mágico*, Madrid, ediciones cristiandad, 1975.
- Mangione, Mónica, *El movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo*, Buenos Aires, e-books, 2001
- Martín, José Pablo, *Movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo, un debate argentino*, Buenos Aires, Guadalupe_castañeda, 1992
- Mayol, Alejandro; Habegger, Norberto; Armada, Arturo, *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna, 1970. Novaro, Marcos, Palermo, Vicente, *La Dictadura Militar*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Mignone, E., *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires, 1986
- Obregón, Martín, *Entre la cruz y la espada, la Iglesia Católica durante los primeros años del Proceso*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Ollier, Matilde, *La creencia y la pasión, privado público y político en la izquierda revolucionaria 1966-1976*, Buenos Aires, Ariel, 1998.
- Plotkin, Mariano, Perón: del exilio al poder, Buenos Aires, Cántaro, 1993.
- Politi, Sebastián, *La Teología del pueblo. Génesis y perspectivas*, Buenos Aires, Nuevas voces, 1990.
- Pontoriero, Gustavo, *Sacerdotes para el Tercer Mundo: el fermento en la masa (1967-1976)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1991
- Ponza, Pablo, El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*, 2008.
- Potash, Robert, *El ejército y la política en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.
- Rojas, Guillermo, *Años de Terror y Pólvora, el proyecto cubano en la Argentina, 1959-1970*, Buenos Aires, Santiago Apostol, 2001
- Romero, Luis Alberto, *Breve Historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 1999.
- Saranyana, José Ignacio, *Teología en América Latina*, Madrid, Iberoamericana, 1999.
- Sarlo, Beatriz, *La batalla de las Ideas*, Buenos Aires, Ariel, 2001.
- Scannone, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1987.

- Scannone, Juan Carlos, *Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo en la Argentina*.
- Sigal, Silvia, Verón, Eliseo, *Perón o muerte, Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Eudeba, 2003
- Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Punto Sur, 1991.
- Torre, Juan Carlos, *La Vieja guardia sindical y Perón. Sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
- Touris, Claudia, *Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina*. Jornadas sobre Historia, Género y política en los '70. Instituto interdisciplinario de estudios de Genero-Museo Roca, 2006.
- Touris, Claudia, “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)”. En: Moreyra, Beatriz I. y Mallo, Silvia C. (editoras). *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 2008.
- Verbitsky, Horacio, *Doble Juego, La Argentina Católica y Militar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2006
- Zanca, José A, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica-Universidad de San Andrés, 2006.
- Comp, *Juntos en su memoria, 50 años de sacerdocio con Lucio Gera 1947-1997*, Victoria: Abadía Santa Escolástica, 1997.

Documentos de la Iglesia

- *Rerum Novarum*.
- *Quadragesimo Anno*.
- *Divini Redemptoris*.
- *Populorum Progressio*.
- *Ad Gentes*
- *Apostolicam Actuositatem*
- *Nostra aetate*
- *Dignitatis humanae*
- *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Documentos Finales de Medellín, Buenos Aires, 1968.
- *Declaración de la comisión permanente sobre ciertas publicaciones de algunos sacerdotes*, 1966
- *Declaración pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: La Iglesia en el período posconciliar*, 1966.
- *Declaración pastoral del Episcopado Argentino*, 1967
- *Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*, 1969
- *Exhortación pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre reuniones de sacerdotes solamente*, 1969.

- *Declaración de la Comisión Ejecutiva del Episcopado Argentino sobre la difícil situación interna que vive nuestra patria, 10 de junio de 1970.*
- *Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 12 de agosto 1970.*
- *Carta de la Comisión Permanente al Presidente Levingstone, 17 de diciembre 1970.*
- *Comunicado de prensa de la presidencia de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la exhortación del Santo Padre a los obispos de todo el mundo, 5 de enero 1971*
- *Declaración de la Comisión Permanente del Episcopado Argentino, 6 de agosto 1971.*
- *Declaración de la Conferencia Episcopal, 16 de marzo 1972.*
- *Declaración de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, 29 de marzo 1972.*
- *Declaración de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre crímenes, 11 abril 1972*
- *Declaración del Episcopado Argentino, 21 de octubre 1972.*
- *Mensaje de la Conferencia Episcopal al Pueblo, 11 de mayo de 1973.*
- *Carta de la Conferencia Episcopal Argentina a la Junta Militar, 17 de julio de 1976.*
- *Carta presentada por la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Argentina a la Junta militar, 15 de septiembre de 1976*

Índice General

Introducción.....	2
Capítulo I. El inmigrante y el Barrio.....	13
Capítulo II. Un aire fresco: El Concilio Vaticano II.....	21
Capítulo III. Ecos del Concilio en América Latina y en Argentina.....	32
Capítulo IV. Diferencias y Reflexión.....	47
Capítulo V. Cambio de Aires y Golpes.....	66
Capítulo VI. Pastoral Popular.....	77
Capítulo VII. Después de Puebla.....	85
Conclusión.....	88
Bibliografía consultada.....	90