



## **FACULTAD DE TEOLOGÍA**

**DEPARTAMENTO DE DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL**

### **“DOS PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO”**

PRESENTADA POR:

**P. MARIO MIGUEL GUTIÉRREZ CUBAS, SJ.**

DIRIGIDA POR:

**DR. PEDRO FERNÁNDEZ CASTELAO**

**MADRID, JUNIO 2018**

# DOS PERSPECTIVAS DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO.

## PRIMERA PARTE: TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

BIOGRAFÍA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ Y CONTEXTO HISTÓRICO DE PERÚ -----	7
<b>CAPÍTULO I: EL EMERGER DE UN CRISTIANISMO PRÁCTICO Y LIBERADOR -----</b>	<b>9</b>
1. El carácter dinámico de la teología -----	9
2. La teología como reflexión sobre el actuar cristiano -----	11
3. Del desarrollo a la liberación -----	16
<b>CAPÍTULO II: ENTRE LO SAGRADO Y LO PROFANO -----</b>	<b>21</b>
1. Salvación como liberación -----	21
2. Diferentes modos de comprender lo sagrado y lo profano-----	23
3. Crisis del esquema de distinción de los dos planos -----	25
<b>CAPÍTULO III: LA IGLESIA FRENTE A UN CONTINENTE EN REVOLUCIÓN -----</b>	<b>31</b>
1. Realidad latinoamericana que se impone: ¿Por qué en revolución? -----	31
2. ¿Cuál es la actitud de la Iglesia latinoamericana frente a esta situación? -----	32
3. ¿Cuál debe ser la actitud de la Iglesia latinoamericana frente esta situación? --	34
4. ¿Qué dificultades debe afrontar la Iglesia al asumir un mayor compromiso? ---	36
<b>CAPÍTULO IV: LA SALVACIÓN COMO REALIDAD HISTÓRICA DE AMOR AL PRÓJIMO -----</b>	<b>41</b>
1. ¿Cómo ha abordado hasta ahora la teología el tema de la salvación? -----	41
2. ¿Frente al tema de la salvación, cómo comprender el tema de la historia? ----	43
3. ¿Qué significa salvación como realidad histórica de amor al prójimo? -----	48
<b>CAPÍTULO V: LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA FE -----</b>	<b>55</b>
1. La nueva teología política -----	55
2. Jesús y la política de su tiempo -----	57
3. La fe y la utopía -----	59
<b>CAPÍTULO VI: LA IGLESIA ANTE EL MUNDO Y ANTE LOS POBRES -----</b>	<b>61</b>
1. La Iglesia ante el mundo, ¿qué podemos decir -----	61
2. La Iglesia ante los pobres -----	66

## SEGUNDA PARTE: TEOLOGÍA DEL PUEBLO

BIOGRAFÍA DE LUCIO GERA Y CONTEXTO HISTÓRICO DE ARGENTINA-----	75
<b>CAPÍTULO VII: POLÍTICA, CULTURA Y DEPENDENCIA A LA LUZ DE LA TEOLOGÍA -----</b>	<b>79</b>
1. La aparición de lo político en la teología -----	79
a) Hacia una teología de la praxis secular -----	79
b) Hacia una toma de conciencia de la situación en América Latina -----	82

2. La cultura como clave para un análisis teológico -----	86
a) ¿Qué entiende Gera por cultura, pueblo e historia? -----	86
b) La teología, como teología de la historia -----	89
c) La teología frente a la situación de dependencia latinoamericana ----	92

**CAPÍTULO VIII: HACIA UNA PASTORAL ECLESIAL PARA AMÉRICA LATINA EN EL GERA ANTERIOR A EVANGELII NUNTIANDI ----- 101**

1. ¿Qué debe hacer la Iglesia ante la crisis? -----	101
2. Medellín decide por una pastoral de liberación -----	103
3. ¿Por qué Medellín se decidió por una pastoral de la liberación? -----	104
4. ¿Se puede ser cristiano y luchar por la liberación? -----	106
5. ¿Cuáles son los fundamentos teológicos para una pastoral eclesial desde el contexto de América Latina? -----	108
a) Dos dimensiones por unir: lo secular y lo sagrado -----	108
b) El límite de los vocablos -----	109
c) Núcleos temáticos -----	110
d) Categorías ofrecidas por <i>Gaudium et Spes</i> -----	112
e) Opción pastoral -----	113

**CAPÍTULO IX: HACIA UNA PASTORAL EN CLAVE DE RELIGIOSIDAD POPULAR DESPUÉS DE EVANGELII NUNTIANDI ----- 115**

1. Religiosidad popular en clave de una pastoral latinoamericana -----	115
a) Destinatario -----	116
b) ¿Qué se entiende por popular? -----	117
2. ¿Cómo se define la misión pastoral de la Iglesia frente a los pueblos? -----	119

**TERCERA PARTE: BALANCE VALORATIVO**

<b>CAPÍTULO X: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS -----</b>	<b>125</b>
CONVERGENCIAS -----	125
1. Los pobres -----	125
2. Método teológico -----	127
3. Los laicos -----	128
4. Reflexión sobre fe y liberación -----	129
5. Impasse pastoral -----	130
DIVERGENCIAS -----	133
1. Punto de partida -----	134
2. Análisis socio-estructural y análisis histórico-cultural -----	135
3. Dependencia-alienación, liberación -----	138
4. Evangelización -----	141

5. Justicia social -----	146
6. Pueblo de Dios -----	149
CONCLUSIÓN GENERAL -----	153



## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo titulado, *Dos perspectivas de la teología latinoamericana: Teología de la liberación y Teología del pueblo*, intento comparar la obra clave de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, con el pensamiento del teólogo argentino, Lucio Gera, expresado a través de cuatro artículos. Este último no escribió obras grandes y sistematizadas, como sí lo hizo Gustavo Gutiérrez. Sin embargo, el pensamiento de Lucio Gera ha influido mucho en la perspectiva del papa Francisco, razón por la que el pensamiento de este teólogo desconocido por los mismos latinoamericanos, ahora sale del anonimato y ha despertado el interés en ser investigado. Lucio Gera murió el 7 de agosto de 2012, y Gustavo Gutiérrez aún vive. Ambos se conocieron y fueron peritos en la II Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968) y, así también, en la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1979). Sus aportes fueron claves en ambas conferencias.

La intención que está detrás de mi interés en comparar a ambos teólogos es precisamente, descubrir cuál es la originalidad de cada uno y porqué la perspectiva de Gera es más aceptada en los tiempos actuales que la perspectiva de Gustavo Gutiérrez. Ante el agotamiento de la teología de la liberación que he escuchado en repetidas ocasiones, puesto que los tiempos han cambiado y la teología de la liberación carga con un impasse pastoral, que más adelante estudiaremos, no ha dejado de entusiasmarme el hecho de saber que hay una corriente teológica latinoamericana, que contrario al agotamiento, más bien se revitaliza y que tiene personalidad propia respecto a la teología de la liberación. Esto ha despertado el interés en mí para investigar la novedad de esta nueva corriente, pero descubro que se remonta a los años 70 al igual que la teología de la liberación.

Esto me ha movido más bien a hacer una comparación entre ambos teólogos, precisamente en los orígenes de sus pensamientos, ubicados en el período entre Medellín y Puebla, que es cuando aparece la obra clave y más conocida de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (1971), que marcará la perspectiva del teólogo peruano. Y también en esos años Lucio Gera, expresa su perspectiva a través de una

serie de artículos, que también pondrán los fundamentos de esa nueva teología conocida hoy como *teología del pueblo*.

Escojo ese tiempo porque allí se remontan los impulsos más importantes de ambas reflexiones, y por ser este un período de gran creatividad teológica en Latinoamérica, inspirado en los documentos de Medellín, tal como lo señala el teólogo y filósofo argentino Juan Carlos Scannone. Además, por ser un período de fuertes conflictos sociales y políticos en toda Latinoamérica, tiempos de dictaduras militares y de grandes divisiones sociales y de conflictos armados. Asimismo, la confrontación entre el capitalismo y el comunismo, que llevó a una gran injerencia de Estados Unidos en la política latinoamericana ante la influencia de la URSS en nuestro continente. Un período de gran turbulencia también para la Iglesia, que tendrá que definir su misión en medio de una época en crisis.

Y es precisamente en estos tiempos turbulentos en que ambos teólogos buscarán iluminar, reflexionando sobre la realidad, y a partir de la práctica pastoral que llevan adelante muchos cristianos en compromiso con la revolución, intentando unir los ánimos cristianos. Ambos teólogos concluyen que la misión de la Iglesia se define en una *pastoral de la liberación*. No obstante, a los pocos años Gera se separa de esta conclusión y empezará a hablar de una *pastoral popular*, muy probablemente porque la primera se ve sumergida en un impasse, que llevaría a los agentes de pastoral al uso de la violencia y exponerlos a la muerte. Esto alejará a Gera de esa primera reflexión teológica-pastoral, y hace un nuevo planteamiento, lo que mueve a preguntarnos dónde encontró los fundamentos para dar ese salto. Espero al menos que sean captados a través de esta metodología comparativa.

La idea fundamental que quiero reflejar en este trabajo es la siguiente: *el planteamiento de Gustavo Gutiérrez y de Lucio Gera, tendrá cada uno su propia personalidad y aporte, y será clave para ir forjando un modo de ser propio de la Iglesia de América Latina, al ser introducido el pensamiento de ambos en los documentos surgidos de las conferencias episcopales del continente, expresándose en dos líneas claras: la opción por los pobres y la religiosidad popular*. Ambas líneas perduran hasta la

V Conferencia de Aparecida (2007) y que ahora el papa Francisco ha buscado universalizar como metodología de evangelización a través de la Exhortación *Evangelii Gaudium*.

Para desarrollar esta idea divido mi trabajo en tres partes. La primera lleva por título: *Teología de la liberación*, en la cual desarrollo seis capítulos para presentar la obra del autor peruano. La segunda parte se titula: *Teología del pueblo*, en la cual desarrollo tres capítulos, en los que recojo las ideas fundamentales del teólogo argentino sustraído de cuatro artículos escritos entre los años 1971 a 1975. Y la tercera y última parte, lleva por nombre: *Balance valorativo*. Aquí desarrollo un único capítulo, en el que trato las convergencias y divergencias entre ambos autores.

Se trata de un humilde trabajo de investigación a través del cual el lector pueda tener al menos un primer acercamiento al tema, y que logre despertar el interés para profundizar en esta exploración.



**PRIMERA PARTE**

---

Teología de la liberación

En esta primera parte de mi trabajo, haré la presentación de la obra *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, en un intento de recoger las ideas más fundamentales de su pensamiento, que ha sido causa de inspiración y de críticas a nivel del quehacer teológico en las últimas décadas. Su obra la divide en cuatro bloques: Teología y liberación; Planteamiento del problema; La opción de la Iglesia Latinoamericana; y, por último, Perspectivas. A lo largo de estos cuatro bloques Gustavo Gutiérrez desarrolla trece capítulos, repartidos entre ellos. No obstante, en el presente trabajo, seguiré mi propia estructura de seis capítulos, haciendo un esfuerzo de resumir y agrupar de acuerdo a la familiaridad de las ideas, con un interés investigativo.

Para un primer acercamiento, se hace necesario captar la tesis fundamental que atraviesa toda la obra, asimismo, el esquema que sigue. He tenido el atrevimiento de formularla, no sin el riesgo de dejar muchos elementos fuera, incluso de ser injusto con el autor, pero servirá de guía para acercarnos en la medida de lo posible al pensamiento de Gustavo Gutiérrez. Esta tesis se puede formular de la siguiente manera: *ser cristiano en nuestro tiempo significa tomar un compromiso directo a favor de la praxis liberadora de los pueblos oprimidos, puesto que la salvación se define en las líneas actuales de la historia como liberación política, con miras a un horizonte escatológico prometido por Dios.*

Esta es la idea fundamental que percibo que atraviesa toda la obra de Gustavo Gutiérrez, y que busca de modo progresivo ir tejiendo y aclarando. A continuación, a manera de preámbulo, presentaré de forma breve la biografía del autor y el contexto histórico de Perú en el que se desenvuelve. Aunque Gutiérrez es un teólogo bastante conocido, pero en coherencia con la estructura del trabajo, puesto que más adelante presentaré de igual modo al teólogo argentino Lucio Gera, menos conocido en el mundo de la teología, he optado por este esquema.

## Biografía de Gustavo Gutiérrez<sup>1</sup> y contexto histórico de Perú<sup>2</sup>

Gustavo Gutiérrez Merino, nace en Lima, Perú, en 1928. Descendiente por parte materna, de la etnia kechua. En su niñez y adolescencia sufre las consecuencias de la *osteomielites*, una enfermedad que afecta la médula de los huesos, que le obligó a pasar mucho tiempo en cama, y, de los doce a los dieciocho años de edad, a permanecer en silla de ruedas. En esta época temprana de su vida, gobernaron en el Perú José Bustamante y Rivero, quienes llevaron al país a una crisis económica con una tasa de inflación de 30.8%, lo que hacía común las revueltas sociales y la ingobernabilidad.

En 1947, sintiéndose restablecido, Gustavo Gutiérrez, a la edad de diecinueve años inició estudios de medicina y letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, hasta 1950. Justo para ese período como estudiante de medicina, comenzaba en Perú un primer período de dictadura militar (1948), perpetrado por el general Manuel A. Odría, permaneciendo en el poder hasta 1956. En esos años de universidad, Gutiérrez, participaba de manera activa en la Acción Católica, donde experimentó su vocación a la teología y la vida sacerdotal. Ingresó al seminario en 1951 y es enviado a Europa para sus estudios de Filosofía en Lovaina (1951-1954) y de Teología en Lyon (1955-1959) y en la Gregoriana de Roma (1960). Se ordenó sacerdote en 1959.

Concluidos sus estudios de Doctorado en Teología regresa al Perú, aún se respiraba un ambiente de inestabilidad política. Manuel Prado que había ganado las elecciones en 1956 es destituido en 1962 por un nuevo golpe de Estado. Ese mismo año se celebran elecciones ganándolas Fernando Belaúnde, en medio de una crisis social. En 1961 se había conformado el MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria), que alentados por la revolución cubana se convierte en guerrilla armada, siendo asesinados sus líderes por el ejército entre 1965-1966, y, otros, hechos prisioneros. Sin embargo, se

---

<sup>1</sup> Cf. J. BOSCH NAVARRO, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004), 479- 486. Cf. "Gustavo Gutiérrez (teólogo)", Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018. <https://es.wikipedia.org>.

<sup>2</sup> Cf. GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, s.v. "Perú". NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE, s.v. "Perú". THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITÁNICA, s.v. "Peru". Cf. A. TOURAINE, *América Latina Política y Sociedad* (Madrid: Espasa-Calpe, 1989), 348-350. Cf. "Historia del Perú entre 1956 y 1968", Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018. <https://es.wikipedia.org>. Cf. *Ibíd.*, "Historia del Perú desde 1980". Cf. *Ibíd.* "Sendero Luminoso".

siguen gestando más movimientos revolucionarios, como “Sendero Luminoso”, que en la década de los 80 se vuelve un grupo terrorista. Esta situación se le escapa de las manos a Belaúnde, porque no recibe mucho apoyo del congreso, además, la economía presenta un 19% de inflación, lo que llevó a un golpe de Estado, dirigido por el general Juan Velasco Alvarado en 1968.

En este período de inestabilidad Gustavo Gutiérrez impartía clases en la Universidad Católica de Lima y se encargaba de una parroquia en el popular barrio de Rimac, colaborando con estudiantes comprometidos políticamente. Es elegido consiliario nacional de la Unión de Estudios Católicos (UNEC), y en 1968, como consultor teológico del episcopado latinoamericano, participa activamente en la Asamblea de Medellín. En ese contexto escribe *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971), con enorme repercusión mundial. La escribe a la edad de 43 años en medio de una dictadura militar muy represiva y sangrienta que duró doce años, hasta 1980. La economía se estanca y los niveles de pobreza se vuelven de miseria, será una década tan difícil que los peruanos la conocen como la década de la vergüenza. El pensamiento de Gutiérrez va estar espoleado por estas realidades, buscando iluminarlas desde su experiencia de fe y sus herramientas teológicas.

Entre las obras del autor peruano se pueden mencionar las siguientes: *La pastoral de la Iglesia en América Latina. Análisis teológico* (Montevideo 1968); *Hacia una teología de la liberación* (Montevideo 1969); *Pobreza evangélica: solidaridad y protesta* (Lima 1970); *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima 1971. Salamanca 1972); *Teología desde el reverso de la historia* (Lima 1977); *El Dios de la vida* (Lima 1982); *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979. Salamanca 1982); *En busca de los pobres de Jesucristo* (Lima 1983. Salamanca 1993); *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca 1984); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (Lima 1986. Salamanca 1988); *Compartir la palabra a lo largo del año litúrgico* (Salamanca 1995).

Su obra más conocida será *Teología de la liberación, perspectivas*.

## Capítulo I: el emerger de un cristianismo práctico y liberador

---

En este primer capítulo, del presente trabajo, intentaré resumir los puntos fundamentales que Gustavo Gutiérrez desarrolla en los dos primeros capítulos de su obra *Teología de la Liberación*. Hay tres ideas fundamentales que se pueden percibir en esos capítulos, por un lado, el carácter dinámico de la teología, por otro, la teología como reflexión sobre el actuar humano, que el teólogo peruano traduce como praxis. Y, por último, el auténtico desarrollo de los pueblos es su liberación.

### 4. El carácter dinámico de la teología

Gustavo Gutiérrez reflexiona al inicio de su obra, acerca del carácter dinámico de la teología, constatando que éste elemento ha sido muy notable con el devenir de la historia hasta nuestros días. Por ende, según el teólogo sudamericano, no es extraño que los tiempos actuales estén caracterizados por una importante renovación teológica. En ese mismo sentido, hace eco de la opinión de Yves Congar, quien consideraba que desde 1939 en adelante se dieron muchas variaciones en la teología, incluso en el mismo concepto de trabajo teológico<sup>3</sup>.

No obstante, este proceso de renovación, anterior al Concilio Vaticano II, no estuvo exento de críticas, y cabe señalar aquí el reproche que se hizo al padre H. Bouillard, y que lo menciona Congar, de caer en relativismo histórico y filosófico, por su famosa expresión: *Una teología que dejase de ser actual sería una teología falsa*<sup>4</sup>. Gutiérrez, apoyado en todos estos elementos que da el teólogo francés, advierte que ese cambio continúa aún hoy en los tiempos pos conciliares (Cf. TL 21-22).

---

<sup>3</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, 8ª ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 21-22. A partir de este momento voy a citar la obra del autor entre paréntesis con las siglas TL seguido del número de página.

<sup>4</sup> Cf. Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970), 15-17.

Por tanto, el carácter dinámico que Gustavo Gutiérrez percibe en la teología, lo trasluce a través de las mismas tareas clásicas que definieron este quehacer, las cuales resume en dos funciones: *la teología como sabiduría*, y, *la teología como saber racional*.

La teología como *sabiduría*, corresponde según el teólogo sudamericano, a la teología de los primeros siglos de la Iglesia, que estuvo muy ligada a la vida espiritual, surgida fundamentalmente de la meditación de las Escrituras. Fue una sabiduría cultivada en los monasterios, orientada al progreso espiritual, lo que hasta cierto punto la distanciaba del quehacer mundano. Sin embargo, esto no limitó el deseo de esta teología de dialogar con la sabiduría de la época, precisamente con la filosofía, lo cual es notable por las categorías platónicas que aparecen en sus escritos. Gutiérrez hace referencia en ese sentido, a las reflexiones de los Padres griegos, que llevaron a la teología más allá de una simple meditación espiritual personal, y la sitúan en un contexto más amplio a través de una teología del cosmos y de la historia (Cf. TL 23-24).

La segunda función, según Gutiérrez, que caracteriza a la teología: es la teología como *saber racional*. Esta función está muy en conexión con ese carácter dinámico que antes ha señalado apoyándose en Congar, y que ahora le interesa apuntar el comienzo de este proceso y qué falencias trajo. El teólogo sudamericano afirma al respecto, que a partir del siglo XII se empieza a fraguar la teología como ciencia, precisamente con Abelardo y culmina con Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. Con Santo Tomás la teología aún mantiene ese sano equilibrio entre ciencia y sabiduría, que fue muy propia de la teología de los primeros siglos, pero esa unidad no sobrevive en la Escolástica del siglo XIV, y que llevará a una verdadera abstracción de la teología en su intento de dialogar con la filosofía de corte aristotélico (Cf. TL 24-25).

En esa misma dirección, se puede afirmar, que la separación entre teología y sabiduría, posterior a la gran escolástica, es una idea que Gutiérrez comparte con H. U. von Balthasar; reflexión que el teólogo suizo desarrolló en su artículo *Teología y santidad*, valorando la integridad de estos dos elementos presentes en la teología de los

Padres de la Iglesia y que urge recuperar<sup>5</sup>. Congar, por esa misma vía, ya había hablado también acerca de esa tendencia en la teología de los años 40, haciendo referencia a Chenu, quien opinaba que el papel de la experiencia espiritual da una orientación profunda a la teología. Por otro lado, Congar resalta el valor que se da en estos años a la teología de los primeros siglos, notable por la traducción de obras antiguas como las de Orígenes<sup>6</sup>. Estos elementos son captados por Gutiérrez en su obra.

Y prosiguiendo con este resumen, me atrevo a decir que no es difícil percibir, que el segmento histórico de la teología que comienza en el siglo XIV y que va más allá de Trento, ha sido objeto de crítica por un gran número de teólogos del siglo XX, y Gutiérrez se suma a esta lista. Al respecto el teólogo peruano opina, que la teología como saber racional ganó mucho en sistematización, pero perdió a costa de esto su carácter dinámico. Lo cual la separó hasta cierto punto de la realidad y la vivencia concreta del cristiano. Asimismo, que, al convertirse la teología en instrumento auxiliar del Magisterio desde la época de Trento, se tornó más vigilante y autoritaria, en detrimento de su espíritu de búsqueda y novedad. Por tanto, para recuperar ese dinamismo hay que recobrar la unidad entre el saber racional y sabiduría, y de ese modo disponer mejor a la teología para el diálogo con la ciencia (Cf. TL 26).

Hay que hacer notar que Gutiérrez en este punto, valora el diálogo entre fe y razón a la que la teología es ahora invitada, no sólo a dialogar con la filosofía, sino también con otras ciencias, como las sociales, psicológicas y biológicas, a las cuales no debe cerrarse, más por el contrario apoyarse en ellas. En ese mismo sentido, Gutiérrez reconoce los aportes que han ofrecido las ciencias sociales a la reflexión teológica desde una perspectiva latinoamericana, captando elementos nuevos de la realidad social (Cf. TL 25).

## **5. La teología como reflexión sobre el actuar cristiano**

---

<sup>5</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Teología y Santidad", en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro* (Madrid: Guadarrama, 1964), 235-268.

<sup>6</sup> Cf. Y. CONGAR, O. c., 17.

Hasta este momento, el autor peruano ha hablado de dos funciones, a mí modo de ver, que han definido el carácter dinámico de la teología: como sabiduría y como saber racional. Pero ahora introduce una tercera función, que él llama “*reflexión crítica sobre la praxis*”. Por esta razón, he titulado este segundo apartado: teología como reflexión sobre el actuar cristiano, porque Gustavo Gutiérrez percibe que la teología actual se define en cuanto el cristiano de hoy es agente de acción y de cambios sociales (Cf. TL 26).

Sin embargo, no es tan fácil captar la amplitud del término *praxis*. Christian Duquoc, señala al respecto una crítica que hace Clodovis Boff en torno al uso que hacen los teólogos de la liberación sobre este término, a tal grado que lo emplean, como sustitutivo de la realidad. C. Boff quiere resaltar una cierta tendencia al marxismo, con lo cual Duquoc no está de acuerdo, puesto que, para este último, la *praxis* es una categoría más teológica y da originalidad a la teología de la liberación, que la diferencia de la teología clásica<sup>7</sup>.

Sin detenernos mucho en lo problemático del término *praxis*, el cual probablemente se irá aclarando a medida vayamos profundizando en la reflexión de Gustavo Gutiérrez, por ahora desarrollaré dos incisos, que explican hasta cierto punto, por qué el teólogo peruano percibe a la teología como reflexión crítica sobre la praxis.

a) Hacia un cristianismo de la praxis

Gustavo Gutiérrez, aprecia algunos factores que han conducido a la vida cristiana, en el último milenio, hacia aspectos más existenciales y activos, es decir, hacia un cristianismo de la acción. Una novedad de los tiempos, que ahora se manifiesta con mayor claridad y que la teología, si tiene los ojos abiertos, podrá captar y reflexionar. Según el teólogo sudamericano, estos factores son los siguientes:

---

<sup>7</sup> Cf. C. DUQUOC, *Liberación y progresismo, Un diálogo teológico entre América Latina y Europa* (Santander: Sal Terrae, 1989), 45.

Un primer factor es el redescubrimiento de *la caridad*<sup>8</sup> como centro de la vida cristiana, principio que le ha dado a la fe una perspectiva más bíblica, como un acto de confianza, que saca al hombre de sí mismo hacia un compromiso más visible con Dios y con el prójimo. En ese sentido, una mayor claridad sobre la concreción del amor, como fundamento que sustenta y plenifica la fe y, asimismo, a la *praxis* cristiana en la historia. El cristiano se comprende ahora más comprometido con el prójimo (Cf. TL 27).

Un segundo factor, que señala el teólogo latinoamericano, es la evolución de la *espiritualidad* cristiana, que fraguó el paso de la vida monástica y contemplativa a una espiritualidad más compartida y hacia fuera, surgida a través de las órdenes mendicantes. “Alrededor del siglo XII se empieza a entrever la posibilidad de compartir la contemplación a través de la predicación y otras formas de vida apostólica...”. Y para Gutiérrez, este proceso alcanza su culmen en la espiritualidad Ignaciana, que planteó el difícil equilibrio de ser contemplativos en la acción (Cf. TL 27-28)<sup>9</sup>.

Como tercer factor, el teólogo dominico, resalta una mayor sensibilidad de nuestra época hacia los *aspectos antropológicos* de la revelación, en cuanto que “el mensaje evangélico al revelarnos a Dios, nos revela a nosotros mismos en nuestra situación ante el Señor y con los demás hombres”. Por esta razón, cita aquí la expresión de Karl Barth sobre el antropocentrismo cristiano: “el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre”. En esa misma perspectiva, para Gustavo Gutiérrez, eso significa una mayor revalorización de la presencia y el actuar del hombre en el mundo, particularmente en la relación con otros. No obstante, no se trata de un mero

---

<sup>8</sup> José Comblin habla de un cierto subdesarrollo teológico ante el tema de la caridad, la cual ha sido vista como un componente cristiano en el plano de las virtudes individuales, pero los movimientos sociales del último siglo, han llevado a la Iglesia a plantear un papel más social de la caridad, que se muestra en *Gaudium et Spes*, en *Populorum Progressio* o en la *Octagesimum Adveniens*, sin embargo, reclama Comblin, no expusieron el mecanismo de la relación entre la caridad y el desarrollo. Cf. J. COMBLIN, *Teología de la práctica de la revolución* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1979), 2: 58-61.

<sup>9</sup> Cabe señalar aquí un artículo de Lucio Gera, escrito en el año 1995, titulado “Caridad pastoral y unidad de vida”, que recoge en gran medida la preocupación de la exhortación *Pastores dabo vobis* de Juan Pablo II (1992), exhortación fruto del Sínodo sobre el sacerdocio, acerca del peligro de la excesiva actividad de los sacerdotes y la poca vida de oración. En este artículo Lucio Gera ofrece una reflexión iluminadora que puede ayudar a entender esa tendencia que roza con el activismo. Cf. L. GERA, “Caridad pastoral y unidad de vida”, en *Meditaciones sacerdotales*. 1ª ed., ed. V.R. AZCUY, J.C. CAAMAÑO, C. M. GALLI (Argentina: Ágape Libros, 2015), 93-109.

horizontalismo, sino de un nuevo descubrimiento de la unidad indisoluble del hombre y Dios (Cf. TL 28-29).

En un cuarto momento, Gustavo Gutiérrez habla de una nueva percepción de *la vida misma de la Iglesia, como un lugar teológico*<sup>10</sup>. En vista a este factor, menciona el compromiso de muchos cristianos en movimientos sociales de transformación en la primera mitad del siglo XX, que citando a M.D. Chenu, dirá que se vuelven en piedra de toque para los teólogos aún distraídos en discusiones escolásticas, sin prestar atención a los *signos de los tiempos*<sup>11</sup>. Serán los documentos del Concilio Vaticano II, señala el teólogo peruano, los que abrirán a una nueva presencia de la Iglesia en el mundo, más actuante y solidaria con los hombres. Y añade, que sólo desde Juan XXIII y luego con el Concilio comienza a hablarse de una teología de los *signos de los tiempos*<sup>12</sup>, que permite salir de un estrecho ámbito eclesial. Pero la cuestión no consiste en un puro análisis intelectual de la época, sino también una exigencia pastoral (Cf. TL 29-31).

Como quinto elemento, Gustavo Gutiérrez, señala el *factor filosófico*. Aquí subraya el aporte de M. Blondel, que va a plantear la filosofía como reflexión crítica de la acción, teniendo como punto de partida de toda reflexión al mismo actuar humano. En ese sentido la acción antecede al pensar. “M. Blondel, rompiendo con un espiritualismo vacío e infecundo, y queriendo darle al quehacer filosófico una mayor concreción y vitalidad, lo planteó como una reflexión crítica de la acción. Reflexión que intenta captar

---

<sup>10</sup> Cf. Y. CONGAR, O. c., 17.

<sup>11</sup> Hugo Assmann afirma lo siguiente sobre estas discusiones, pero ya no sólo preconciariales sino también post conciliares: “Una de las distensiones más empobrecedoras de muchas discusiones de los cristianos en la fase postconciliar es el estrechamiento de la visión por un debate casi exclusivamente intraeclesial. Eso aparece muy claramente en aquellos teólogos que se dan como muy abiertos y progresistas pero no logran jamás salir de una estrecha pelea interior a la Iglesia (al estilo de un Hans Küng) ... Hay cuestiones ‘gruesas’ fundamentales que son enteramente centrales en la ‘crisis’ de cristianos comprometidos, pero que siguen casi completamente ausentes, tanto en la conciencia ‘oficial’ de las Iglesias, como en la ‘teología progresista’ del mundo rico”. H. ASSMANN, “Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed., Instituto Fe y Secularidad (Salamanca: Sígueme, 1973): 335-336.

<sup>12</sup> Luis González-Carvajal, trata el tema “*signos de los tiempos*” afirmando que el sentido más auténtico es el sentido bíblico, que aparece en Mt 16,1-3, el cual se refiere precisamente a los signos benevolentes del Reino de Dios llevados a cabo por Jesús. El Vaticano II le dará un sentido más sociológico, que introduce incluso en esta categoría las realidades negativas como la crisis económica o el secularismo. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos, El Reino de Dios está entre nosotros* (Santander: Sal terrae, 1987), 23-29.

la lógica interna de una acción a través de la cual el hombre busca realizarse, trascendiéndose continuamente” (TL 31).

Prosiguiendo con este análisis, Gutiérrez señala como sexto factor la influencia del *pensamiento marxista*, centrado en la praxis, dirigido a la transformación del mundo. Su influencia en la cultura contemporánea hace casi inevitable que la teología se confronte con el marxismo. En ese sentido, el pensamiento teológico, apelando a sus propias fuentes, según el teólogo dominico, ahora se orienta hacia una reflexión que busca captar cuál es el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia, que puede ser el fruto de una fecunda confrontación con las tesis marxistas (Cf. TL 32)<sup>13</sup>.

Finalmente, como séptimo factor, el teólogo peruano, señala que el redescubrimiento de la dimensión escatológica en la teología ha posibilitado ver el papel central de *la praxis histórica*. La historia se presenta como una “abertura al futuro”, y, por tanto, construible políticamente, orientándola hacia el encuentro definitivo y pleno con Dios y con los demás. Al respecto, añade Gutiérrez, que nuestra fe en un Dios que nos ama no es ajena a la transformación del mundo, y por eso, no tiene sentido que la Iglesia esté muy preocupada por las discusiones doctrinales escolásticas, como ha sido hasta ahora, ante el hecho que han sido los que están fuera y los no creyentes los que han realizado la ortopraxis (Cf. TL 33).

A través de estos elementos, Gutiérrez ha recogido el historial de un dinamismo en el existencial cristiano, que ha llevado a los miembros de la Iglesia a un papel más activo, lo que desafía a la teología a una reflexión sobre este nuevo modo de ser en el mundo.

#### b) La teología como reflexión crítica

---

<sup>13</sup> Será precisamente este uno de los puntos álgidos que señalará la primera Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe a las teologías de la liberación: “La impaciencia y una voluntad de eficacia han conducido a ciertos cristianos, desconfiando de todo otro método, a refugiarse en lo que llaman el análisis marxista”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, en *Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*, 2ª ed. (Madrid: P.P.C., 1984), VII, 1.

Y para continuar, podemos decir que, llegados hasta este punto, cuando Gutiérrez ha señalado los factores que han movido al cristianismo a una dimensión más práctica y transformadora, en sintonía con ello, ahora el teólogo sudamericano pensará a la teología como *reflexión crítica*, es decir, como reflexión sobre la praxis transformadora. En ese sentido, la teología debe ser crítica con sus propios fundamentos para no quedar estática y, a la vez, no pecar de ingenua en un mundo que el cristiano percibe como necesitado de transformación. Asimismo, crítica con la sociedad para dinamizarla al cambio y desmontar el orden establecido, y crítica con la Iglesia, para despertar un mayor compromiso con la praxis histórica (Cf. TL 34-38). Esta definición de la teología coincide muy bien con esa visión dinámica que hasta ahora Gutiérrez ha querido presentar, y, a la vez, como reflexión sobre el actuar transformador humano. Esto sin duda será otro elemento que la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe señalará en la primera Instrucción que hace en 1984 a la teología de la liberación<sup>14</sup>.

## 6. Del desarrollo a la liberación

Hasta ahora he presentado dos ideas fundamentales de Gustavo Gutiérrez: el carácter dinámico de la teología, y la teología como reflexión sobre el actuar cristiano. Ahora, intentaré presentar la tercera idea, que es precisamente el traspaso que da el teólogo dominico del uso de la categoría desarrollo a la categoría liberación, en fin, será la categoría que definirá su teología.

---

<sup>14</sup> Cabe mencionar, ante esta conclusión de la teología como reflexión crítica, lo que la Instrucción de la Santa Sede afirma: “En la lógica del pensamiento marxista, el análisis no es separable de la praxis y de la concepción de la historia a la cual está unida esta praxis. El análisis es así un instrumento de crítica, y la crítica no es más que un combate revolucionario. Este combate es el de la clase del Proletariado investido de su misión histórica”. Desmenuzando todos los elementos de esta afirmación, se puede ver claramente que la Instrucción ve muy politizada esta conclusión de Gustavo Gutiérrez, de la teología como reflexión crítica. *Ibid.*, VIII, 2. Viene bien, por otro lado, contrastar con la opinión de Juan Luis Segundo, quien critica esa conclusión del Cardenal Ratzinger, puesto que para el teólogo uruguayo la lucha de clases es algo aplicable a la sociedad moderna y no es ni pensado como motor de la historia por el mismo marxismo, ya que el marxismo ubica la lucha de clases en esta época, y lo que sí señala es que una distribución de privilegios de manera desigual se ha dado en la historia, y a lo cual J.L. Segundo, afirma que tampoco es creación del marxismo ya los mismos Padres de la Iglesia hablaban de esas desigualdades. Los Padres consideraban que esas desigualdades no vienen de Dios ni son de orden natural, sino de la apropiación desmesuradas de unos, y lo que estaba destinado al bien común ha quedado en pocas manos. Pero en la Edad Media, más bien se buscó igualar en las diferencias, justificando que de Dios venían, y tal idea se ha metido en la misma Doctrina Social de la Iglesia actual, afirma el teólogo uruguayo, y por eso, no es raro que elementos de la más pura tradición cristiana sean puestos en sospecha de marxismo. J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación, Respuesta al Cardenal Ratzinger* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985), 139-140.

a) ¿Por qué no la categoría desarrollo?

Gustavo Gutiérrez al hablar sobre el *desarrollo*, recoge el mismo proceso de evolución que ha tenido esta categoría. Desde la definición que hace J. A. Shumpeter, del desarrollo como generación de riqueza, pasando luego por la definición del australiano Colin Clark, del desarrollo como bienestar, no tanto centrado en la riqueza, hasta el enfoque humanista que le da F. Perroux, que concibe el desarrollo como fruto de la actitud humana de tomar las riendas de su propio destino, optando por las condiciones más favorables a todos. Hacia este último enfoque Gutiérrez expresa su simpatía, que, si se le hacen algunas correcciones, añade, pudiera llamársele enfoque de la liberación (Cf 45-50). No obstante, el teólogo peruano, se muestra crítico con la categoría desarrollo.

Esta aversión se entiende en cuanto que Gutiérrez participa de esa toma de conciencia de los pueblos de América Latina, que el proyecto de desarrollo iniciado en la década del 50 ha fracasado por no atacar las raíces mismas de la pobreza. Peyorativamente se pasa a llamar *desarrollismo* lo que originalmente se pensó como desarrollo, puesto que según estudios de la época se trata de una modernización del capitalismo que deja excluidas en la miseria a grandes masas. Se toma conciencia de que las causas del subdesarrollo están en la dependencia económica de los países ricos, y de una élite nacional que sale favorecida. Por tanto, las causas son políticas, y el único camino para el desarrollo es la liberación de ese sistema de dependencia (Cf. TL 50-52)<sup>15</sup>.

En esa misma dirección, João Batista Libânio explica que una teoría político-económica, vino a dar una mayor consistencia a este movimiento liberador, y es precisamente la “teoría de la dependencia”. Percibe que el subdesarrollo no es una etapa previa al desarrollo, idea de la cual participó América Latina, abriendo sus puertas a las transnacionales, sino un proceso de estancamiento. El estudio realizado por dos sociólogos de la CEPAL descubre que sólo una élite es favorecida, y que ha únicamente ha modernizado el capitalismo. Por otro lado, que el capital que se invierte de países

---

<sup>15</sup> Aquí aparece ya el elemento político, que forma parte de la tesis fundamental de Gustavo Gutiérrez.

ricos, que era mucho en la época, se queda corto con la fuga. Esa toma de conciencia abre la consigna de la liberación en contra de un desarrollo dependiente<sup>16</sup>. Esto explica la desconfianza de Gutiérrez al uso de la categoría desarrollo, por eso se decide por la categoría liberación, que sería la contracara a esa idea falsa de desarrollo.

b) ¿Por qué sí a la categoría de liberación?

Tal vez resulte evidente una respuesta a esta pregunta teniendo en cuenta el punto anterior, pero Gutiérrez busca conectar ese deseo de liberación al mismo proceso del pensamiento surgido ya con el desarrollo de la ciencia en el siglo XV y XVI en Europa. Se abre una nueva conciencia de libertad del hombre frente a la naturaleza, que se traslada luego al plano existencial, el cual será asumido precisamente por la filosofía. Gutiérrez hace notar que el mismo pensamiento evoluciona por la autocrítica de sus fundamentos, desde Descartes, pasando por Kant, Hegel, Marx, Freud, Marcuse, a través de un constante proceso de crítica, el hombre va tomando cada vez más conciencia de su libertad. Y esa será precisamente la búsqueda digna del hombre contemporáneo (Cf TL 53-62).

No obstante, Gutiérrez considera que la cuestión no consiste en avalar a ciegas todas estas ideas que conciben al hombre como ser en libertad, claro está que hay en ellas también ambigüedades y elementos que criticar. Pero tampoco se trata de encerrarnos en la desconfianza, señala, puesto que nos revelan el sentimiento hondamente arraigado en el hombre contemporáneo de la aspiración a la liberación (Cf TL 61-62). Este comentario coincide con la observación crítica, de las ambigüedades de todo este proceso de la cultura de la libertad, que más tarde hará la segunda Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 1986<sup>17</sup>.

c) ¿Qué dice la Iglesia sobre la liberación?

---

<sup>16</sup> Cf. J. B. LIBÂNIO, *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio* (Santander: Sal Terrae, 1989), 56-57.

<sup>17</sup> Cf. "INSTRUCCIÓN SOBRE LA LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACIÓN, LA VERDAD NOS HACE LIBRES" en *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, (Madrid: P.P.C., 1986), I, 5-19.

Gustavo Gutiérrez, afirma que los documentos de la Iglesia no han asumido en su radicalidad la categoría liberación. *Gaudium et Spes*, que dedica una sección al desarrollo, sí señala la urgencia de suprimir las injusticias y superar la brecha que separa a los países ricos y pobres, pero las veces que habla de liberación es para señalar que no se trata de un esfuerzo únicamente humano, ni tampoco, la liberación se reduce a la cuestión meramente social y económica<sup>18</sup>. En cambio, *Populorum Progressio* sí relaciona la liberación con exigencias concretas de realidades sociales, pero, según Gutiérrez, sólo se dirige a los poderosos<sup>19</sup>, confiando en una respuesta positiva de estos, y no habla desde la realidad del oprimido, donde la liberación es un compromiso concreto. Será Medellín, que abordará la liberación desde la perspectiva del oprimido, añade el teólogo peruano<sup>20</sup> (Cf. TL 62-66).

Gutiérrez, señala, además, el aspecto teológico de la liberación, desde la perspectiva paulina, y que es fundamental en la fe de la Iglesia, Cristo que nos ha liberado del pecado. “Liberación del pecado, en tanto que éste representa un repliegue egoísta sobre sí mismo. Pecar es, en efecto, negarse a amar a los demás y, por consiguiente, al Señor mismo...Decir que es la causa última, no significa, de ningún modo, negar las razones estructurales y los condicionamientos objetivos a esas situaciones” (TL 66-67)<sup>21</sup>. Para Gutiérrez la liberación que nos da Cristo es la liberación del pecado y de estructuras

---

<sup>18</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, N° 10 y 20, En CONCILIO VATICANO II, CONSTITUCIONES. DECRETOS. DECLARACIONES. 3ª ed. Editado por la Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid: B.A.C., 1966).

<sup>19</sup> Cf. EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS: encíclica *Populorum Progressio*, ed. J. Churruca (Bilbao: Mensajero, 1968), N° 47 y 48. En el N° 48 la encíclica afirma que es un deber de los países desarrollados ayudar a los que están aún en vía de desarrollo.

<sup>20</sup> No obstante, en Medellín el término *liberación* está muy relacionado con el término *conversión*. Habla de una liberación que viene de Cristo y redundante en las estructuras sociales. Cf. Justicia N° 1-4, en II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, MEDELLÍN. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*. 2ª ed. (Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1968). De ahora en adelante citaré en pie de página este texto con el nombre de Documento de Medellín.

<sup>21</sup> Gutiérrez coincide con el sentido de liberación que señala la primera Instrucción de la Santa Sede como liberación del pecado. Sin embargo, el teólogo peruano insiste en que hay estructuras injustas que mantienen al hombre en esa situación de esclavitud. Se puede confrontar con la primera Instrucción, ya antes citada, en el Cap. IV. 2., que habla sobre la liberación del pecado, y también con el Capítulo XI. 2, en las orientaciones que da la Instrucción; donde advierte que la llamada de atención a la Teología de la liberación, de ninguna manera es aprobación a aquellos que mantienen en la miseria a los pueblos o a quienes deja indiferente esta miseria. La Santa Sede no niega la realidad de injusticia, pero sólo yendo a la raíz misma, que es el pecado, se puede erradicar toda estructura injusta. Cf. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., IV, 2; XI, 2, 28 y 48.

injustas, puesto que el pecado produce estructuras que prolongan las esclavitudes<sup>22</sup> (Cf TL 67).

### **Conclusión**

En conclusión, se puede notar por tanto el claro interés de Gustavo Gutiérrez en poner los fundamentos que expliquen, en cierta manera, ese nuevo modo de ser cristiano que se ha venido fraguando con los siglos, más comprometido con la praxis concreta, y que en los tiempos actuales y en el contexto latinoamericano, se define como praxis liberadora. Esto va muy en conexión con la tesis que atraviesa su obra, que define al cristiano como agente comprometido con la liberación, pero a la vez trae lo problemático del tema, cómo conjugar lo sagrado y lo profano.

---

<sup>22</sup> Leonardo Boff hace una crítica a la estrategia “paternalista” y “asistencialista” que ha promovido la Iglesia, que los ricos se solidaricen con los pobres, pero que no llega a la causa misma que produce pobres, de allí que hace falta una estrategia liberadora, que llegue a las estructuras mismas. Cf. L. BOFF, *Y la Iglesia se hizo pueblo, Eclesiogénesis: La Iglesia que nace de la fe del pueblo* (Santander: Sal Terrae, 1986), 21-22.

## Capítulo II: entre lo sagrado y lo profano

---

En este capítulo presentaré una tesis fundamental que considero que se revela en los capítulos que van del 3 al 5 en la obra de Gustavo Gutiérrez. Me atrevo a esbozarla de la siguiente manera: la actual situación histórica de liberación espolea a la teología a superar la frontera entre lo sagrado y lo profano, y una teología de la liberación posibilita esa unidad como exigencia de los tiempos. Para desarrollar este capítulo segundo, elaboraré los siguientes apartados: Salvación como liberación, diferentes modos de comprender lo sagrado y lo profano, y, por último, crisis del esquema de la distinción de los dos planos.

### 4. Salvación como liberación

Gutiérrez da un paso más en su reflexión, hasta ahora ha caracterizado al hombre contemporáneo como aquel que lleva arraigado un sentimiento profundo de liberación, un hombre de conciencia adulta que busca tomar las riendas de su propio destino. Ante esta determinación, Gustavo Gutiérrez habla de una *teología de la liberación*, como reflexión que sintonice a este hombre con la experiencia cristiana. Por esta razón, el teólogo dominico se hace la pregunta clave: “¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?” Es una cuestión que busca hasta cierto punto ver los diferentes niveles de significación del término liberación, pero se hace desde el corazón mismo de la fe, desde el tema de la salvación<sup>23</sup> (Cf. TL 73).

Gutiérrez es consciente de que a esta pregunta ya ha habido intentos de respuestas a nivel teológico, tal como lo ha hecho la teología de las realidades terrestres, la teología de la historia, la teología política de Metz, la teología del desarrollo y, asimismo, por la

---

<sup>23</sup> Podríamos conectar esta preocupación de Gutiérrez, con aquella opinión de Edward Schillebeeckx, que considera que todo esfuerzo de diálogo con el hombre implica pensar que “Cristo ha puesto los fundamentos de una nueva concepción de la vida: el diálogo del hombre con el mundo no adquiere su pleno significado más que en el seno del diálogo con Dios. La vida en el mundo que con tanta facilidad llamamos ‘profana’, se convierte así en su aspecto de la actitud religiosa integral. El reconocimiento de la realidad mundana forma parte realmente de la actitud religiosa total”. E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre* (Salamanca: Sígueme, 1969), 25.

discutida teología de la revolución. A resumidas cuentas se trata del asunto clásico de la relación entre reino de Dios y construcción del mundo, de la relación de Iglesia y sociedad, Iglesia y mundo. No obstante, añade el teólogo sudamericano, la cuestión aún no está nada clara, porque el planteamiento se ha hecho de modo muy general que no ha calado hondo, y, asimismo, aunque los documentos del Concilio Vaticano II son referenciales, no obstante, *Gaudium et Spes* trata la cuestión de manera muy general<sup>24</sup> (Cf. TL 73-74).

En esa misma perspectiva, Yves Congar opina, más bien por el contrario, que le faltó a la constitución *Gaudium et Spes* definir mejor la diferencia de la Iglesia con respecto al mundo, lo cual puede llevar el peligro del *horizontalismo*. “Cuando, por ejemplo, el Padre Cardonnel expresaba su desacuerdo con la forma en que la constitución conciliar *Gaudium et Spes* enfocaba, en el texto sometido a discusión y que ha quedado sustancialmente igual en su versión definitiva, la relación entre Iglesia y mundo, lo que a nuestro parecer le quedó por hacer, fue considerar el momento primero en que la Iglesia es *otra* cosa distinta del mundo (aunque haya sido enviada a él para hacerle triunfar en Dios)”<sup>25</sup>. Gutiérrez aboga por una mayor identificación con el mundo, en cambio Congar, por una mayor distinción entre Iglesia y mundo.

Si el concilio no ha profundizado en el tema Iglesia y mundo, Gutiérrez considera entonces, que es tarea de la teología actual abordar ese problema ante el carácter adulto que ha comenzado asumir la praxis del hombre contemporáneo, después de las dos grandes revoluciones: la francesa y la rusa; en las que las decisiones políticas han sido arrancadas de las manos de una élite. Esa misma conciencia de hombre moderno se ha despertado en Latinoamérica, añade el teólogo peruano, pues, “estamos ante una radical creciente de la praxis social”, un compromiso por la liberación del oprimido. Esta

---

<sup>24</sup> Gustavo Gutiérrez hace referencia a los números 39 y 40 de *Gaudium et Spes*. En lo personal creo que el documento guarda el sano equilibrio en la relación entre la ciudad eterna y la ciudad temporal, y en ningún momento minusvaloriza la actividad del hombre, pero tampoco absolutiza este mundo, este mundo pasará, sin embargo, ninguna obra buena se perderá. Gutiérrez aboga por una mayor identificación entre lo terrestre y lo eterno, y dice que el documento no lo hace en su radicalidad. Cf. *Gaudium et Spes*, O. c., N<sup>o</sup> 39 y 40.

<sup>25</sup> Y. CONGAR, O.c., 79.

situación obliga a una reflexión que replantee el ser cristiano a partir de este gran movimiento histórico de liberación, que colateralmente es conflictivo<sup>26</sup> (Cf. TL 75-79).

El proceso casi generalizado de liberación en los pueblos latinoamericanos es de tal envergadura, que Gutiérrez lo ve como una oportunidad para reflexionar teológicamente: “La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega –con otros- su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación activa en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas” (TL 79-80). En ese sentido, para Gutiérrez, hoy la cuestión de la *salvación*, vista desde la tarea histórica, deber ser comprendida como praxis liberadora, que plantea la pregunta sobre la significación misma del cristianismo. Esto, sin embargo, requiere una reflexión seria para que no termine en generalidades, añade el teólogo peruano (Cf. TL 81).

Plantear la salvación como praxis liberadora es ya un intento de Gustavo Gutiérrez de superar la separación entre lo sagrado y lo profano, además, incluir de ese modo a los cristianos comprometidos con la emancipación, como auténticos miembros de la Iglesia. En definitiva, esta identificación entre salvación como liberación se conecta con la tesis que atraviesa a toda la obra de Gutiérrez, que el cristiano actual se define por un compromiso concreto con la liberación.

## **5. Diferentes modos de comprender lo sagrado y lo profano**

Y para seguir avanzado en la reflexión de Gustavo Gutiérrez, hay que echar una mirada a los diferentes enfoques que él presenta sobre la problemática de la relación entre la fe y las realidades terrestres, la Iglesia y el mundo. Para el teólogo sudamericano estos enfoques están condicionados por un papel cada vez más activo del laico.

### **a) La mentalidad de la cristiandad**

---

<sup>26</sup> Joao Libânio da muchos elementos del contexto socio-político y económico que explica el surgimiento de la teología de la liberación. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 51-63.

Para el autor, en este primer enfoque las realidades terrenas carecen de autonomía propia, lo temporal no tiene una auténtica consistencia frente a la Iglesia, puesto que ella aparece como la legítima depositaria de la Salvación, y actúa como un poder frente al mundo que buscará traducirse, espontánea e inevitablemente en el campo político. La Iglesia busca salvaguardar sus propios intereses, y todo cristiano debe buscar esto mismo, trabajar por el bien directo e inmediato de la Iglesia (Cf. TL 84-85). En este mismo tema, Congar habló de otro elemento, refiriéndose al monopolio de la cultura, el cual se sostenía gracias a los apoyos sociológicos católicos, pero que con el Vaticano II se dibuja una Iglesia liberada de estos apoyos<sup>27</sup>.

#### b) La nueva cristiandad

En este enfoque, según el teólogo de la liberación, se hace ya una distinción entre la fe y la vida social, pero aún no se puede hablar de una separación de los dos planos. Este proceso inicia ya a partir del siglo XVI y se cristaliza con la Revolución francesa, que da lugar a “otro enfoque pastoral y a otra mentalidad teológica”. A esta perspectiva se le conoce, gracias a J. Maritain, como de la *nueva cristiandad*. A esta época se inscribe el “liberalismo católico” como un primer ensayo de esta nueva perspectiva, pero fue rechazado por la Iglesia. Luego, un segundo ensayo es el de la “cristiandad profana”, que trata de equilibrar lo secular y lo sagrado, no obstante, buscando siempre las condiciones favorables para la Iglesia (Cf. TL 85-87).

#### c) La distinción de planos

Para Gutiérrez, lo que sólo había comenzado como una distinción de planos con J. Maritain, ahora se radicaliza, se habla entonces de una clara separación de los dos planos, dejando de lado todo rezago de cristiandad (Cf. TL 88). Se da una clara determinación de la autonomía de lo temporal frente a la autoridad eclesiástica, además, frente a la misma misión de la Iglesia (TL 89). El papel de la Iglesia se limita ahora a la evangelización y a la animación de lo temporal, pero ya no debe entrometerse

---

<sup>27</sup> Cf. Y. CONGAR, O. C., 74-75.

en la autonomía de lo temporal. “Los planos están así claramente diferenciados. La unidad estará dada por el reino de Dios; Iglesia y mundo contribuyen, cada uno a su manera, a su edificación” (TL 90).

En este enfoque los sacerdotes no deben intervenir de ninguna manera en las cuestiones políticas. Y los laicos en el plano de la evangelización se deben circunscribir a los límites de la misión de la Iglesia, y en el plano de lo temporal, ser capaces de trabajar con otros hombres, tal vez no cristianos, en construir una sociedad más justa y más humana, pero lo harán con pleno respeto de la autonomía de lo temporal. Esta teología de la relación Iglesia-mundo, según Gustavo Gutiérrez, es la que está representada en los documentos del Concilio Vaticano II, sin embargo, añade el teólogo dominicano, citando a Congar, hay intuiciones y enfoques en *Gaudium et spes* que no son tan radicales, puesto que no hace una clara distinción de la misión de la Iglesia respecto a lo temporal<sup>28</sup> lo cual es una oportunidad para profundizar (Cf. TL 90-92).

## **6. Crisis del esquema de distinción de los dos planos**

Hasta este momento hemos seguido los diversos enfoques que nos ha presentado Gutiérrez en su obra, acerca de la comprensión de lo sagrado en relación con lo profano dilucidado en las distintas épocas. Y avanzando por este mismo camino, y siendo fiel con la tesis que atraviesa su libro, ahora nos presenta cómo la reflexión teológica se encamina a superar el esquema de la distinción de los dos planos, Iglesia-mundo, puesto que las condiciones históricas actuales han llevado a una crisis de este esquema. Esto es notable según Gutiérrez, a nivel pastoral y a nivel teológico. Todo apunta a que las condiciones ahora son favorables para una teología de la liberación.

### a) El nivel Pastoral

---

<sup>28</sup> Ya hemos anotado antes esta preocupación de Congar; lamenta que no se haya marcado suficientemente las distinciones Iglesia-mundo en el Concilio Vaticano II. Cf. *Ibíd.*, 79.

La diferenciación tajante del papel del sacerdote y del laico, afirma el teólogo latinoamericano, muy pronto se convirtió en una dificultad para la acción pastoral, y dos son las cuestiones que son muestra clara de esta situación: la crisis de los movimientos laicos y la toma de conciencia de una situación alienante.

#### a.1. Crisis de los movimientos apostólicos laicos

Los movimientos apostólicos laicos, que tenían muy claro los límites de la acción de la Iglesia, y, asimismo, la distinción de los dos planos, ha entrado en crisis, según Gutiérrez. Ahora, cada vez más, el laicado ya no hace esa clara distinción entre los límites de la relación Iglesia-mundo, ve que las realidades acuciantes de la sociedad le mueven a tomar posturas y compromisos a nivel político. Lo que ha provocado malestar en la jerarquía eclesial que se mantiene en el esquema de los dos planos, añade el teólogo peruano (Cf. TL 94-95).

#### a.2. Toma de conciencia de una situación alienante

Por otro lado, afirma Gutiérrez, la feligresía ha tomado una mayor consciencia de la situación de miseria y alienación en que vive la mayor parte de la humanidad, lo que ha llevado a cuestionar el proceder de la Iglesia. Este cuestionamiento por parte de la feligresía, añade Gutiérrez, viene a razón de que un amplio sector de la Iglesia está, de una manera o de otra, ligado a quienes detentan el poder económico y político en el mundo de hoy. Por consiguiente, ese sector de la Iglesia no sólo cumple una función religiosa, sino también política en defensa del *status quo*. Por tanto, no se debe ver con ingenuidad una supuesta neutralidad (Cf. TL 95-96).

El surgimiento de una perspectiva más política de los movimientos apostólicos laicos a favor de los oprimidos, señala Gutiérrez, ha llevado a que el enfoque de los dos planos, que antes era defendido por los de vanguardia, ahora ha cambiado de manos y son los grupos de poder los que lo sostienen. Gutiérrez afirma al respecto: “en América latina la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de un grueso sector de la Iglesia por el orden establecido” (TL 96). Esto revela, según el teólogo dominico, que

el enfoque de los dos planos ha quedado inoperante, puesto que a nivel pastoral el laicado y sacerdotes perciben que la sociedad en favor de los oprimidos exige más (Cf. TL 96-97).

#### b) A nivel de la reflexión teológica

Ante las nuevas experiencias pastorales de la Iglesia, la reflexión teológica ha ido en línea contraria al esquema de distinción de dos planos, Gutiérrez habla de un mundo que se ha vuelto enteramente mundano, y de una vocación única de salvación que abarca todas las realidades humanas.

##### b.1. Un mundo enteramente mundano

El autor peruano asegura que el proceso de secularización y de la clara afirmación del mundo frente a la Iglesia, que se puede entender como adultez del mundo, se ha liberado de la intromisión de lo religioso<sup>29</sup>. Por tanto, la comunidad cristiana tendrá que celebrar su fe en medio de un mundo secularizado, que busca por otros medios una sociedad más justa. Asimismo, añade Gutiérrez, este fenómeno ya no sólo es europeo, sino también latinoamericano, pero, como es de esperar, en este continente el proceso tiene sus propios matices, el cual no es de secularización total. Aún se cuenta con las potencialidades del evangelio y de las Iglesias para contribuir a la liberación del hombre latinoamericano, lo cual constituye una nueva relación del hombre moderno con Dios, que exige, asimismo, una nueva reflexión teológica<sup>30</sup> (Cf. TL 98-102).

##### b.2. Vocación única a la salvación

---

<sup>29</sup> Metz señala esta misma situación de un mundo secularizado, en el que la fe se siente interrogada y quedándole únicamente dos opciones: vivir de espaldas a la realidad o seguir siendo rica en palabras. Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970), 11-12.

<sup>30</sup> Cabe anotar aquí la visión que Joao B. Libanio da de los movimientos populares de liberación en Brasil, que, ante la persecución de la dictadura, y caída de instituciones que les protegían, se amparan en el escudo protector de la Iglesia, como única institución que sobrevive a los embates de la persecución. Y bajo el abrigo de la Iglesia se transforman en nuevos movimientos populares. Toda esta actividad de liberación laical fue lo que llevó al nacimiento de la Teología de la liberación, según Libânio, de lo contrario hubiera surgido una teología de la resignación, de la cruz, del martirio y el sufrimiento. Es el laico el que mueve a la Iglesia a situarse ante la realidad de otro modo. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 58. 62.

Por otro lado, Gutiérrez percibe que en la teología ha habido un vaivén de retroceso y avance en la reflexión acerca de la relación entre lo natural-sobrenatural, sagrado-profano, lo temporal-espiritual. Desde una clara separación de los dos planos iniciada con la Escolástica, precisamente con Cayetano que interpreta con poca fidelidad a Santo Tomás. Formula la doctrina de la *naturaleza pura*, en la que no se reconoce en la naturaleza del hombre una orientación profunda, pero tampoco rechazo a la gracia de Dios, ningún deseo interior de comunión con Dios, simple pasividad; en el fondo lo sobrenatural es extranjero (Cf. TL 102-103).

Las lagunas de este enfoque, afirma Gutiérrez, llevaron a impasses que hicieron necesario buscar otras salidas, que en la medida de lo posible superasen ese esquema que separa el orden natural del sobrenatural. Entonces se hablará de la *abertura infinita* del espíritu humano a Dios, afirmándose que hay un deseo real en el hombre de entrar en comunión con Dios. Pero ante el temor de opacar la gratuidad de ese encuentro entre Dios y el hombre, añade Gutiérrez, se habla tímidamente de un deseo natural eventual y contingente, mediatizado por la orientación de la inteligencia humana al ser en general. El diálogo polémico entre los dos enfoques llevó, según el teólogo dominico, a una reflexión más profunda y a un fecundo regreso al pensamiento original de Santo Tomás de Aquino (Cf. TL 103).

Por esa misma vía, apunta el teólogo dominico, se avanza en la reflexión, y se empieza a hablar de un *deseo innato* en el ser humano de ver a Dios, lo cual lleva a considerar que la orientación hacia Dios es algo constitutivo al espíritu humano. Por otro lado, señala Gutiérrez, cuando se añade el elemento *histórico y existencial* a este enfoque, tanto por Montcheuil y H. de Lubac, se habla entonces de una única vocación a la comunión gratuita con Dios. En ese sentido, para estos teólogos todo hombre se experimenta y se ha experimentado invitado a la comunión con Dios. Se alcanza una cierta universalidad de esa llamada de salvación, y que Gutiérrez quiere dejar claro en este recorrido (Cf. TL 104). Ante ciertas ambigüedades en el lenguaje, añade el teólogo peruano, K. Rahner hablará de un *existencial sobrenatural*, en tanto que el hombre participa de la voluntad universal salvífica de Dios, ya que hay en el hombre una afinidad profunda que se traduce en gratuita determinación ontológico real. Esto se ha

expresado incluso como cristianismo anónimo, o de la cristiandad sin nombre, expresiones, según Gutiérrez, equívocas y no muy felices, que deben ser afinadas, pero con esta crítica no se niega el contenido de fondo de estas afirmaciones de Rahner, esa llamada a todo hombre a la comunión con Dios. Además, el contenido bíblico de un Dios que convoca a toda la humanidad y el Señorío de Cristo, en quien todo subsiste y todo ha sido salvado es muy válido (Cf. TL 104-107).

Lo que es evidente en la teología actual, según Gustavo Gutiérrez, es que de todo este proceso ha llevado al abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural u orden sobrenatural, y ahora se habla más de *vocación integral* o desarrollo integral (GS 10,11,57,59...) o *vocación única*. Con la afirmación de vocación única se entra en una dinámica más universal, además, afirma Gutiérrez, “valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano<sup>31</sup>. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino...participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora” (TL 108)<sup>32</sup>. Con esto, el teólogo peruano, quiere dejar evidenciado que la distinción de planos es un esquema agotado, lo cual deja abierto el camino para una teología de la liberación (Cf. TL 109).

## Conclusión

A través de este capítulo, siendo fiel Gustavo Gutiérrez a su tesis, busca poner las bases teológicas que expliquen el mayor compromiso del cristiano con las realidades terrestres, que desde su perspectiva no contradice la tarea del reino de Dios, sino que

---

<sup>31</sup> El Cardenal Joseph Ratzinger en un coloquio privado sobre la Teología de liberación, afirmaba con tono crítico lo siguiente: “La teología de la liberación supera los confines confesionales... busca crear, partiendo de sus premisas, una nueva universalidad, por la que las separaciones clásicas de la Iglesia deben perder su importancia”. J. RATZINGER, “Teología de la liberación”, en *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación, Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*, (Madrid: P.P.C., 1984): 68.

<sup>32</sup> Cabe mencionar el peligro que ve la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe en esta perspectiva de Gutiérrez, reducir la salvación a la lucha entendidas en su sentido económico y político. Pues, se somete el Evangelio a un evangelio puramente terrestre. Cf. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., VI, 4, 6.

lo terrestre y lo sagrado constituyen una misma realidad. Esto pone los fundamentos para abordar la realidad de la Iglesia en un continente en revolución.

## Capítulo III: la Iglesia frente a un continente en revolución

---

En este capítulo voy a presentar la idea fundamental que Gutiérrez desarrolla entre el capítulo 6 al capítulo 8 en su obra “Teología de la liberación”, y que yo recojo en único capítulo. Esta idea se puede resumir de la siguiente manera: frente a un continente en revolución la Iglesia debe tomar un papel activo a nivel de reflexión y a nivel pastoral.

A Gutiérrez le preocupa que la Iglesia latinoamericana se quede ajena a todo un proceso social y político de gran importancia para los mismos feligreses, puesto que en ellos se está fraguando un modo nuevo de ser cristiano. Por tanto, ante tal situación, la Iglesia se ve casi obligada a decir una palabra y mostrar una actitud favorable a todo este proceso revolucionario, de lo contrario sería excluir a muchos cristianos que asumen con seriedad y convencimiento un compromiso de liberación.

### 5. Realidad latinoamericana que se impone: ¿Por qué en revolución?

Desde los primeros capítulos de su libro el teólogo peruano ya ha venido revelando algunos datos que explican la situación latinoamericana, pero sólo en los capítulos del seis al ocho profundiza en la misma realidad del continente. Aquí nos puede servir de guía la pregunta, ¿por qué está Latinoamérica en revolución? Para el autor de Teología de la liberación, el fenómeno revolucionario se explica por dos razones: hay una toma de conciencia de la realidad latinoamericana del fracaso del desarrollismo, y, por otro lado, los estudios socio-económicos revelan una situación de dependencia de los centros económicos de las naciones capitalistas (Cf. TL 114-125).

De acuerdo con Gutiérrez, esta toma de conciencia se explica a partir de los datos que ofrece un estudio sociológico de investigadores latinoamericanos, quienes presentaron la famosa *teoría de la dependencia*. Con esta teoría se explica el fracaso del optimismo desarrollista de los años 50 en Latinoamérica, descubriendo que los países desarrollados se enriquecen a partir de un neocolonialismo económico impuesto a los países tercermundistas. Por otro lado, esta teoría argumenta que dentro de los países

oprimidos hay una élite aliada a este sistema, la cual se ve favorecida de esa estructura de dependencia económica. Por tanto, la eficacia de la liberación se definirá por un conflicto de lucha de clases, haciendo del socialismo la vía más transitable para la liberación<sup>33</sup> (Cf. TL 126-129).

Toda esta situación, y esa toma de mayor conciencia, desembocará en el surgimiento de un movimiento revolucionario de liberación, el cual será muy diverso. Algunas naciones latinoamericanas, afirma Gutiérrez, actúan imitando los procesos dados en otras naciones, precisamente en naciones europeas, pero también las hay aquellas que buscan responder desde su propia realidad. Esto lleva a cierta intelectualización del proceso, que buscará la transformación interna del hombre oprimido hacia la forja de un hombre nuevo. Gutiérrez señala aquí la “pedagogía del oprimido” de Pablo Freire, que buscará iniciar un proceso de educación liberador (Cf. TL 129-133).

Cabe mencionar aquí, a mi modo de ver muy atinada, la crítica que ha hecho José Comblin a la *teoría de la dependencia*. Por un lado, ha sido presentada por sociólogos, economistas y politólogos, que pertenecen a un mismo círculo de pensamiento, y no se da una presentación oficial de esta teoría. Probablemente Comblin deja entrever que es un círculo con tendencia ideológica de izquierda, lo cual ya marca una pauta de estudio. Por otro lado, afirma, que la teoría de la dependencia parece que es incapaz de servir de base para una política, lo cual explica en cierto modo el fracaso chileno de Allende. Asimismo, es una teoría que ve como imposible el desarrollo si no es cambiando totalmente las estructuras, pero el crecimiento de Brasil desde 1969 desmiente hasta cierto punto esta teoría, Brasil llega a participar con las economías dominantes<sup>34</sup>.

## **6. ¿Cuál es la actitud de la Iglesia latinoamericana frente a esta situación?**

---

<sup>33</sup> Pierre Bigo, al tratar el tema de la dependencia, ve que la subordinación económica conlleva siempre una dependencia política, y es precisamente lo que ocurre en los países del tercer mundo. Esto explica el conflicto de carácter político y no sólo económico. Cf. P. BIGO, *La Iglesia y el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1975), 37.

<sup>34</sup> Cf. J. COMBLIN, O. c., 125-133.

De acuerdo con Gutiérrez la actitud de la Iglesia es cambiante, está saliendo de un “estado de gueto”, que se ha caracterizado por una actitud fuerte de defensa de la fe, lo cual se explica por dos razones históricas: la Iglesia surge en Latinoamérica cuando en Europa se está en un proceso de Contrarreforma, y, por otro lado, ante los movimientos del liberalismo en el siglo XIX se refugia a la sombra de las clases tradicionales y pudientes, tomando una actitud defensiva de la fe. No obstante, ante los nuevos retos que presentan los cambios sociales en América Latina, está intentando salir de dicho gueto con una nueva reflexión teológica, sin embargo, señala Gutiérrez, este nuevo empuje viene precisamente de aquellos que están comprometidos con los cambios sociales, y no tanto de los lugares comunes de formación teológica (Cf. TL 135-136).

Ese cambio de actitud de la Iglesia, según el teólogo sudamericano, se evidencia en un mayor compromiso de los laicos, religiosos, sacerdotes, incluso obispos, que haciéndose consciente de la situación latinoamericana, hacen unas opciones más concretas a favor de la liberación. Esto se puede comprobar por los documentos elaborados por obispos<sup>35</sup> y así por grupos de sacerdotes<sup>36</sup>, que han sido esenciales para la confección del documento de Medellín. Lo que queda en evidencia de acuerdo a Gutiérrez, es que la Iglesia se ha hecho cada vez más consciente de su compromiso con los oprimidos, puesto que por años ha callado y con ello ha favorecido esa sociedad injusta (Cf. TL 137-150).

El documento de Medellín será el ejemplo más claro según Gutiérrez de esta opción de la Iglesia latinoamericana a favor de los oprimidos. “La liberación de las actuales

---

<sup>35</sup> A uno de los documentos que hace referencia Gutiérrez, y que ha marcado a nivel de Iglesia ha sido el manifiesto de los 18 “*Obispos del Tercer mundo*” elaborado en agosto de 1967, que inspirados en la encíclica “*Populorum Progressio*” de Pablo VI, han expresado su adhesión y un mayor compromiso con todo el proceso de liberación de los pueblos del tercer mundo. En el n.8 del documento los obispos afirman lo siguiente: «...En el momento en que un sistema deja de asegurar el bien común en beneficio del interés de unos cuantos, la Iglesia debe no solamente denunciar la injusticia sino además separarse del sistema inicuo, presta a colaborar con otro sistema mejor adaptado a las necesidades del tiempo, y más justo». “MANIFIESTO DE OBISPOS DEL TERCER MUNDO, 15 DE AGOSTO DE 1967”, Atlas Histórico de América Latina y el Caribe, 09 de marzo de 2018, <http://www.atlaslatinoamericano.unla.edu.ar>

<sup>36</sup> Cabe señalar aquí el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo*, que, de acuerdo a José Pablo Martín, ha sido una de las mayores organizaciones y más novedosa del clero argentino. Cf. J. P. MARTÍN, *El movimiento de sacerdotes para el tercer mundo. Un debate argentino* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010), 11.

servidumbres es, además, considerada en un importante texto de Medellín como una manifestación de la liberación del pecado, aportada por Cristo<sup>37</sup> (TL 153). El documento considera ciertamente, que el pecado es la raíz de las condiciones de esclavitud como la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, que tienen su origen en el egoísmo humano.

## **7. ¿Cuál debe ser la actitud de la Iglesia latinoamericana frente a esta situación?**

De acuerdo con Gutiérrez esa actitud de la Iglesia debe estar definida por una nueva presencia, a través de acciones concretas, puesto que sería contradictorio que la Iglesia llame a luchar contra estructuras opresoras y a construir una sociedad nueva, y no esté dispuesta a estar a la altura de las exigencias (Cf. TL 162). Al respecto, Gutiérrez presenta una lista de acciones concretas, que, según él, se pueden entre sacar de los documentos de Medellín y así de otros documentos de sacerdotes y laicos, que definen esa nueva presencia de la Iglesia en las siguientes acciones:

a) En la *denuncia profética* de las graves injusticias que subsisten en América latina, y que son comprendidas como “situación de pecado”. Esa denuncia debe ir acompañada de gestos concretos, tal como lo señala Medellín<sup>38</sup>, que los obispos han de estar siempre cerca de los pobres y de aquellos que laboran en abnegado trabajo con los pobres. Por otro lado, añade Gutiérrez, “La denuncia de la injusticia implica que se rechace la utilización del cristianismo para legitimar el orden establecido; implica también de hecho, que la Iglesia entre en conflicto con quienes detentan el poder” (TL 163-164). Esto implicaría una separación concreta, para una mayor libertad, entre la Iglesia y el Estado. Asimismo, denuncia profética, significa que la Iglesia debe ser igualmente crítica con lo deshumanizante que pueda acontecer dentro del proceso de cambio (Cf. TL. 164-165)

---

<sup>37</sup> Cf. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 3.

<sup>38</sup> Cf. *Paz*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 21-23 y 33.

b) La *evangelización concientizadora*, es la segunda línea de fuerza que se encuentra en los documentos. Y con esta exigencia, según Gustavo Gutiérrez, se busca una evangelización encaminada de manera especial a los oprimidos, “hacia estos precisamente, deberá dirigirse preferentemente la acción evangelizadora...para ayudarles a tomar conciencia de su propia misión, cooperando en su liberación y desarrollo”<sup>39</sup> (TL167).

c) *La pobreza*; la Iglesia no puede ponerse al lado de los oprimidos si vive en la opulencia, en esa misma dirección señala Gutiérrez: “En la conferencia de Medellín se precisó bien que la pobreza expresa solidaridad con los oprimidos y protesta contra la opresión, y se señalaron como líneas principales de esa pobreza: la evangelización de los pobres, la denuncia de la injusticia y un estilo de vida sencillo...”<sup>40</sup> (TL 168).

d) *Una renovación de las actuales estructuras de la Iglesia*. Gutiérrez hace eco de esta petición hecha en muchos textos dirigidos por sacerdotes a sus conferencias episcopales, que exigen cambios estructurales para facilitar un mejor testimonio pastoral del sacerdote. Asimismo, el teólogo peruano, recoge la opinión de los laicos, que ven necesaria una renovación estructural de acuerdo a la realidad sociológica en la que se debe actuar<sup>41</sup> (Cf. TL 168-169).

e) Otra exigencia en los documentos de los presbíteros, y que recoge el teólogo dominico, es que haya cambios en *el estilo de vida sacerdotal*. Una mayor libertad para participar en la creación de una nueva sociedad, aunque sus denuncias tengan una connotación política<sup>42</sup>. Por otro lado, cambios respecto a los medios de sustento, que el sacerdote pueda ser un obrero más. Asimismo, una mayor participación en las

---

<sup>39</sup> Cf. *Paz*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 20 y 24.

<sup>40</sup> Cf. *Pobreza de la Iglesia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 2 y 7.

<sup>41</sup> Medellín ve con preocupación que en los lugares pobres hay menos sacerdotes, lo apunta con la intención de hacer un cambio estructural en ese sentido. Cf. *Sacerdotes*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 3.

<sup>42</sup> Cabe destacar en esa misma sintonía un libro publicado por el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo, donde expresan su adhesión al peronismo, dejando en evidencia una clara militancia política. Cf. R. CANCELLI, *Nuestra opción por el peronismo*, 2ª ed. (Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes del Tercer mundo, 1972), 11.

decisiones pastorales diocesanas, por parte del laicado, el sacerdocio y la vida religiosa (Cf. TL 169-170).

Gustavo Gutiérrez concluye esta lista de acciones, con la intención de que el lector tome conciencia acerca de una mayor identificación de la Iglesia con el proceso de liberación. “Los temas tocados contrastan con los de un pasado reciente. Es más, en la forma de tratar los temas evocados hay una evolución que evidencia una radicalización creciente, una toma de posición que, aunque tiene todavía un gran trecho por recorrer, se va desprendiendo de ciertas ambigüedades e ingenuidades. Se va esbozando así una actitud cada vez más lúcida y exigente que apunta a una sociedad cualitativamente distinta y a formas básicamente nuevas de la presencia de la Iglesia en ella” (TL 170-171).

No obstante, cabe hacer una observación, me llama la atención que no haya incluido Gutiérrez la promoción de la paz, como una acción concreta de la Iglesia, y que aparece con mucha fuerza en Medellín. Se dirige a ella de modo indirecto, probablemente, porque para el movimiento de liberación el alzamiento conflictual del pueblo es necesario para alcanzar los cambios estructurales que amerita el continente. Esto trajo como consecuencia para la teología de la liberación un impasse pastoral, puesto que llevaría a los agentes católicos a sumarse al movimiento armado, lo cual contrastaba con los mismos valores del evangelio y ponía en riesgo la vida de muchos cristianos.

#### **8. ¿Qué dificultades debe afrontar la Iglesia al asumir un mayor compromiso?**

La primera gran dificultad, que hace notar Gustavo Gutiérrez, es el ambiente confrontativo y de debate dentro de la misma Iglesia, pues, se ve con recelo a un sector más dinámico dentro de ella que toma posturas claras a favor de la revolución (Cf. TL 176). Pero, por otro lado, están las cuestiones teológico-pastorales más importantes que plantea esta nueva situación. Gutiérrez enumera la siguiente lista de desafíos que debe afrontar la Iglesia ante esta nueva realidad:

a) Ante la opción comprometida de muchos cristianos con todo el fenómeno de liberación, el teólogo peruano, se plantea las siguientes preguntas: “¿Cuál es el *significado de la fe* en una vida comprometida en la lucha contra la injusticia y la alienación? ¿Cómo se articula la obra de construcción de una sociedad justa con el valor absoluto del reino?” Gutiérrez es consciente que los cristianos comprometidos con la revolución, experimentan cierta ruptura y a veces cierta contradicción angustiosa entre su vida de fe y su compromiso revolucionario. Y, por tal razón, afirma, más que acusar a estos cristianos de confundir revolución con Reino de Dios, acusaciones que hacen los cómodos, el teólogo dominico sugiere en este inciso que se busquen pistas de respuesta teológica a los problemas que se plantean (Cf. TL 177).

b) En este segundo punto, el teólogo latinoamericano, augura la necesidad de “una espiritualidad de la liberación”, como necesidad urgente ante la crisis de *la vida de oración personal y comunitaria* de numerosos cristianos comprometidos con el proceso de liberación. El acontecimiento inédito de cristianos solidarizados con la emancipación de los pueblos, no tiene aún detrás de sí una tradición teológica y espiritual, ellos mismos la están creando, según Gutiérrez, por eso es necesaria una espiritualidad más en consonancia con los acontecimientos y sus opciones<sup>43</sup> (Cf. TL 177-178).

c) *El momento histórico es profundamente conflictual* en América latina. El logro de Medellín, afirma Gutiérrez, es haber abordado “esta situación y expresarla en términos sorprendentemente claros y accesibles para un documento eclesiástico” (TL 178). Esto ilumina a la hora de dialogar con aquellos que conciben el devenir histórico desde una perspectiva marxista, lo cual nos obliga, según Gutiérrez, a “revisar y reactualizar los valores escatológicos, que no sólo señalan lo provisional de los logros históricos, sino, sobre todo, su abertura hacia la total comunión de todos los hombres con Dios” (TL 179).

---

<sup>43</sup> Jon Sobrino se suma a esta idea de Gutiérrez, puesto que es un talante que debe acompañar a todo actuar a favor de la liberación para que no se quede en un actuar sin sentido y sin horizonte. “Es un talante espiritual para que la lucha justa por la liberación sea buena y cada vez más buena, para abrirla cada vez más al reino de Dios y sus valores específicos”. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu* (Santander: Sal Terrae, 1985), 49.

Asimismo, esta situación nos reta a pensar en términos conflictuales y que no se deben soslayar para huir de la crisis. “Debemos aprender a vivir y pensar la paz en el conflicto, lo definitivo en lo histórico” (TL 179). Con ello, según el teólogo dominico, se pone en juego la colaboración y el diálogo con aquellos que desde otros horizontes buscan la liberación de los pueblos oprimidos, y así también se juega el sentido de la participación de los cristianos en el proceso de liberación (Cf. TL 179).

d) La Iglesia latinoamericana se halla fuertemente *dividida*. Gustavo Gutiérrez, advierte que la participación activa en el proceso de liberación no es uniforme de la comunidad cristiana. “El grueso de la Iglesia sigue ligado, de muy diversas maneras, al orden establecido”<sup>44</sup>. Y esto refleja una profunda división entre los cristianos en América latina, entre “cristianos perseguidos y cristianos perseguidores”. Es así, según el teólogo peruano, que nos encaminamos a una nueva concepción de la unidad y comunión en la Iglesia, que siempre es una tarea constante y que a veces debe cargar con el precio de dolorosos desgarramientos<sup>45</sup> (Cf. TL 179-180).

e) La Iglesia en América Latina, debe situarse en contexto social de revolución, de allí que *su misión* práctica y teórica, pastoral y teológica se define frente a este contexto, y no tanto frente a problemas *intra* eclesiales. “Esta exigencia debe llevarla a una profunda revisión del modo de predicar, de vivir y de celebrar su fe”. En otras palabras, un modo nuevo de ser y actuar de la Iglesia en América latina<sup>46</sup> (Cf. TL180-181).

---

<sup>44</sup> Se puede mencionar en contraste la afirmación que hace la Instrucción de la Santa Sede respecto a la lectura clasista que hace la teología de la liberación que imposibilita el diálogo: “A causa de este presupuesto clasista, se hace extremadamente difícil, por no decir imposible, obtener de algunos teólogos de la liberación un verdadero diálogo en el cual el interlocutor sea escuchado y sus argumentos sean discutidos objetivamente y con atención”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., X, 3.

<sup>45</sup> Cabe señalar aquí otra corrección que hace la Santa Sede a través de la Instrucción a la teología de la liberación en la que les reprocha lo siguiente: “La unidad, la reconciliación, la comunión en el amor ya no se conciben como don que recibimos de Cristo. La clase histórica de los pobres es la que construye la unidad, a través de su lucha. La lucha de clases es el camino para esta unidad. La Eucaristía llega a ser así Eucaristía de clase. Al mismo tiempo se niega la fuerza triunfante del amor de Dios que se nos ha dado”. *Ibíd.*, X, 16.

<sup>46</sup> Valga apuntar aquí la opinión de Juan Luis Segundo, en una entrevista que le hace Teófilo Cabestrero a finales de los años 70, que al preguntarle acerca de la pastoral en América Latina, el teólogo uruguayo (J.L. Segundo) responde que ese es el grave problema de la teología de la liberación, que no tiene una

f) Otra cuestión que plantea Gutiérrez: ¿debe la Iglesia jugar su peso social en favor de la transformación social en América latina? Por un lado, muchos acostumbrados al modelo anterior, temen que la Iglesia se comprometa con un nuevo modelo reinante, y, por otro, que este empeño termine en un ruidoso fracaso. En esto el episcopado latinoamericano no tiene posición unánime. En ese sentido, para Gutiérrez, más vale arriesgar que quedarse en silencio y no haber tenido la audacia por los oprimidos (Cf. TL 181-182).

g) Por último, señala Gutiérrez, se debe definir bien en qué consiste el testimonio de pobreza de la Iglesia, cuando tomada globalmente no es la de una Iglesia pobre, lo cual implica forjar cambios y una nueva identidad. Asimismo, la evidencia de una Iglesia que ha hecho sus mejores esfuerzos y ha apostado por las clases dominantes lo cual es muy conocido, identificándose con estos sectores y asumiendo su estilo de vida, ahora la obligan a cambiar de perspectiva a favor del oprimido (Cf. TL 182-183).

A esto, continúa Gutiérrez, hay que sumar el escepticismo de muchos cristianos y no cristianos, que temen que la Iglesia sólo esté aprovechando la situación de la revolución y luego seguir manteniendo sus privilegios. Ante esta realidad, Gutiérrez, habla de cambios necesarios y que deben surgir a partir de la forja de una personalidad propia de la Iglesia latinoamericana, construyendo su propio modo de ser en un continente pobre y en revolución, y que para ello debe superar –lo mismo que ocurre en el plano económico- la *dependencia*, en tanto que es el reflejo de una Iglesia colonial<sup>47</sup>. Por ende, debe pasar de ser Iglesia reflejo a Iglesia fuente, y de este modo contribuir auténticamente a la Iglesia universal (Cf. TL 183-184).

---

pastoral. Porque implica un compromiso concreto político y eso sería mandar a la gente a la cárcel. Se nota una clara dificultad en cuanto a definir una pastoral de la liberación. Cf. T. CABESTRERO, *Diálogos sobre la Iglesia en América Latina* (Bilbao: Descleé de Brouwer, 1978), 71-72.

<sup>47</sup> La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, alerta del peligro en esta opinión de Gutiérrez, de introducir *ad intra* de la Iglesia el esquema de opresores y oprimidos, que llevaría a percibir a la jerarquía y al Magisterio como representantes objetivos de la clase dominante, y, por tanto, necesario combatir. Cf. "INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN", O. c., IX. 13. y X, 1.

## **Conclusión**

En conclusión, a través de este capítulo, uno se puede percatar de que Gutiérrez ha intentado explicar a través de diversos elementos, que la Iglesia no puede dar la espalda y hacerse de la vista gorda ante un continente en revolución, donde muchos cristianos están asumiendo un compromiso concreto con la liberación, y que no ven como contradictorio con su ser mismo de cristianos, al contrario, se perciben más coherentes. Por tanto, la Iglesia en Latinoamérica debe estar a favor del movimiento liberador, en cuanto que no puede excluir a estos que también son sus hijos. Pero el modo de hacer esa conexión a nivel teológico, con esa nueva conciencia de ser cristiano que se revela en su tesis fundamental, Gutiérrez lo explicará por el imperativo del amor al prójimo, como salvación histórica, que abordaré en el siguiente capítulo.

## Capítulo IV: la salvación como realidad histórica de amor al prójimo

---

En este capítulo trabajaré el contenido de la reflexión que Gustavo Gutiérrez presenta en los capítulos 9 y 10 de su obra. La idea fundamental que descubro en la reflexión del teólogo sudamericano en esos apartados me atrevo a resumirla de la siguiente manera: la salvación de Cristo donada a los hombres abarca también las liberaciones concretas de la historia movidas por el amor al prójimo.

### 4. ¿Cómo ha abordado hasta ahora la teología el tema de la salvación?

De acuerdo con Gustavo Gutiérrez, la teología actual carece de una reflexión profunda y lúcida sobre el tema de la salvación, puesto que se ha construido sobre cimientos viejos por ser un tema difícil, no obstante, advierte el teólogo dominico, ahora se han visto replanteamientos nuevos y críticos sobre el tema. Para abordar la cuestión el teólogo sudamericano distingue dos enfoques que se han sucedido en el tratamiento del tema de la salvación, del enfoque de lo cuantitativo a lo cualitativo (Cf. TL 193-194).

#### a) *De lo cuantitativo*

Para el teólogo sudamericano, la teología de la salvación en la Iglesia estuvo limitada, bajo este enfoque, entendida como *salvación de los infieles*. Lo que importa aquí es el aspecto cuantitativo, extensivo de la salvación, el número de salvados y también el papel de la Iglesia como realidad visible y mediadora de dicha salvación<sup>48</sup>. Asimismo, añade Gutiérrez: “La noción de salvación implicada en este enfoque tenía dos rasgos muy

---

<sup>48</sup>Cabe señalar aquí lo que afirma Santiago Madrigal en un artículo escrito en el año 2006, en el 500 aniversario del nacimiento de San Francisco Javier. “Si queremos caracterizar el modo de relación entre el concepto de Iglesia y las misiones a la altura del siglo XVI, podemos recurrir al ejemplo paradigmático de Francisco Javier. El misionero navarro escribe desde Cochín, el 27 de enero de 1545, a sus compañeros de Roma: ‘ando de lugar en lugar, haciendo cristianos’. Su intención primaria y obsesiva no es otra que bautizar y dar a conocer el nombre de Aquel en quien todos se salvan, urgida gravemente por el dicho evangélico: ‘el que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará’ (Mc 16,16). Este texto, que expresa en toda su radicalidad el problema de la salvación de los infieles, encuentra una aplicación y prolongación eclesiológica que Javier traduce en un imperioso deseo de acrecentar el número de los fieles y límites de la santa Iglesia...”. S. MADRIGAL, “Servir a Dios y ayudar a las ánimas: Misión, eclesiológica ignaciana y misiones”, *Jahrgang* 90, (2006): 165-182.

precisos: se trata de una curación del pecado en la vida presente, y, esto, en virtud de una salvación ultraterrena...la vida presente aparece, entonces, como una prueba: lo que se hace en ella es juzgado y tiene valor en relación al fin trascendente” (195).

En ese mismo sentido, hace notar el autor, este enfoque tiene una perspectiva moralista de la salvación, acompañada, además, de una espiritualidad de evasión de las realidades de este mundo. Por esta razón, fue un enfoque cuestionado por un planteamiento más universal, cuando se descubren hombres viviendo en otras partes del mundo pertenecientes a otras religiones. Además, la perspectiva paulina de la voluntad salvífica universal de Dios, en la carta a Timoteo, invitan a ampliar el camino para una nueva noción (Cf.TL. 195-196).

*b) ...a lo cualitativo*

Y continuando con su reflexión, Gustavo Gutiérrez, certifica que a medida que la universalidad de la salvación fue ganando terreno, el aspecto cuantitativo perdía interés en la conciencia cristiana. “En efecto, afirmar la universalidad de la salvación es más que sostener la posibilidad de alcanzarla más allá de las fronteras de la Iglesia...se salva el hombre que se abre a Dios y a los demás, incluso sin tener clara conciencia de ello” (TL196)<sup>49</sup>. En este enfoque, según Gutiérrez, la salvación ya no es vista como algo ultramundano, frente a lo cual la vida presente sólo sería una prueba, sino que hay una presencia de la gracia que está en la raíz del actuar humano, y, por tanto, la salvación es algo que se da también transformando la realidad concreta en el ahora (Cf. TL 196 -197).

Por otro lado, cabe resaltar también un nuevo modo de abordar el tema del pecado, más que un impedimento moral para la salvación en el más allá, adquiere una realidad histórica: “El pecado en tanto que ruptura con Dios es una realidad histórica, es quiebre

---

<sup>49</sup> G. Gutiérrez se inspira, además, para una visión universal de la salvación, en los mismos documentos del Concilio Vaticano II. “...Y la divina providencia tampoco niega los auxilios necesarios para la salvación a quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan en llevar una vida recta no sin la gracia de Dios. Cuanto hay de bueno y verdadero entre ellos la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio y otorgando por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan la vida”. *Lumen Gentium*, O. c., N° 16.

de comunión de los hombres entre ellos, es repliegue del hombre sobre sí mismo” (TL 198). Por tanto, según Gutiérrez, en esta idea de salvación “la mirada se orienta hacia este mundo para ver en el más allá, no ‘la verdadera vida’, sino la transformación y la realización plena de la vida presente” (TL 198)<sup>50</sup>. Además, este modo de concebir la salvación posibilita el diálogo con el ateísmo, que valora mucho la vida terrena (Cf. TL 198-199).

## 5. ¿Frente al tema de la salvación, cómo comprender el tema de la historia?

Continuando con el pensamiento de Gutiérrez, se puede advertir, que para el teólogo dominico hay una sola historia, no hay una historia profana y otra sagrada, yuxtapuestas o estrechamente ligadas, como se ha comprendido en la teología clásica, sino un único devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia<sup>51</sup>. En ese sentido, para el teólogo de la liberación, hay una única historia, una “historia cristofinalizada” (Cf. TL 199-200). Y para ello se remite a las Escrituras mismas, para hacer notar que esa es la concepción que ya se dibujaba en ellas.

### a) El Salvador es el Creador

---

<sup>50</sup> Torres Queiruga advierte del peligro de los dos extremos de concebir la salvación, por un lado, viéndola como ya alcanzada con la resurrección del Señor y, por tanto, la tentación de despreocuparse de este mundo. Y, por otro lado, la tentación de concebir el paraíso en la tierra. Según Queiruga, las dos cartas a los Corintios tratan estas dos cuestiones, la primera carta, Pablo la dirige a aquellos que ven la salvación como algo intramundano. Y la segunda carta a aquellos que se desentienden del mundo. El tema por lo que se nota requiere un sano equilibrio. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la Salvación* (Santander: Sal Terrae, 1995), 204-205.

<sup>51</sup> La Santa Sede advierte de este peligro en la teología de la liberación: “La historia llega a ser una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en ‘dualismo’. Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., IX, 3. Juan Luis Segundo afirma al respecto lo siguiente: “Dios se hace historia. ¿Por qué? Porque al volverse solidario de la suerte que cada hombre tiene *en la historia* (GS 22), convierte esta al parecer historia profana – ‘Señor, ¿Cuándo te vimos?’-, en el camino por el que el hombre accede a la trascendencia y, por ésta, a la salvación...Al no separar la historia religiosa de la profana – sin ignorar por ello lo singular que es vivir esa historia con la revelación del misterio del hombre escondido por Dios en ella (GS 39 y 22)- se vuelve contradictorio acusar la teología de la liberación de ‘reducir’ el evangelio a un evangelio terrestre y de su historia, por una parte, y, por otra, la construcción del reino de Dios (GS 40). Esto es precisamente lo que la exégesis más seria nos muestra en la acción conflictiva de Jesús por el reino”. J. SEGUNDO, O. c., 89.

Para el teólogo de la liberación, hay una real conexión en la perspectiva bíblica entre creación y salvación<sup>52</sup>. Desde la misma experiencia de liberación de Egipto, Israel, comprende que su Dios se preocupa por su creación, precisamente por el ser humano, y quiere salvarlo de la negatividad de la opresión haciéndolo hijo. Por tanto, el designio más profundo de la creación es de salvación, ella se inscribe dentro de ese dinamismo, siendo el primer acto salvador de Dios. Por consiguiente, Dios se ha revelado como creador salvando, liberando históricamente. Además, Dios recrea la historia con la liberación de Israel, no sólo es el Dios de la naturaleza, sino también el Señor de la historia, que crea a Israel para establecer su justicia, que incluye la liberación política (Cf. TL 201-204)<sup>53</sup>.

En ese mismo sentido, Gutiérrez percibe que en la perspectiva bíblica no hay separación entre creación y salvación, la cual llega a su plenitud en Cristo, fundamento de todo lo que existe. “La obra de Cristo es una nueva creación... pero la obra de Cristo es presentada simultáneamente como una liberación del pecado y de todas sus consecuencias: el despojo, la injusticia, el odio” (TL 208). Por tanto, en Cristo se cumplen las promesas anunciadas desde antiguo de una nueva creación salvadora, puesto que, a través de Él, Dios ha creado un nuevo pueblo con dimensiones de salvación que abarca a toda la humanidad, en Cristo todo ha sido creado y todo ha sido salvado (Cf. TL 209).

---

<sup>52</sup> Gerhard von Rad, ha aportado mucho sobre este tema de la relación entre creación y salvación, en el cual se inspira Gutiérrez para abordar este punto. G. von Rad, basándose en los textos proféticos precisamente en el II Isaías y los salmos, afirmará que siempre que se hace referencia a la creación se hace en conexión con un dinamismo de salvación llevado adelante por Yahvé. Creación y salvación aparecen como dos realidades juntas. Cf. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976), 129-139.

<sup>53</sup> La Instrucción de la Santa Sede reconoce el valor del Éxodo, en cuanto que constituye el acontecimiento fundamental en la formación del pueblo elegido. Por tanto, la finalidad de esta liberación está ordenada a la fundación del pueblo de Dios y al culto de la Alianza celebrado en el Sinaí. Por ende, esta liberación no puede referirse a una liberación en el orden principal y exclusivamente político. Y este es el peligro que quiere advertir en la teología de la liberación. Cf. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., IV, 3. Conviene aquí traer la crítica que hace Juan Luis Segundo a la exégesis que se hace, en el documento de la Instrucción, sobre el Éxodo, al decir que está ordenada a la fundación del pueblo y al culto de la Alianza. Segundo afirma que en el Éxodo se conjugan cuatro tradiciones, y cada una añade un elemento distinto. Por otro lado, que el mismo Éxodo ya habla de Israel como pueblo de Dios oprimido en Egipto, “Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto”. Por tanto, no tiene sentido decir que la liberación está en orden a la fundación del pueblo. Y el culto en el Sinaí corresponde sólo a la última tradición, más tardía, la Sacerdotal del tiempo del Exilio. Por consiguiente, según el teólogo uruguayo, se hace una reducción del texto para evitar la perspectiva política. Cf. J. L. SEGUNDO, O. c., 60-64.

Finalmente, para Gustavo Gutiérrez, en esa relación profunda entre *creación y salvación*, el hombre aparece como partícipe activo del dinamismo salvador en cuanto que crea una sociedad nueva a través de su trabajo. Eso significa crear las condiciones que le permitan hacerse hombre y forjar la comunidad humana, que también es ya salvar. Por tanto, esa coparticipación implica luchar contra toda situación de miseria y despojo, para encaminar a la sociedad hacia su pleno cumplimiento. En ese sentido, Gutiérrez habla de una desacralización de la praxis social, que ya no es precisamente la pre-evangelización o una simple etapa de humanización como se decía en teología antes, sino implicarse de lleno en la transformación (Cf TL 209-211).

#### b) Lo escatológico y la historia

Al respecto, Gustavo Gutiérrez afirma que la escatología es un tema presente en toda la Biblia y vitalmente presente en la historia de Israel, jamás puede verse lo escatológico como un tema aislado en las Escrituras, pues la Biblia es precisamente el libro de la promesa de la autocomunicación de Dios y de la revelación eficaz de su amor. Por tanto, la promesa se convierte en el motor de la historia hacia el futuro y traza la revelación en una perspectiva escatológica; en ese sentido, “la historia humana no es, en definitiva, sino la historia del cumplimiento paulatino, azaroso y sorprendente de la promesa”<sup>54</sup>. La promesa es cumplimiento y renovación, arranca con la alianza, continúa con la conformación del reino de Israel, y cuando las infidelidades invalidan la antigua alianza surge la promesa de una nueva alianza (Cf TL 211-213).

Y conectando con lo dicho, Gutiérrez afirma que, en Jesús se cumple la promesa por excelencia, sin embargo, la obra de Cristo no está ya terminada, no está aún concluida “Cristo resucitado es todavía futuro para sí mismo. La resurrección misma es cumplimiento de algo prometido, y, a la par, anticipación del futuro, pero aún ahora

---

<sup>54</sup> Cabe señalar lo que afirma von Rad al respecto y que Gutiérrez lo retoma: “Los israelitas llegaron a tener un pensamiento histórico y luego una historiografía, partiendo de su fe en el poder de Dios sobre la historia. Para ellos, ‘historia’ es algo organizado por Dios. Con sus promesas Dios encausa el movimiento. Según su voluntad le pone una meta y él vigila... Toda la historia se explica por Dios y acontece para Dios. Ya estamos viendo lo siguiente: entramos en un modo de pensar histórico peculiarísimo...son el campo de la actividad divina”. G. VON RAD, O. c., 145-146.

sigue cumpliéndose en realidades históricas, pero todavía no plenamente; proyectándose incansablemente hacia el futuro creando una permanente movilidad histórica”<sup>55</sup> (TL 213-214). Lo que resalta aquí el teólogo latinoamericano, es que, con la encarnación del Hijo, la promesa se universaliza y que la autocomunicación de Dios ha entrado en una etapa decisiva. La historia en Cristo tiene un nuevo dinamismo y se encamina a la plenitud (Cf. TL 214).

En esa misma perspectiva, Gustavo Gutiérrez advierte del peligro de considerar el Nuevo Testamento como una mera espiritualización de las promesas del Antiguo Testamento. Tal como la interpretación que hace P. Grelot, que ve que el objeto de las promesas es espiritual y sólo accidentalmente rozan con la historia política de Israel. Gutiérrez defiende, por el contrario, que sólo desde la realidad concreta temporal nos abrimos a la novedad del futuro, sin embargo, esto no significa que la promesa se identifique lisa y llanamente con un determinado proyecto político, la obra liberadora de la promesa va más allá de lo previsto, es un don, y en Cristo toda promesa tiene su realización (Cf. TL 220-226).

Por esta razón, el teólogo peruano criticará el planteamiento común de los documentos del magisterio (con algunas salvedades en la *Populorum progressio*) y así de la teología contemporánea, que siempre intentan eludir la pregunta sobre el sentido último de la acción del hombre en la historia, que *Gaudium et spes* distingue entre progreso temporal y crecimiento del reino. Se tiende a ver el progreso como dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica sin cuestionar el sistema injusto en el que se basa, es decir, los aspectos conflictuales políticos, los cuales son evitados. Se concibe el progreso temporal simplemente como prolongación de la obra creadora en el dominio de la naturaleza, pero se soslaya el papel liberador y copartícipe de su propia salvación (Cf. TL 232-233).

---

<sup>55</sup> Esta afirmación de Gutiérrez se inspira en la perspectiva de Jürgen Moltmann, quien da ese sentido de futuro a la cruz y a la resurrección de Jesús: “...el sufrimiento cósmico, el sufrimiento histórico y el sufrimiento personal entran en un horizonte de solidaridad con el sufrimiento de Cristo”. Y más adelante dice: “Con la pregunta del crucificado...se abre un horizonte hacia el futuro, en el cual aparece aquel que es llamado Dios y en el que aparece también aquello que es llamado resurrección de los muertos, puesto que es la pregunta de uno que muere en Dios”. J. MOLTSMANN, *Esperanza y planificación del futuro, Perspectivas teológicas* (Salamanca: Sígueme, 1971), 74-75.

c) Acción salvadora de Cristo y la historia

Para Gustavo Gutiérrez la acción liberadora de Cristo acontece en la historia concreta, no en una historia marginal a la vida real, y por eso la búsqueda de una sociedad más justa se inscribe por derecho propio en la historia salvífica (Cf. TL 226). Por tanto, hay que ahondar en la raíz misma de la injusticia, recomienda el teólogo dominicano, que no es otra cosa que el pecado, causa de toda opresión. “En efecto, una situación de injusticia no es una casualidad...hay detrás de ella una responsabilidad humana. Los profetas supieron decirlo con claridad y energía, y lo redescubrimos ahora. Por eso la conferencia de Medellín califica el estado de cosas existentes en América Latina como una situación de pecado, como un rechazo al Señor<sup>56</sup>” (TL. 236).

En conexión con lo dicho, Gutiérrez plantea las dimensiones colectivas del pecado, la noción bíblica de lo que J.M. González Ruiz llama la “*hamartiosfera*”<sup>57</sup>. Por tanto, no se trata del pecado como realidad individual, privada e intimista, se trata de una visión más bien social e histórica del pecado. Y, por tanto, en este caso, se exige una liberación radical, que incluye necesariamente la liberación política (Cf. TL 237).

En esa misma dirección, añade el teólogo sudamericano que, el pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Y, por tanto, la liberación radical es el don que aporta Cristo, que por su muerte y resurrección redime al hombre del pecado y de todas sus consecuencias. Dios ha enviado a su único Hijo para liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes frutos del pecado, como la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano<sup>58</sup>. “Cristo nos hace, en efecto, entrar por el don de su Espíritu en comunión con Dios y con todos los hombres” (TL 238).

---

<sup>56</sup> Cf. *Paz*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 1.

<sup>57</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios, Antropología teológica especial* (Santander: Sal Terrae, 1991), 86-95.

<sup>58</sup> Cf. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 3.

En continuidad con esta perspectiva social del pecado, Gutiérrez hace mención de tres niveles de liberación: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia, liberación del pecado y entrada en comunión con Dios. De estos tres niveles afirma que, aunque no se confunden se condicionan mutuamente, no se dan el uno sin el otro, aunque sean distintos, no obstante, conforman un único proceso salvífico y global<sup>59</sup>. Por ende, Gutiérrez intuye que el crecimiento del reino está muy relacionado con el modelo de sociedad justa y de un hombre nuevo, pero a esa condición última que es el reino sólo se llega aceptando el don liberador de Cristo que supera toda expectativa (Cf. TL 238-239).

Y ya para concluir esta idea, el teólogo latinoamericano, considera que el crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente, en tanto que éste significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella. Pues, los logros históricos no son capaces de destruir las raíces mismas de la opresión, por eso está abierto al advenimiento del reino, que es ante todo un don. En ese sentido, no estamos en una identificación, afirma el teólogo dominicano, pero sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del reino. Advierte en ese sentido, del peligro de reducir la obra salvadora de Cristo a lo escuetamente religioso, y no ver la globalidad del proceso que incluye lo histórico (Cf. TL 240-241).

## **6. ¿Qué significa salvación como realidad histórica de amor al prójimo?**

Gustavo Gutiérrez ha intentado mostrar hasta ahora, que en la historia se dan avances en el progreso del reino de Dios, que, aunque no se identifiquen completamente con él, son experiencias históricas de salvación en cuanto son opciones a favor del hombre. Esta misma experiencia, percibe el teólogo dominicano, ha llevado a que la teología se oriente cada vez más a reflexionar sobre los aspectos antropológicos

---

<sup>59</sup> Gutiérrez en su respuesta a las observaciones de la Santa Sede, afirma que en ningún momento considera que estas liberaciones se yuxtapongan, o que se sucedan cronológicamente o se identifiquen, siendo la liberación política la primera. Sólo quiere defender que son tres niveles de significación de un proceso único y complejo, el cual encuentra su realización plena en la obra Salvadora de Cristo. Sólo son dimensiones de un proceso único y complejo. Cf. G. GUTIÉRREZ, "Respuesta a las observaciones", en *Teología de la Liberación, Análisis y Confrontación hasta Libertatis Nuntius*, ed. Roberto Jiménez, et al (Caracas: Editorial Arte, s.f.), 521.

de la revelación, y en ese sentido, es muy significativo desde la fe que la Palabra de Dios se ha hecho hombre, y en la historia del hombre. Se ha hecho prójimo, y la historia se ha convertido en el lugar del encuentro con Dios, en ella ha revelado su misterio, y ha hecho a todo hombre prójimo (Cf. TL 243-244).

Esta idea se puede comprender en Gutiérrez a través de los siguientes apartados:

a) Dios en todo hombre

Gustavo Gutiérrez habla de la evolución que aparece en la Biblia, sobre la comprensión de la presencia de Dios en medio del pueblo de Israel. Primero la montaña santa, Sinaí, donde Moisés recibe la ley. Luego en la carpa, fuera del campamento, donde Moisés va cuando tiene que tomar una decisión importante. Luego en el arca de la alianza, Dios se posa sobre ella y acompaña al pueblo. Se ve un proceso de mayor acercamiento de Dios al pueblo. Después de la reforma deuteronomista, la presencia de Dios se centra en el templo de Salomón en Jerusalén, sin embargo, no por ello se limita la presencia de Dios al edificio, se afirmará en contraposición a los cielos como morada de Dios (Cf. TL 244-247).

Esa centralización de la presencia de Dios en el templo, añade Gutiérrez, recibirá muchas críticas proféticas, y se anuncia una nueva presencia, Dios que habitará en el corazón del hombre, una nueva ley sembrada en su interior. Esa profecía se cumple y llega a su culmen en la Encarnación del Hijo de Dios. Cristo es presentado por San Pablo como el nuevo templo de Dios, y en Él reside la plenitud de la divinidad, corporalmente, y es el corazón de la historia (Col 2,9). Por otro lado, añade Gutiérrez, el apóstol afirma que la comunidad es templo del Espíritu Santo, y más tarde, que todo hombre es templo de Dios, Pedro lo descubre en Cornelio. Por tanto, se pasa de una presencia de Dios localizada y ligada a un pueblo particular a una universalización, una paulatina extensión a todos los pueblos de la tierra<sup>60</sup> (Cf. TL 247-250).

---

<sup>60</sup> Ruiz de la Peña, afirma que por la filiación que nos es dada por el Hijo entramos en un nuevo modo de relación en la humanidad. "Y es que, efectivamente, tanto la idea de la filiación como la de divinización

## b) Dios en el amor al prójimo

Y profundizando en la cuestión, Gutiérrez da un paso más, ahora se remite a la perspectiva bíblica, empezando por el Antiguo Testamento donde el verbo “conocer” es “amar” con profundidad. Por tanto, conocer a Dios significa amarlo, pero ese amor es práctico en la perspectiva bíblica, mueve a obrar la justicia a favor del débil, del oprimido, el forastero, el huérfano y la viuda. Los profetas insistirán en esa coherencia (Cf. TL 251-253). “Si bien el prójimo... es esencialmente un miembro de la propia comunidad judía, la aparición en ellos del forastero...significa un esfuerzo por hacer saltar esos límites. Sin embargo, el lazo entre el prójimo y Dios sufre un vuelco, se ahonda y universaliza, con la encarnación del Verbo”<sup>61</sup> (TL 254).

Esa es precisamente la novedad que se revela en el Nuevo Testamento, y que Gutiérrez encontrará concentrada en Mateo 25, 31-45, texto sobre el juicio final. En él se revela, apunta el teólogo, la identificación total de Cristo con el prójimo, de manera especial y sobre todo con el oprimido, con el pobre, el que sufre injusticia. Y desde esa perspectiva, se muestra crítico con la interpretación de J. C. Ingelaere, quien afirma que la parábola resume la relación entre paganos y cristianos. Los pequeños son los cristianos. Gutiérrez, por el contrario, coincide con la mayoría de los exegetas, Mateo presenta un juicio a cristianos y a no cristianos acerca del amor a los hombres, de la justicia hacia los débiles, precisamente sobre el amor a los hundidos de la historia (Cf. TL 254-259).

Con todo esto, lo que Gutiérrez busca es comprender el amor humano de los muchos implicados en la revolución latinoamericana, que probablemente una gran cantidad de ellos no están inspirados en lo religioso, pero sorprendentemente se comprometen hasta las últimas consecuencias con la liberación de los oprimidos, porque aman a los

---

imponen este primado en la conducta del hombre agraciado...Así de la realidad de nuestra condición filial se infiere el postulado de la fraternidad universal”. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, O. c., 385.

<sup>61</sup> Ruiz de la Peña por esa misma dirección afirma lo siguiente: “Los cristianos creemos que se da una identidad de hecho entre el amor a Dios y el amor a los hombres; éste hecho es el único acto categorial y originario en el que el hombre...hace la experiencia trascendental, sobrenatural e inmediata de Dios. Todo acto genuino de amor al prójimo posee una valencia salvífica, porque es denotativo de una real comunión con el ser divino”. *Ibíd.*, 386.

pobres y quieren cambiar su condición. Este amor, de acuerdo al teólogo, es muy válido, y probablemente más cristiano<sup>62</sup>, en cuanto que supera una caridad de carácter individualista, a una caridad que considera al hombre en “la urdimbre de las relaciones sociales”. Pero más allá de todo esto, desde que Cristo se identifica con el pobre, habrá que hacer una nueva teología del prójimo, intuye Gutiérrez, y, asimismo, una nueva espiritualidad, que integre estas paradojas (Cf. TL 259-265).

### c) Una espiritualidad de la liberación

De acuerdo con el teólogo dominico, se advierte la necesidad de una espiritualidad que responda a la compleja realidad latinoamericana, en la que muchos cristianos, comprometidos con la revolución, se experimentan exiliados de sus comunidades o son vistos con sospecha por sus hermanos. Provocando en ellos una especie de escisión entre su compromiso y su fe, en tanto que la formación recibida no estaba encaminada a un cristianismo comprometido con la liberación social a favor de los oprimidos. De allí la necesidad de una espiritualidad que reordene los grandes ejes de la fe cristiana en función de ese presente, puesto que muchos de ellos se distancian de Dios con el fin de llevar a cabo el compromiso de amor al pobre, que es en definitiva el proyecto de Dios (Cf TL 265-267).

Por tanto, una *espiritualidad de la liberación*, constituida por “la situación de opresión-liberación”. Se trata, por ende, según el teólogo sudamericano, de una espiritualidad fundamentada en una conversión al prójimo, precisamente, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado<sup>63</sup>. Por tanto, la auténtica conversión lleva a comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, puesto que nuestro proceso de conversión está condicionado por

---

<sup>62</sup> Juan Antonio Estrada hace una afirmación similar, en cuanto al que ora y no actúa, o al que actúa, pero no ora: “En este sentido, la persona de buen corazón que no reza es más cristiana que el orante insolidario. Y esto es así porque la causa del hombre se revela en Cristo como la de Dios, que hace suya la suerte de los pobres”. J. A. ESTRADA, *Oración: liberación y compromiso de fe* (Santander: Sal Terrae, 1986), 147.

<sup>63</sup> Jon Sobrino considera que espiritualidad y liberación no se excluyen, en cuanto es una espiritualidad surgida en la esperanza y experiencia del pobre. Cf. J. SOBRINO, O. c., 35-58.

el medio socio-económico, político, cultural y humano en que se desarrolla. Y la auténtica conversión lleva al cambio de esas estructuras<sup>64</sup> (Cf. TL 268-269).

Esto implicaría, por otra parte, añade Gutiérrez, comprender de modo nuevo la oración, que de ninguna manera signifique evadir la realidad y el compromiso con la liberación, porque de lo contrario sería falsa oración. La verdadera oración mueve a la gratuidad con el prójimo, pues no se puede llegar a Dios sin pasar por el hombre, de igual manera el paso por ese Dios gratuito siempre lanza al amor gratuito por los demás. La espiritualidad que busca la unión con el Señor, no es una separación para con el hombre, por el contrario, es la fuente de la alegría cristiana (Cf TL 270-272).

Y ya para concluir, hay que señalar el valor que da Gutiérrez al *Magnificat*, en cuanto que esta oración expresa muy bien una espiritualidad de la liberación. María, da gracias por el amor privilegiado de Dios, pero a la vez su alegría agradecida va acompañada del regocijo por un Dios que actúa en favor de los pobres y en contra de los opresores. Todos estos elementos, según el teólogo peruano, hacen del *Magnificat*, “uno de los textos de mayor contenido liberador y político del Nuevo Testamento” (TL 272). Asimismo, marca la pauta para una espiritualidad de la liberación, que tendrá como punto de partida la “espiritualidad de los *anawim*”, en cuanto que la liberación viene de los oprimidos. Y en esta tarea está empeñada ya, según Gutiérrez, en América Latina, una primera generación de cristianos (Cf TL 272-273)<sup>65</sup>.

## Conclusión

---

<sup>64</sup> A mi parecer Medellín exige ese compromiso concreto con los pobres, precisamente a los que llevan las riendas de la sociedad, para que construyan la justicia que traerá la paz. Por otro lado, no cree que la violencia sea la salida al problema de la desigualdad. En ese sentido, se dirige a los que han optado por los movimientos armados de liberación, por tanto, Medellín exige una espiritualidad auténticamente cristiana de la conversión de los corazones. Cf. *Paz*, O. c., N° 14 y 15.

<sup>65</sup> En la Instrucción de la Santa Sede aparece una crítica a la lectura que hace la teología de la liberación al *Magnificat*. “Se propone igualmente una lectura política del *Magnificat*. El error no está aquí en prestarle atención a una dimensión política de los relatos bíblicos. Está en hacer de esta dimensión la dimensión principal y exclusiva, que conduce a una lectura reductora de la Escritura”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., X, 5.

Podemos decir, a modo de síntesis, que Gutiérrez fiel a su tesis de que la salvación se define en las líneas actuales de la historia como liberación política, con miras a un horizonte escatológico prometido por Dios, la nueva conciencia de cristiano que ha surgido en Latinoamérica no es contradictoria al plan salvador de Dios en cuanto que este plan tiene que ver con la historia misma de los hombres. Y aunque el plan salvador no se identifique totalmente con ningún proyecto humano, sin embargo, el reino avanza hacia su plenitud en esos mismos logros humanos y en el amor concreto por el prójimo. Desde la perspectiva latinoamericana ese anhelo de plenitud pasa ahora, según Gutiérrez, por una dimensión política, lo cual conlleva el reto de reflexionar la fe en su dimensión política, que presento en el siguiente capítulo.



## Capítulo V: La dimensión política de la fe

---

En el presente capítulo abordaré la relación entre fe y política, que Gustavo Gutiérrez esboza en el capítulo 11 de su libro. La idea fundamental que se advierte en esta parte se puede formular de la siguiente manera: La fe tiene una dimensión política en cuanto búsqueda de un orden justo y el surgimiento de un hombre nuevo. Para presentar mejor esta relación, desarrollaré los siguientes apartados: la nueva teología política, Jesús y la política de su tiempo, y, finalmente, la fe y la utopía.

### 4. La nueva teología política

Gustavo Gutiérrez, parte de la idea de que el hombre contemporáneo vive orientado hacia el porvenir, hacia la maqueta del hombre del mañana. Sin embargo, esta actitud no se puede generalizar en el contexto latinoamericano, puesto que todavía hay muchas personas ancladas y añorantes del pasado, a los que Pablo Freire, según Gutiérrez, suele llamar de mentalidad precrítica. Pero también hay una parte de la sociedad que ha abierto los ojos de cara al futuro de una nueva sociedad, de un nuevo hombre, que quiere llevar las riendas de su propio destino, y estos son los revolucionarios en América latina. Sin embargo, añade el teólogo peruano, esta apertura al futuro es diferente en los contextos de países desarrollados y países empobrecidos; para unos significa un mayor dominio de la naturaleza a través de la técnica y la ciencia, y para los otros la búsqueda con optimismo político de una sociedad más justa (Cf. TL 275- 278).

A partir de este contexto político de América Latina, como apertura al futuro de una sociedad nueva, el teólogo sudamericano advierte la necesidad de una nueva teología política, que sea capaz de abordar la cuestión sobre la relación entre fe y política. Para ello, se remite a la teología política de Metz.

Metz, asumiendo las perspectivas escatológicas abiertas por Bloch y Moltmann, de una esperanza activa, afirma Gutiérrez, planteará su reflexión de una nueva teología

política en contraste con una visión clerical anterior, que él llama pre-crítica. Según Gutiérrez, Metz parte de un panorama de separación entre lo político y lo religioso, iniciado ya con la ilustración, y por eso, él mismo considera que su postura es pos-crítica. En ese sentido, Metz busca reforzar la autonomía de lo político, en cuanto que -lo político- es definido como aquello que promueve la libertad del hombre, y no como lo que lo controla, que fue lo que ocurrió en la época pre-crítica, cuando el poder del Estado y la Iglesia eran casi una misma entidad de poder y control. Ahora la política es el poder de la esfera pública<sup>66</sup> (Cf. TL 288-293).

En ese sentido, añade, para Metz el papel de la Iglesia debe centrarse en ser una institución que ejerce una función crítica ante lo político, promoviendo al hombre hacia una verdadera libertad social. Además, haciendo ver que los Estados sólo son realidades pasajeras de cara al futuro escatológico<sup>67</sup>. No obstante, señala Gutiérrez, Metz fue criticado de no tomar en cuenta la diversidad política de los cristianos, además, de reducir el papel de la Iglesia a una función meramente crítica. El teólogo sudamericano, sin embargo, valora este esfuerzo de Metz de intentar dilucidar el papel político de la fe, pero critica dos elementos de esta teología: que Metz no toma en cuenta la perspectiva de opresión y de conflictividad política en que se encuentra una gran parte de la humanidad, y que lucha por su liberación. Y, por otro lado, unido a lo primero, que todo esto hace que lo político se mueva en sus escritos en un terreno más bien abstracto (Cf. TL 293-295).

A modo de conclusión de este apartado, podemos decir que, para Gutiérrez, aunque la fe no se identifique plenamente con lo político en Metz, sin embargo, la fe tiene una dimensión pública y política. Lo cual trajo aire fresco a la teología europea, un tanto existencialista y personalista, pero Metz siempre estuvo limitado por su entorno. Supone que la realidad secularizada es una realidad generalizada, pero en América latina ocurre este proceso de otro modo, según Gutiérrez, allí la Iglesia tiene una compleja dimensión pública, que siempre ha estado a favor del orden establecido, pero ahora le

---

<sup>66</sup> Cf. J. B. METZ, 140-150.

<sup>67</sup> Al respecto Metz afirma: "Por tanto, toda teología escatológica ha de convertirse en teología política en cuanto teología crítica (teología crítica de la sociedad)". *Ibíd.*, 150.

retira su apoyo. Por tanto, hablar en este caso de privatización de la fe sería simplificar el problema. No obstante, Gutiérrez valora la nueva teología política de Metz, en tanto que es un replanteamiento original de la función de la Iglesia en el mundo actual (Cf. TL 296-297).

## **5. Jesús y la política de su tiempo**

Continuando con su reflexión, el teólogo dominico afirma que, ante la actual preocupación por la liberación de los oprimidos, y por la violencia que produce el orden actual, lleva a muchos cristianos a indagar acerca de la actitud de Jesús frente a la situación política de su tiempo. Al respecto, critica aquella tendencia que da por supuesto que Jesús no se interesó por la vida política, que su misión sería puramente religiosa. Y para salir de esa tendencia, apunta Gutiérrez, es necesario un acercamiento histórico a Jesús de Nazaret, pero respetando al Jesús de la historia para no tergiversar a conveniencia su figura, como el querer darle características de un militante político (Cf. TL 298-299).

Y en esa misma dirección, añade el teólogo dominico, los estudios recientes han puesto de relieve algunos aspectos que habían sido algo descuidados de la vida de Jesús: sobre la compleja relación con los zelotes, su actitud ante los grandes del pueblo judío, y su muerte en manos de la autoridad política. Lo que sí está claro, según Gutiérrez, citando a Cullman, es que algunos de los discípulos de Jesús formaron parte del movimiento Zelota, pero Jesús llevó su misión por un rumbo distinto al de ellos. La visión de liberación de Jesús es más universal, que se contrapone a la visión estrecha nacionalista y religiosa de los zelotas; se muestra contrario, por tanto, a un mesianismo religioso-político, cuyo mesianismo consideró una tentación. En cambio, Jesús va a las raíces mismas de la opresión y la injusticia, no se queda en lo superficial de lo político (Cf. TL 209-302).

No obstante, señala Gutiérrez, esto no nos debe llevar a una visión puramente espiritual de la misión de Jesús, puesto que su mensaje y su estilo de vida le pusieron en confrontación con los poderosos de su tiempo, quienes reaccionaron al ver amenazados

sus intereses. Por tanto, Jesús al llevar adelante su papel profético, fue confrontado por los dos poderes: religioso y político. Acusado por el primero de hereje, por considerarse Hijo de Dios y con la autoridad para criticar una religión de culto vacío; y a nivel político, de subversivo por su pretensión de mesías y rey de los judíos, una amenaza clara para los romanos (Cf. TL 302-304)<sup>68</sup>.

No obstante, Gutiérrez señala con tono discrepante, aquella afirmación de Cullmann, en cuanto a la actitud política de Jesús, que, según el teólogo suizo, no se inscribe en ningún momento en el cambio de las estructuras, es decir, en ningún proyecto revolucionario cualquiera, sino que Jesús es la expresión de un “radicalismo escatológico”. Gutiérrez criticará esta postura de Cullmann, y la juzga de poco sólida, ya que hay una tensión entre el presente y el futuro en la predicación que Jesús hace del reino. Y, por otro lado, el mensaje de Jesús se asemeja al de los profetas, que perciben a Dios obrando la justicia y que reclama misericordia y no sacrificios, corazones arrepentidos y no holocaustos. Por ende, descuidar este aspecto es quitarle al llamado a la conversión personal su contexto social, vital y concreto (Cf. TL 305-307).

Para el autor peruano, expresando su punto de vista, la obra de Jesús comporta un talante universal, ya que va a la raíz misma de la miseria y de la injusticia, es decir, al corazón del comportamiento político, puesto que la situación de miseria y de injusticia social revelan una situación de pecado. Al liberarnos del pecado Jesús ataca la raíz misma de un orden injusto, lo cual tiene profundas consecuencias de transformación social. Asimismo, el Reino ciertamente es independiente del establecimiento de una sociedad justa, puesto, que no es una condición para que el Reino venga. Sin embargo, el anuncio del Reino revela una aspiración hacia una sociedad más justa, desembocando siempre en la promesa y esperanza de comunión plena de todos los hombres con Dios, es decir, el mensaje de Jesús no es menos evangélico porque abarque también lo político (Cf. TL 308-309).

---

<sup>68</sup> Pierre Bigo afirma en ese mismo sentido, que Jesús ciertamente no asume ninguna empresa política, sin embargo, su misión tiene una dimensión política, porque cuestiona a los poderes cuando tienden a divinizarse o absolutizarse. Cf. P. BIGO, O. c., 83-84.

## 6. La fe y la utopía

De acuerdo a Gutiérrez, el término *utopía*, ha tomado mucha fuerza a partir de los movimientos revolucionarios en los países del tercer mundo. Término acuñado por Tomás Moro, en un sentido realista y práctico, pero que luego se fue empobreciendo hasta el punto de relacionarlo con la ilusión, la falta de realismo e irracional. Sólo desde la perspectiva de la liberación se ha empezado a recuperar el verdadero sentido (Cf. TL 309-310). En esa misma dirección, el autor peruano afirma que tres son las notas que caracterizan a la utopía. La primera es *la relación con la realidad histórica*, ya que la utopía posee un factor dinámico y movilizador de la historia a través de la denuncia del orden actual y anuncio de un orden nuevo. La segunda nota, es que *la utopía se verifica en la praxis*, que transforma paso a paso la experiencia histórica para que el anuncio no quede en simple discurso. Y la tercera nota *corresponde al orden de lo racional* en tanto que cuestiona el razonamiento estático del orden establecido. Asimismo, no es contraria a la ciencia, cosa que ocurre con la ideología, que no proporciona un conocimiento adecuado y científico y enmascara la realidad, en cambio la utopía ofrece un conocimiento científico y auténtico de la realidad (Cf. TL 310-314).

Luego para buscar una relación entre la fe y el proyecto político de liberación, que se puede comprender como utopía<sup>69</sup>, Gutiérrez menciona una vez más los tres niveles de la liberación: económica, social y política. Según, Gutiérrez, estos niveles están diferenciados, pero no se da el uno sin el otro, y el lazo que les une es el proyecto utópico de la creación del hombre nuevo. En esta dirección, Gutiérrez advierte que, si un proyecto revolucionario no contempla la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria, se puede caer una vez más en la opresión. La fe en ese sentido, que también busca forjar ese hombre nuevo no es un proyecto yuxtapuesto, está relacionado con lo político, pero tampoco se identifica absolutamente con una

---

<sup>69</sup> Conviene señalar la opinión de Torres Queiruga, que expresa desconfianza por el término utopía y prefiere el término esperanza: “Ni opio ni utopía, pues; la palabra justa es esperanza. Esperanza que vive segura, que se siente salvada a pesar de todo –‘esperanza contra toda esperanza’ (Rm 14,18)”. A. TORRES QUEIRUGA, O. c., 206.

tendencia política precisa, sin embargo, se concretiza en la búsqueda de un orden justo (Cf. TL 315-316).

En esa misma perspectiva, Gutiérrez apunta que la fe juega un papel primordial en la creación de ese hombre nuevo, puesto que pasa por la liberación del pecado, que es la raíz última de todo orden injusto, de todo despojo y de toda explotación del hombre por el hombre. La fe anuncia que la fraternidad humana es algo posible, y Dios nos alienta a ir construyendo lo definitivo en lo provisional (proyecto histórico), lo cual evita que la fe y la conversión del hombre, a la comunión con Dios y con los demás hombres, caiga en evasión. Asimismo, la fe evita que se absolutice toda mediación política histórica o un mesianismo político -religioso.<sup>70</sup> (Cf. TL 319-320).

### **Conclusión**

A modo conclusión, cabe señalar el continuo interés de Gutiérrez en reflexionar a favor de ese nuevo cristiano que se perfila ya en su tesis, argumentando que no existe una contradicción entre la fe y el proyecto político de liberación, puesto que la fe posee esa dimensión y, que, junto a todo proyecto justo, busca a su modo el hombre nuevo. Sin embargo, Gutiérrez, ubica a cada realidad en su lugar. A continuación, el teólogo intentará dar un último paso, abordar lo institucional, precisamente con el tema eclesiológico, es decir, el papel de la Iglesia frente al mundo y frente a los pobres.

---

<sup>70</sup> Puede servir en esta perspectiva de Gutiérrez, la opinión similar que tiene Pierre Bigo, del papel de la fe frente a las ideologías: “Por su parte, la fe reconoce las necesidades de las ideologías, pero las critica en su tendencia innata a absolutizarse, y a sacralizarse, a transformarse en ‘religión laica’ (la expresión es de Paul Ricoeur), a tomar la parte por el todo, a hacer de ciertos valores el único valor. La fe les propone entonces una ‘visión global del hombre y de la humanidad’ que ella posee ‘como propia’ (*Populorum progressio*, 13). Inspirándolas y rectificándolas, esta visión les devuelve su verdadera función liberadora”. P. BIGO, O. c., 135-136.

## Capítulo VI: La Iglesia ante el mundo y ante los pobres

---

En el presente capítulo, abordaré el contenido de los dos últimos capítulos de la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, en los cuales hace una especie de síntesis general de toda su obra, para dejar clara su opinión acerca del papel de la Iglesia frente a un mundo en proceso de liberación y frente a la realidad de los pobres. La idea fundamental de estos dos capítulos se puede articular de la siguiente manera: la Iglesia en el mundo es signo de salvación en opción por los pobres.

### 1. La Iglesia ante el mundo, ¿qué podemos decir?

Gutiérrez afirma que la cuestión se define por una nueva toma de conciencia eclesial, que la Iglesia no sólo está presente en el mundo, sino que forma parte del mundo (Cf. TL 325). En ese sentido, la Iglesia inscribe su misión en un dinamismo salvador que envuelve al mundo, y, por otro lado, es un signo concreto de fraternidad para la humanidad. Para presentar esta reflexión del autor, desarrollaré dos apartados: la Iglesia sacramento de salvación, y, una Iglesia que celebra la salvación en el mundo.

#### a) Iglesia sacramento universal de salvación

De acuerdo al teólogo dominico, hay un dinamismo de salvación actuante en la historia, a la cual se circunscribe la Iglesia, y, por eso, hay que evitar una reducción de la obra salvífica a la acción eclesial. Teniendo en cuenta esto, la Iglesia puede entonces replantearse su misión, reconociendo que el Señor es el que “se levanta al alba para sembrar el campo de la realidad histórica antes de que nosotros establezcamos nuestras distinciones”<sup>71</sup>. Y de la relación que hagamos entre ambas depende en definitiva toda la eclesiología. (Cf. TL 325-326)

---

<sup>71</sup> Sin embargo, en esta afirmación de Gutiérrez se puede mal interpretar y llevar a igualar llanamente el misterio de la Iglesia con el mundo, y restarle identidad propia y esencia singular a la misión de la Iglesia recibidas de Dios mismo. Vale señalar la opinión de Ricardo Blázquez: “La sacramentalidad supone un cierto desnivel, una *diferencia entre mundo e Iglesia*. La condición de sacramento no es conquista de la Iglesia sino don de Dios. Y este don está mirando a la misión, a la irradiación de lo recibido”. R. BLÁZQUEZ, *La Iglesia del Concilio Vaticano II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988), 96. Schillebeeckx habla también

En esa misma perspectiva, añade el teólogo sudamericano, la percepción de la obra salvadora de Cristo, más allá de las fronteras de la Iglesia, fue muy bien captada por los primeros cristianos. Dios que atraía a nuevos miembros a la comunidad más allá del mismo actuar de la Iglesia, y por eso, grandes autores cristianos promovían una cierta libertad religiosa en el imperio romano, para facilitar dicho proceso. Sin embargo, esa apreciación se pierde cuando el cristianismo es asumido como religión del Estado, deviniendo luego en un eclesiocentrismo, en el que se llega a pensar que fuera de la Iglesia no hay salvación (Cf. TL 326-328).

Ese mismo eclesiocentrismo, señala Gutiérrez, se mantiene a lo largo de la Edad Media, y que luego es cuestionado en la Edad Moderna por las rupturas y el descubrimiento de nuevos mundos religiosos. La Iglesia empieza a abrirse, pero siempre con reservas, hasta dar el paso en el siglo XX con el Concilio Vaticano II, en el que se reconoce únicamente como *sacramento de salvación* en el mundo. Es entonces cuando se vuelve a un esquema de libertad religiosa de los primeros siglos, sin embargo, por las circunstancias actuales se dan otros matices (Cf. TL 328-330).

Hablar de la Iglesia como sacramento de salvación, hace notar el teólogo peruano, implica adentrarse en los dos sentidos del término *sacramentum*, que es la traducción latina del término griego *mysterion*. El primer sentido viene de San Pablo, que significa el cumplimiento y manifestación del designio salvífico, como misterio que estaba oculto desde siglos y generaciones. Y ese misterio es el amor del Padre, que envió a su único Hijo al mundo para convocar a todos los hombres, en el Espíritu, a la comunión con Él. El segundo sentido viene con Tertuliano (siglo III), en el que el término sacramento se amplía a los ritos del bautismo y la Eucaristía. Y así poco a poco los dos vocablos, misterio y sacramento, se separan (Cf. TL 331-333).

En la Edad Media, prosigue Gutiérrez, la teología entenderá por sacramento como *signo eficaz de la gracia*. El sacramento visibiliza ese encuentro efectivo y personal de Dios y el hombre, sin embargo, como signo remite a una realidad que está más allá del

---

de cierta distinción y tensión dialéctica entre *la Iglesia y la humanidad* desde la ascensión de Cristo hasta su vuelta. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *El mundo y la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 1970), 235.

mismo rito. Esto abre el horizonte de comprensión de la Iglesia como sacramento visible de salvación, que como signo presente en el mundo remite al designio salvador de Dios que quiere salvar a toda la humanidad. Por tanto, la Iglesia no es para sí misma, sino para los demás, y entra en una dinámica de relación más cercana con el mundo, puesto que en el mundo está también ese designio salvador. Por tanto, la Iglesia debe estar abierta a lo que el mundo aporta a ese designio (Cf. TL 333-334).

En esa misma dirección, Gutiérrez afirma que concebir a la Iglesia como sacramento de salvación para el mundo, le exige en cierto modo que sus estructuras internas vayan encaminadas a reflejar ese signo de salvación del cual es portadora. Signo de liberación del hombre y de la historia. Por tanto, la Iglesia debe abrirse a un cambio de sus propias estructuras tal como lo piden los sectores más dinámicos de la comunidad cristiana, para que vaya en consonancia con la ruptura de un orden social injusto, en concordancia con este nuevo enfoque eclesiológico<sup>72</sup>. Pues, toda renovación de la Iglesia debe ser a partir de una efectiva toma de conciencia del mundo en que vive y de un real compromiso con él. Por tanto, en América Latina, de acuerdo a Gutiérrez, la Iglesia debe ser el signo visible de la presencia del Señor en la aspiración de liberación, en la búsqueda de una sociedad más justa. Sólo eso la hará verdadero signo creíble<sup>73</sup> (Cf. TL 334-336).

b) Una Iglesia que celebra la salvación en el mundo

Y yendo adelante con su reflexión, el teólogo peruano, señala que “la primera tarea de la Iglesia es celebrar con alegría el don de la acción salvífica de Dios en la humanidad

---

<sup>72</sup> En la Instrucción sobre la teología de la liberación, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, acusa a la teología de la liberación de vaciar de contenido la realidad eclesial: “En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella sólo una realidad interior de la historia, que obedece también a las leyes que se suponen dirigen el devenir histórico en su inmanencia. Esta reducción vacía la realidad específica de la Iglesia, don de la gracia de Dios y misterio de fe”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., IX, 8.

<sup>73</sup> Cabe señalar por otra parte la opinión de Quiroz Magaña, quien considera que toda eclesiología está condicionada por el lugar y el modo de vivir la fe en dicho lugar, asimismo, condicionada por otras cuestiones casi inconscientes que tendrán que ver a veces con las condiciones político-sociales. Lo cual acontece en las eclesiologías centro europeas y así a la latinoamericana. Por tanto, para este teólogo mexicano, la especificidad de una eclesiología de la teología de la liberación es válida y comprensible. Cf. A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983), 23-40.

realizada a través de la muerte de Cristo” (TL 337). Y la eucaristía es por excelencia la celebración del acontecimiento salvador, que hace memoria siempre viva de la entrega de Cristo por los demás; y como acción de gracias, porque en esos acontecimientos se ha revelado el amor inaudito de Dios. Asimismo, Gutiérrez añade, la eucaristía es hecha en la Iglesia y, simultáneamente, la Iglesia nace de la eucaristía. “En la iglesia celebramos aquello que se realiza fuera del edificio de la Iglesia, en la historia. En ese sentido la eucaristía es una acción de gracias por la salvación de toda la historia, más allá de las puertas de la Iglesia, en esa obra salvadora en la que se inscribe la Iglesia” (TL 337).

Por otro lado, añade Gutiérrez, la pascua cristiana lleva a plenitud la pascua judía, ya que la liberación del pecado está en la raíz misma de la liberación política. Por tanto, la eucaristía es la actualización de esa obra creadora de una profunda fraternidad humana, y que explica el ser mismo de la Iglesia. Por ende, la eucaristía comporta un elemento clave de fraternidad con el prójimo, que se explica en el Nuevo Testamento como *Koinonía*, la cual se expresaba de modo concreto en el compartir de los bienes. Esto desvela un sentido práctico de la fraternidad celebrada en la eucaristía, que, en América Latina, señala el autor peruano, sería un compromiso real contra el despojo y la alienación, y a favor de una sociedad justa y solidaria, de lo contrario la eucaristía será un acto vacío<sup>74</sup> (Cf. TL 337-341).

Por ende, apunta el teólogo latinoamericano, esto nos pone ante la difícil situación de cómo conciliar la fraternidad cristiana con el problema de lucha de clases. Precisamente porque la fraternidad se busca en la historia, pero esta historia está sumergida en una situación de conflictividad, en tanto que hay opresores y oprimidos, entre los propietarios de los medios de producción y los despojados del fruto de su trabajo. Por tanto, añade Gutiérrez, es fundamental que la Iglesia acepte que la lucha de clases es un hecho, y no aceptarlo es ponerse a favor de la clase opresora. En ese

---

<sup>74</sup> Como contraste a esta opinión de Gutiérrez, vale señalar la crítica que hace la Instrucción de la Santa Sede ante el modo de comprender la Eucaristía por parte de la teología de la liberación. “La Eucaristía ya no es comprendida en su verdad de presencia sacramental del sacrificio reconciliador, y como el don del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Se convierte en celebración del pueblo que lucha. En consecuencia, se niega radicalmente la unidad de la Iglesia”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., X, 16.

sentido, la Iglesia debe asumir esta realidad que se impone, y en tal situación, debe hacer opción por la clase oprimida (Cf. TL 352-356).

Asimismo, la Iglesia debe cargar con la paradoja del amor universal que predica el cristianismo, en la cual Gutiérrez no ve una contradicción absoluta, puesto que luchar por la liberación de los oprimidos es también luchar por la liberación de los ricos de sí mismos, de su situación de pecado, por el hecho mismo de ser opresores. Además, el amor siempre conlleva lo conflictual, el auténtico amor no se opone a la lucha de clases mientras se haga opción por el oprimido. “Hoy en el contexto de la lucha de clases, amar a los enemigos supone reconocer y aceptar que se tienen enemigos de clase y que hay que combatirlos. No se trata de no tener enemigos, sino de no excluirlos de nuestro amor...El amor universal sólo abandona, pues, el terreno de la abstracción y se hace concreto y efectivo, encarnándose en la lucha por la liberación de los oprimidos”<sup>75</sup> (TL 358).

Y ya para cerrar este apartado, Gutiérrez aborda la difícil situación en la que se encuentra la Iglesia frente al tema de la unidad, puesto que la lucha de clases toca su ser mismo interno. Al respecto, Gutiérrez considera que la verdadera unidad es un proceso, y esta pasa por la opción preferencial a favor del oprimido, ya que toda división sólo es superada cuando hay una sociedad más justa, una sociedad sin clases (Cf. TL 351-362). “En un mundo radicalmente escindido, la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de la división entre los hombres...Esa unidad transita hoy, en particular en América latina, a través de la opción por los oprimidos; optar por

---

<sup>75</sup> También advierte la Santa Sede del peligro de justificar la violencia, la cual debe ser condenada venga de donde venga. “La verdad del hombre exige que este combate se lleve a cabo por medios conformes a la dignidad humana. Por esta razón el recurso sistemático y deliberado a la violencia ciega, venga de donde venga, debe ser condenado. El tener confianza en los medios violentos con la esperanza de instaurar más justicia es ser víctima de una ilusión mortal”. *Ibíd.*, XI. 7. Medellín por su parte, se opone de manera clara al recurso de la violencia: “Nadie se sorprenderá si reafirmamos con fuerza nuestra fe en la fecundidad de la paz, ese es nuestro ideal cristiano. ‘La violencia no es ni cristiana ni evangélica’ (Pablo VI, Mensaje de 1 de enero de 1968). El cristianismo es pacífico y no se ruboriza de ello. No es simplemente pacifista, porque es capaz de combatir. Pero prefiere la paz a la guerra”. *Paz*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 15.

ellos es la manera franca y resuelta de combatir lo que origina esa división social”<sup>76</sup> (TL 360-361). Por tanto, para Gutiérrez es la opción más decisiva a favor de la fraternidad.

## 2. La Iglesia ante los pobres

De acuerdo al teólogo sudamericano, en los actuales tiempos ha surgido un deseo testimonial de la pobreza en la Iglesia, retomado por la vida religiosa y yendo a otros grupos dentro de la Iglesia. Juan XXIII abrió esta perspectiva desde la misma convocatoria del Concilio Vaticano II, y fue un tema que estuvo presente desde la primera sesión, pero el resultado final no correspondió con las expectativas en *Gaudium et spes*. El concilio sí alude a la pobreza, pero no hace de ella una de sus líneas de fuerza<sup>77</sup>. Por otro lado, apunta Gutiérrez, el tema de la pobreza ha sido tratado últimamente en la espiritualidad, como condición en el camino de la santidad. Se reflexionan textos que recuerdan la pobreza de Cristo en la búsqueda de una mayor identificación con él, sin embargo, no se tiene una visión global de la pobreza dando lugar a equívocos (Cf. TL 363-365).

### a) Lo problemático del tema

El tema de la pobreza es un asunto muy amplio, afirma Gustavo Gutiérrez, por las mismas nociones que están detrás y que se prestan a interpretaciones equívocas y ambiguas. En primer lugar, el término pobreza, designa *pobreza material*, la cual es chocante y es rechazada por la conciencia del hombre contemporáneo, el cual considera que debe lucharse contra la pobreza. Esto contrasta con la perspectiva cristiana que le da a la pobreza una significación más bien positiva, como desapego a los bienes

---

<sup>76</sup> Hay que tomar en cuenta el reproche de la Santa Sede a esta interpretación de Gutiérrez con las siguientes palabras: “La unidad, la reconciliación, la comunión en el amor ya no se conciben como don que recibimos de Cristo. La clase histórica de los pobres es la que construye la unidad, a través de su lucha. La lucha de clases es el camino para esta unidad. La Eucaristía llega a ser así Eucaristía de clase. Al mismo tiempo se niega la fuerza triunfante del amor de Dios que se nos ha dado”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., X, 16.

<sup>77</sup> Comblin afirma, sin embargo, que “después del Concilio, el tema de la pobreza pasa de nuevo a un primer plano en las preocupaciones de la Iglesia”. J. COMBLIN, O. c., 175.

materiales para una mayor libertad hacia Dios<sup>78</sup>. Esto se complica más cuando la pobreza es carencia de medios culturales, sociales y políticos; o considerar la pobreza con cierta fatalidad, de pensar al pobre como ente aislado del cual hay que compadecerse misericordiosamente (Cf. TL 365- 367).

En segundo lugar, añade el teólogo dominico, la noción de *pobreza espiritual*, la cual es todavía más imprecisa, con frecuencia es vista como una simple actitud interior de desprendimiento. Y basándose en la expresión de pobres de espíritu de Mateo, se llega a unas “consideraciones tranquilizadoras y cómodas”. Además, cuando hay que dar testimonio concreto de esa pobreza, no se sabe a qué pobreza se apunta, se vuelve algo abstracto, y no tan real como la viven y la perciben los pobres, hecha a la medida de cada uno, que al final desemboca en la incoherencia. Por tanto, para Gutiérrez, un esfuerzo de clarificación se impone ante estas ambigüedades y consideraciones dulzonas de la pobreza (Cf. TL 368-369)

b) ¿Qué dice la Biblia acerca de la pobreza?

Para Gustavo Gutiérrez la pobreza es una cuestión central tanto en el antiguo como en el nuevo testamento. Por un lado, la pobreza es expresada como un estado escandaloso, realidad rechazable y criticada. Por otro lado, la pobreza es espiritualizada como confianza puesta solamente en Dios (Cf. TL 369)

#### *Primera perspectiva: lo real de la pobreza*

En la primera perspectiva, el teólogo dominico señala que tanto en el AT como en el NT al usar el término de pobreza no usan el neutro *rash*, evidenciando que los profetas designan a un pobre concreto y viviente. En ese sentido todos los términos que aparecen son: *ébyon, dal, ani, anaw*, y en el Nuevo Testamento el término griego *Ptojós*, con el que se describe perfectamente al pobre concreto y con un tono claro de protesta.

---

<sup>78</sup> De acuerdo a Comblin, hubo a lo largo de la Edad Media una idealización de la pobreza, que no cuestionaba el sistema feudal. Cf. *Ibíd.*, 176.

“*Ptojós* significa el que no tiene lo necesario para subsistir, el miserable obligado a la mendicidad” (TL 370). También anota Gustavo Gutiérrez, que en el Antiguo Testamento la pobreza no es vista como fatalidad, sino como causada por los inicuos, y por eso la constante protesta de los profetas, que denuncian el abuso y señalan con el dedo a los culpables (Cf. TL 371-372).

En esa misma perspectiva, añade Gutiérrez, se entienden también las medidas positivas y concretas para impedir la pobreza, tanto en el Levítico y Deuteronomio encontramos una minuciosa legislación para impedir la acumulación de la riqueza y por consiguiente la explotación (Cf TL 372). Este repudio a la pobreza se comprende por tres motivos principales:

En primer lugar, la pobreza contradice el sentido mismo de la *religión mosaica*. Moisés ha liberado el pueblo de la esclavitud y explotación, y la pobreza contradice en ese sentido la liberación. Esto explica la constante alusión al éxodo que hacen los profetas en sus denuncias. Segundo lugar, porque va en contra del *mandato de Génesis* (1,26, 2,15). El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, está destinado a realizarse transformando la naturaleza y en relación con los otros hombres. Una libertad que se alcanza con el trabajo, sin embargo, la situación de injusticia hace del trabajo algo servil y deshumanizante: la explotación. Y, en tercer lugar: el hombre es el *sacramento de Dios*. Oprimir al pobre es atentar contra Dios mismo, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres, lo que se hace por los demás se hace por el Señor (Cf. TL 373-375).

#### *Segunda perspectiva: lectura espiritual de la pobreza*

Al respecto, Gutiérrez afirma que, en esta perspectiva, la cual aparece también en la Biblia, la pobreza es comprendida como poder acoger a Dios. Tiene que ver con la disponibilidad y humildad ante Dios. Se espiritualiza, por tanto, a nivel profético el término “*anawin*”, que antes se había usado para hablar de la pobreza como un mal, pero que ahora hace referencia a aquellos que esperan la obra liberadora del Mesías. Esto ya se nota en Sofonías como ese pequeño resto del cual nacerá el mesías. Y la

pobreza entendida así, añade Gutiérrez, es lo opuesto al orgullo y a una actitud de autosuficiencia; en cambio, es sinónimo de fe, de abandono y confianza en el Señor. Lo opuesto al pobre es el orgulloso, el enemigo de Yahvé y del desvalido (Cf. TL 376- 377).

En continuidad con esta segunda perspectiva, el teólogo latinoamericano anota que, la pobreza espiritual tiene su más alta expresión en las bienaventuranzas neotestamentarias. En Mateo 5, 1, “Bienaventurados los pobres de espíritu”, que se debe entender desde la perspectiva de Sofonías, como total disponibilidad ante el Señor. El sentido es profundo: “no tener más alimento que la voluntad de Dios. Es la actitud de Cristo; es a él, en efecto, a quien se refieren las bienaventuranzas” (TL 378). En cambio, en Lucas las cosas se vuelven más problemáticas, porque cuando se dice “bienaventurados los pobres”, hace referencia a la pobreza material como condición social (Cf. TL 377-378).

Por tanto, esto implica dilucidar muy bien la cuestión, afirma Gutiérrez, porque, por un lado, puede significar la canonización de una clase social, que no por opción, sino por su situación socio-económica se les impone que el Reino de Dios es para ellos. Por otro lado, desde una perspectiva más sapiencial, que los sufrimientos de hoy serán compensados en la vida futura, en el más allá. Una salvación extraterrena. Y sería sacralizar la miseria y la injusticia. Una tercera opción, que nos queda, es pensar que el sentido de interpretación es el mismo que el de Mateo, de una pobreza espiritual, en tanto que Lucas hace referencia a la pobreza concreta como vía para alcanzar la pobreza espiritual (Cf. TL 378-379).

No obstante, Gustavo Gutiérrez, ve que estas interpretaciones son insuficientes, por tanto, plantea la cuestión de otro modo: “si el Reino de Dios es un don que se acoge en la historia para que la misma historia sea llevada a la plenitud... el Reino de Dios trae necesariamente consigo el restablecimiento de la justicia en este mundo, hay que pensar que Cristo declara bienaventurados los pobres porque el reino de Dios ha comenzado” (TL 380). Es decir, dichosos son los pobres en Lucas, porque con la llegada del reino se inicia la supresión de la situación de despojo y pobreza que les impide ser plenamente hombres. Con la llegada del reino se inicia un nuevo orden basado en la

justicia y la fraternidad, que supera lo pensado. Lucas se inscribe en la línea profética, de la pobreza como un mal a superar, por otro lado, conjuga el papel histórico y escatológico del reino de Dios (Cf. TL 380-381).

c) Testimonio cristiano de la pobreza

De acuerdo a Gustavo Gutiérrez, el testimonio cristiano de la pobreza debe ser muy bien interpretado, porque no se puede hacer de la *pobreza material* un ideal, puesto que en la Biblia es algo repudiable y se opone al plan de Dios<sup>79</sup>. Y, por otro lado, podría uno terminar justificando la situación de injusticia y explotación, que es la causa de la pobreza. Y luego, cuando se ha abordado la pobreza espiritual, la perspectiva bíblica nos ha hecho ver que se trata de algo más profundo y global, más que un aparente despojarse, es, ante todo, una total disponibilidad ante el Señor, que implica una nueva relación con las cosas y las personas (Cf. TL 381-382).

Por tanto, anota Gutiérrez, el testimonio cristiano de la pobreza nos remite a Cristo mismo, que se ha abajado (*kénosis*) para abolir ese abajamiento de la dignidad del hombre. Se ha hecho pobre para abolir la pobreza, por tanto, es una pobreza voluntaria, solidaria y a la vez de protesta. Ese debe ser el sentido del testimonio cristiano de la pobreza, es una pobreza solidaria para denunciar esa situación de injusticia y a los creadores de esa injusticia. En ese mismo sentido, se puede señalar, apunta Gutiérrez, el ideal de bienes en común que señala Lucas en los Hechos de los Apóstoles, la comunicación de bienes no es para hacerse pobre, sino todo lo contrario, para que no haya pobres en la comunidad (Cf. TL 383-384).

Todo esto, continúa Gutiérrez, nos clarifica el término pobre: “El pobre, hoy, es el oprimido, el marginado por la sociedad, el proletario que lucha por sus más elementales

---

<sup>79</sup> Comblin coincide en esto con Gutiérrez, afirma lo siguiente: “Jesús anunciaba a los pobres el reino de Dios. Si él tenía preferencia por los pobres, no era para idealizar, santificar o legitimar su pobreza... El reino de Dios es la presencia del Espíritu y de sus obras. Es la comunidad. La promesa cristiana no es la pobreza...sino la comunidad”. *Ibíd.*, 177.

derechos, la clase social explotada y despojada, el país que combate por su liberación”<sup>80</sup> (TL 385). En ese sentido, añade el teólogo dominico, la solidaridad y la protesta “tienen un evidente e inevitable carácter político, en tanto que tienen una significación liberadora” (TL 385). Es así, que, según el autor de Teología de la liberación, surgen ahora nuevas formas de vivir la pobreza, incomparables a la clásica renuncia a los bienes de este mundo, en tanto, que optar por los oprimidos significa correr riesgos de perder incluso la vida por ellos, y así lo hacen creyentes y no creyentes (Cf. TL 385).

Y concluye Gustavo Gutiérrez: “Sólo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre al futuro prometido por Dios” (TL 385). En esa misma dirección, denuncia el teólogo sudamericano, probablemente la ausencia de un compromiso concreto con los pobres, los marginados y los explotados, es la que limita una sólida y actualizada reflexión sobre el testimonio de pobreza, por tanto, sólo comprometiéndonos con ellos se podrá discernir mejor lo que se nos pide en los tiempos actuales. Así finaliza su obra el autor de Teología de la liberación (Cf. TL 386).

## **CONCLUSIÓN**

Habiendo llegado al final de esta primera parte, Gustavo Gutiérrez ha puesto los fundamentos teológicos para una factible asimilación del nuevo perfil del cristiano que se ha venido fraguando con los siglos, un cristiano que valora la acción en lo concreto de la historia al hacerse más consciente de su libertad. Este nuevo perfil del cristiano, que en América latina se expresa a favor de una praxis liberadora, ha obligado a una reflexión teológica sobre el tema de la salvación y el valor de la historia, asimismo, acerca de la dimensión política de la fe y el papel de la Iglesia. Gustavo Gutiérrez asume este reto apoyándose en los aportes mismos de la teología europea.

---

<sup>80</sup> Cabe mencionar la crítica que hace la Instrucción de la Santa Sede a la teología de la liberación, de confundir el pobre de la Escritura y el proletariado de Marx, lo cual lleva que la lucha a favor de los pobres se convierta en combate de clase. Cf. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., IX, 10.

El teólogo peruano, logra despejar el problema de ser cristiano y el compromiso político a favor de la liberación, asimismo, el tema de la salvación y la historia, lo cual consigue de manera muy audaz, no obstante, sin dejar muy clara las distinciones entre los dos planos, elemento que criticó la Santa Sede. Sin embargo, según Karl Rahner, la teología de Gutiérrez se mueve dentro de la fe ortodoxa<sup>81</sup>. Además, introduce el tema de los pobres en la teología latinoamericana, que será su gran aporte. Empero, su teología al ofrecer una orientación pastoral cae en un impasse al encontrarse con el tema de la violencia que conlleva el compromiso con la liberación. Y esto precisamente se debe a que su planteamiento depende mucho de un análisis socio-económico que lo emparenta con el esquema marxista, haciendo la opción por los pobres a través de un proyecto de lucha de clases, que enemista a los mismos cristianos entre ricos y pobres. Por otro lado, limita su reflexión a cierto acomodo con la realidad, debilitando la autocrítica de su pensamiento.

No obstante, esto no invalida el gran aporte de Gustavo Gutiérrez que aboga por un cristianismo más coherente y sensible con la realidad de los pobres. De igual manera, la concreción del amor al prójimo, el cual sólo se expresa históricamente. Por tanto, Gustavo Gutiérrez hace un gran esfuerzo con la intención de orientar a muchos cristianos, que aún no hacen una síntesis entre su fe y su compromiso con la liberación. Asimismo, busca la inclusión de esos cristianos en la Iglesia, ensanchando el papel de la Iglesia en la historia, y dejar claro que la fe no se opone a un proceso de liberación a favor del oprimido. Por esta razón, Gutiérrez defiende que ser cristiano es comprometerse con una praxis liberadora, sin dejar cerrado el horizonte escatológico prometido por Dios, puesto, que sostiene al igual que toda la teología que le precede, que el reino de Dios es en definitiva un don.

---

<sup>81</sup> Resulta sugerente una carta que dirigió Karl Rahner, 15 días antes de su muerte, el 16 de marzo de 1984, al Cardenal Juan Landázuri Ricketts. En el que el teólogo alemán expresa: “Estoy convencido de la ortodoxia del trabajo teológico de Gustavo Gutiérrez. La Teología de la Liberación que él representa es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además, es consciente –y con razón, según mi convicción- que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana. Esto quiere decir que de una teología, que debe estar al servicio de la evangelización concreta, nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización para que ésta se eficaz, en la situación en la cual vive el destinatario...”. K. RAHNER, “La teología de Gustavo Gutiérrez”, en *Algunos aspectos de la Teología de la Liberación, Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*, (Madrid: P.P.C., 1984): 81-82.

**SEGUNDA PARTE**

---

**Teología del pueblo**

En esta segunda parte voy a presentar cuatro artículos del teólogo argentino, Lucio Gera, publicados entre los años 1971 a 1976. He escogido estas cuatro reflexiones porque recogen el pensamiento del autor justo al momento posterior a la celebración de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín, 1968. Y, por otro lado, es en esos años cuando se han publicado las primeras ediciones del libro *Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez*, con el cual he de comparar en la tercera parte de este trabajo. Asimismo, mi interés en señalar el cambio de perspectiva pastoral que se dio en el pensamiento de Lucio Gera, a partir de la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (1975), que marcará su reflexión y dará un nuevo rumbo a la teología a su teología.

La tesis global que cruza a toda esta segunda parte se puede expresar así: *El pensamiento de Lucio Gera experimenta el impasse pastoral que la teología latinoamericana vivió justo después de Medellín, el cual sólo es superado por su perspectiva teológica gracias a la concordancia entre su punto de partida basado en la cultura y la orientación recibida por la Exhortación Evangelii Nuntiandi de Pablo VI. Esto le llevará a plantear una pastoral de evangelización en clave de pastoral popular, determinando con ello un nuevo rumbo y la salida al impasse pastoral de la teología latinoamericana.*

En la formulación de esta tesis, intento recoger el proceso seguido por el pensamiento de Lucio Gera, tanto de los primeros años después de Medellín, y, por supuesto, posterior a la presentación de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que abrirá una nueva brecha en la reflexión del teólogo argentino. A través de la asimilación de dicha exhortación, Lucio Gera alcanza la madurez de su pensamiento y logra dar un salto en la teología latinoamericana. De una pastoral de la liberación basada en lo político pasa a una pastoral popular de evangelización recogiendo el verdadero sentido de liberación cristiana a través del anuncio del Evangelio, que trae la auténtica unidad y libertad a los pueblos. Para ello desarrollaré los siguientes tres capítulos con el propósito de presentar el Lucio Gera de antes y después de *Evangelii Nuntiandi*. Pero antes expondré de manera escueta algo de su vida y el contexto de Argentina desde la cual se inspira a reflexionar.

## Biografía de Lucio Gera<sup>82</sup> y contexto histórico de Argentina<sup>83</sup>

Lucio Gera nació en el año de 1924 en Italia, en la región del Véneto en la población de Paisano. Sus padres emigraron a finales de los años veinte hacia Argentina, lo que facilitó al futuro teólogo echar raíces y considerarse profundamente argentino. Para esa época, Argentina gozaba de cierta estabilidad económica, justo antes de la gran depresión mundial de 1929, con el desarrollo de la industria del frío. Sin embargo, la economía del país sudamericano se vio afectada por la crisis mundial, muy condicionada por las exportaciones al exterior. En 1930 se ejecutó un golpe de Estado al anciano presidente Hipólito Yrigoyen, por parte del general José Félix Uriburu, por temor al partido socialista que ante la crisis económica se había fortalecido. Convocó elecciones sólo hasta el 8 de noviembre de 1931. Para esa época (1930) Lucio Gera recibía la primera comunión en la parroquia Nuestra Señora de la Consolata. En estos años, el barrio Villa Devoto y en particular la Iglesia parroquial Inmaculada Concepción le marcaron fuertemente para plantearse el tema vocacional.

El 5 de marzo de 1936, a la edad de 12 años, ingresa en el Seminario Conciliar Metropolitano de la Inmaculada Concepción como seminarista de la Arquidiócesis de Buenos Aires. Allí realiza sus estudios de Filosofía y Teología, época marcada por la escasez de libros, puesto que, por la guerra civil española, la comunicación con Europa era muy irregular. El mismo Lucio Gera cuenta en una entrevista en el año de 1999: “Nuestro estudio de teología fue sin ningún libro de Europa. Yo apenas si llegué a ver un viejo libro de Maritain fue 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”. No obstante, para este tiempo la economía Argentina se reactivó durante la segunda guerra mundial, por las exportaciones a Europa, las cuales se vieron debilitadas al acabar el conflicto mundial.

---

<sup>82</sup> Cf. *Meditaciones Sacerdotales*, O. c., 16-19. V. R. AZCUY –C. M. GALLI- M. GONZÁLEZ, eds., *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 1ª ed., (Buenos Aires: Ágape libros UCA, 2006), 24-28. Cf. J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo, Raíces teológicas del papa Francisco* (España: Sal Terrae, 2017), 18-19.

<sup>83</sup> Cf. GRAN ENCICLOPEDIA RIALP, s.v. “Argentina”. NUEVA ENCICLOPEDIA LAROUSSE, s.v. “Argentina”. THE NEW ENCYCLOPAEDIA BRITÁNICA, s.v. “Argentina”. “Peronismo”, Wikipedia, La enciclopedia libre, 25 de abril de 2018, <https://es.wikipedia.org>.

El 20 de septiembre de 1947, a la edad de 23 años, Lucio Gera, es ordenado presbítero por Monseñor Antonio Rocca en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires. Para ese momento Juan Domingo Perón llevaba un año como gobernante de Argentina, que había ganado las elecciones en octubre 1946, después de que se recuperó la democracia tras cuatro años de gobierno militar, el cual había comenzado con un golpe de Estado en 1943 al entonces presidente Ramón S. Castillo. En esa primera etapa del gobierno peronista, Gera se desempeñó como vicario en las parroquias de San Bartolomé, en el barrio porteño de Chiclana y Boedo caracterizado por tangos como el “Sur”, “Cafetín de Buenos” y “Pompeya”. Allí estuvo, además, acompañando a la Juventud Obrera Católica (JOC). En 1952 es enviado a Roma donde concluye sus estudios de licenciatura en teología en 1953, y en 1956 se doctoró en teología en la Universidad de Bonn, Alemania.

Mientras estaba fuera de su país, en 1955, se ejecuta un nuevo golpe de Estado y Perón fue exiliado de Argentina. Dándose así inicio a un largo período de dictadura militar. Perón había favorecido en su gobierno a los sectores más pobres con políticas sociales, y, asimismo, abogó para una mayor participación de la mujer en la política, por influencia de su esposa Eva de Perón. Pero el panorama mundial de Guerra Fría y la mayor influencia de Estados Unidos en Latinoamérica, y la corriente antiperonista, favoreció la dictadura militar, la cual duraría diecisiete años. En ese ambiente de dictadura, en 1956 Lucio Gera regresa a Argentina, y en 1957 inicia su tarea como docente en la Facultad de Villa Devoto, institución iniciada en 1915 por los jesuitas y entregada al clero diocesano argentino a mediados de los años 50, convirtiéndose Gera en el director de estudio de aquel primer grupo de sacerdotes diocesanos. La facultad fue reconocida por la Universidad Pontificia de Argentina en 1960, a la cual Gera dedicó toda su vida como docente, sumado a su trabajo pastoral como sacerdote en el Barrio Villas Devoto. Sobre todo, en la calle José Cubas en la que se reunían en la Iglesia de La Inmaculada, la entrada al Seminario Metropolitano y a la Facultad de Teología.

En 1968 participa como Perito Asesor en la Conferencia Episcopal de Medellín, y en 1970, junto a otros, funda la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT), además, colabora con el movimiento de *Sacerdotes del Tercer Mundo*, no era miembro, pero apoyaba con

sus reflexiones. Para ese momento la dictadura da paso a la democracia, estando en el gobierno, el militar Juan Carlos Onganía, quien buscaba en 1970 una dictadura permanente apolítica, pero ante el surgimiento de guerrillas peronistas y no peronistas, obligaron a Onganía en 1972 a aceptar que el peronismo volviera a participar en la vida política. Hubo elecciones en 1973 y el 11 de marzo de ese año ganó las elecciones el peronista Héctor J. Cámpora. Su gobierno fue tan agitado que sólo duró 49 días en el poder, y convocó a nuevas elecciones. Juan Domingo Perón, que había regresado del exilio, se postula como candidato, ganando las elecciones en septiembre de 1973.

El tercer gobierno de Perón será corto, muere en junio de 1974, asume en calidad de vice presidenta la tercera esposa de éste, María Estela Martínez de Perón, mejor conocida como Isabel Perón. El 24 de marzo de 1976 es arrestada por los militares, y encarcelada por cinco años, consumándose un nuevo golpe militar liderado por el general Jorge Rafael Videla, convirtiéndose en el dictador más sangriento de Argentina. La democracia sólo se recuperará en 1983. Fueron, por tanto, tiempos muy agitados para Argentina y el resto de Latinoamérica, pero es precisamente en esa década de inestabilidad política cuando Gera desarrolla su perspectiva teológica de teología del pueblo. No es extraño en ese sentido que, en las reflexiones del teólogo argentino, aparezcan categorías, al igual que en Gustavo Gutiérrez, como dependencia, desarrollo, política, historia, cultura y pueblo.

El teólogo argentino muere el 7 de agosto de 2012, dejando un legado de innumerables artículos y, además, muchas ponencias que luego fueron puestas por escrito, y recogido todo este material por sus discípulos en la obra *Estudios Teológicos Pastorales* (Buenos Aires, 2006), que comprende dos amplios tomos. Mucha de la teología de Gera fue transmitida oralmente y expresada a través de pequeños artículos, manteniendo el bajo perfil que siempre quiso para sí, lo cual explica que haya sido muy poco conocido. Sólo ahora se conoce su aporte a través de la influencia de su teología en los escritos del Papa Francisco, y a través de sus discípulos: Scannone y Galli, y otros más.



## Capítulo VII: política, cultura y dependencia a la luz de la teología

---

En el actual capítulo presentaré el contenido de dos artículos de Lucio Gera: *La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica (1971)*, y, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica (1974)*, a través de los cuales el teólogo argentino pone las bases de su posterior pensamiento teológico. La idea fundamental que se puede extraer de ambos artículos y que atravesará este capítulo se puede expresar de la siguiente manera:

*La aparición de lo político en la teología católica es fruto de un proceso de tendencias en la reflexión teológica a lo largo del siglo XX, que asumido en el contexto latinoamericano, en que se toma conciencia de una situación de dependencia, ha llevado a la teología de este continente a poner un claro interés en la cultura de sus pueblos, como punto de partida para entender su dinamismo liberador y su historia, de allí la necesidad de una teología de la historia y de un análisis teológico que ilumine la realidad del continente y oriente hacia una práctica pastoral.*

Para abordar el contenido de esta tesis desarrollaré dos numerales: la aparición de lo político en la teología, y, la cultura como clave para un análisis teológico.

### **1. La aparición de lo político en la teología**

En este numeral, tengo de base el primer artículo, que fue una lección escolar dada por Lucio Gera en el año 1971 que titula: *La aparición del fenómeno político en el campo de la reflexión teológica*. Para presentarlo desarrollaré dos apartados: hacia una teología de la praxis secular, y, hacia una toma de conciencia de la situación política en América Latina.

#### a) Hacia una teología de la praxis secular

La aparición del tema político en la reflexión teológica católica, afirma Lucio Gera, se puede explicar a partir de las *tendencias generales* que han dinamizado en los últimos tiempos a la teología. Para el teólogo argentino tres son esas tendencias generales: una mayor reflexión sobre el *mundo*, una mayor reflexión sobre la *praxis cristiana o eclesial*, y, por último, el acercamiento entre la teología y *la praxis secular*, como tendencia nueva.

a.1. Respecto a una nueva reflexión sobre *el mundo*, Gera considera que en el mismo lenguaje teológico contemporáneo ha quedado la evidencia, cuando se habla de *mundo* se le ha dado una significación nueva<sup>84</sup>. Clásicamente se entendía por mundo como naturaleza en el sentido más cosmológico, y el hombre era asumido como ser natural, por tanto, la teología clásica estaba muy ligada a la manifestación del *ser* como naturaleza<sup>85</sup>. No obstante, añade Gera, con el Concilio Vaticano II, que recoge esa nueva tendencia, se ha enriquecido la reflexión sobre el *mundo*, haciendo claro énfasis en la *actividad cultural* del hombre, es decir, el hacer del hombre en la naturaleza, la intervención del hombre en lo *dado*, lo cual también es concebido como mundo. Y se emparenta así la categoría mundo con la categoría de historia. *Gaudium et spes* hablará de un diálogo con el hombre como ser que se proyecta culturalmente e históricamente<sup>86</sup>.

Asimismo, Gera hace notar que esa nueva tendencia teológica, que fue asumida por el Concilio, se remonta incluso a antes de la Segunda Guerra Mundial, que ha mostrado un claro interés en reflexionar sobre la relación de Dios con el mundo. Mundo en cuanto espacio donde transcurre la historia, perfilándose una nueva comprensión más allá de lo meramente natural, ahora es percibido como historia. Lo novedoso de esta

---

<sup>84</sup> V. AZCUY-C. GALLI- M. GONZÁLEZ, eds., O. c., 567. A partir de este momento, por tratarse de una misma obra que compendia el pensamiento del teólogo argentino Lucio Gera, citaré la presente entre paréntesis con las siglas ETP seguido del número de página.

<sup>85</sup> Probablemente Gera se apoya en este punto en la opinión de J.B. Metz, quien afirma que la teología estuvo muy influenciada por una concepción de *kosmos* en el sentido griego, de mundo como naturaleza. Sólo con la llegada de la Edad Moderna, según Metz, se dio un *giro antropológico* en la comprensión del mundo, que para Metz es más coherente con el sentido de las Escrituras, con un dinamismo histórico. Cf. J. METZ, O. c., 69-70.

<sup>86</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, O. c., N<sup>o</sup> 53.

perspectiva es el haber abordado la historia muy en vínculo con el Dios de la revelación, en la que la historia, y ya no sólo la naturaleza, es lugar de la epifanía de Dios<sup>87</sup>. Esto explica el surgir de teologías preocupadas por las realidades terrestres, así como del trabajo, de la sociedad, o de la relación de Iglesia y mundo. En América Latina, según el teólogo argentino, donde lo político estaba en discusión, surge la teología del *desarrollo*, de la *liberación* y de la *revolución*, abriéndose nuevas perspectivas para la reflexión teológica del continente (Cf. ETP 568).

a.2. Y pasando a la segunda tendencia, que es precisamente la teología como reflexión sobre la *praxis cristiana o eclesial*, corresponde al cambio que significó el Concilio Vaticano II con la emergencia del laico en la Iglesia<sup>88</sup>. De una perspectiva clerical se pasa a una marcada tendencia laical, lo cual tuvo una novedosa repercusión en la práctica pastoral. Gera señala al respecto, que, introducir al laico era introducir en alguna forma una praxis no específicamente religiosa, sino temporal secular. Surge una nueva convicción de ser cristiano, como miembro que se compromete con el mundo, con su proceso histórico y específicamente con lo político. Y esa praxis social y política del laico es la que urgirá a la teología una reflexión, ya no sólo de la praxis cristiana, sino sobre la praxis secular (Cf. ETP 568-569).

a.3. La tercera tendencia, ya introducida con la anterior, de acuerdo con el teólogo argentino, es la de un mayor acercamiento entre teología y *praxis secular*, que se explica a partir del papel más activo del laico. Esto en un momento estuvo mejor asumido por la Iglesia, pero al final de la Edad Media, según Gera, se dio una separación entre teología y praxis, por la misma desmembración que sufrió la teología en diferentes disciplinas. Tres sectores se disocian, la dogmática, por un lado, la teología moral, por otro; y, por último, la teología espiritual y pastoral. La teología dogmática es la que de modo privilegiado mantiene el nombre de teología, precisamente por su papel especulativo. La moral, por su parte, tenderá más hacia la praxis, que, al alejarse de una

---

<sup>87</sup> Hay que mencionar una vez más aquí el aporte de Gerhard von Rad en esta materia con la historiografía de Israel, en la que, según el teólogo, el pueblo hebreo comprende la historia como lugar de la actividad divina. Cf. G. VON RAD, O. c., 141-146.

<sup>88</sup> Cf. *Lumen Gentium*, O. c., cap. 2.

reflexión enraizada en los fundamentos bíblicos o racionales de los actos morales, caerá en la casuística; de tal modo, que su función se reduce a la enumeración de leyes, preceptos o normas, que se imponen autoritariamente (Cf. ETP 569-570).

Por otro lado, la espiritualidad y la pastoral, pierden incluso el nombre de teología, y se encaminan más a la pura praxis. Siendo así que el teólogo se separa del hombre espiritual y del pastor<sup>89</sup>. Esto trajo como consecuencia que la teología se disociara de la acción, y la acción manifestara menos su propia racionalidad. Asimismo, la teología se vio privada de un campo de reflexión, es decir de la praxis, volviéndose cada vez más abstracta y separada de lo cotidiano. No obstante, añade el teólogo argentino, contemporáneamente ha surgido la tendencia contraria, se busca recuperar una mayor conexión entre *teología y praxis secular*, y es lo que explica de alguna manera la tendencia actual de una reflexión sobre la acción política dentro del campo de la teología<sup>90</sup> (Cf ETP 570-571).

Vayamos ahora al segundo apartado:

b) Hacia una toma de conciencia de la situación política en América Latina.

Lucio Gera considera que este proceso se puede exponer también a partir de tres etapas, las cuales condujeron a los cristianos de Latinoamérica a una praxis política y a los teólogos de este continente a una reflexión sobre esta cuestión. La primera etapa la ubica el teólogo argentino en la primera mitad del siglo XX. La segunda etapa desde los

---

<sup>89</sup> Cabe señalar aquí las palabras de Gera en una entrevista que le hicieron en el año de 1999 respecto a la edición del primer tomo de sus *Escritos Teológicos-Pastorales*, y que Carlos M. Galli recuerda en el estudio introductorio en la obra *Meditaciones sacerdotales*: “Lo primero que escribo tiene que ver con lo pastoral; en mí, la teología brota de la pastoral... Creo que mi generación hereda una gran disociación entre teología, pastoral y espiritualidad... soy consciente que la Argentina ha puesto algo característico en el pensar teológico... Algo distinto que no han puesto las teologías de otras regiones: temas como cultura y religiosidad popular, por ejemplo. Entonces creo que sí, que hubo elementos que iban poniendo cierto cauce al pensar. Por mi parte, creo que quise aportar algo que no disocie, sino que asocie: Iglesia y mundo, pastoral y teología, espiritualidad y teología. Creo que éste ha sido mi esmero yo diría que es una intención por marcar ciertas líneas de reflexión, no es una escuela acabada...”. O. c., *Meditaciones sacerdotales*, 22.

<sup>90</sup> Aquí puede estar de trasfondo el artículo de *Teología y santidad* de von Balthasar.

años 50 al año de 1965, cuando concluye el Concilio Vaticano II. Y una tercera etapa, precisamente después de ese período.

b.1. Empezando por la primera etapa, Lucio Gera recuerda los cambios sociales que se dieron en la primera mitad del siglo XX en Latinoamérica, cambios muy significativos en cuanto que provocaron un cambio irreversible en el continente. Hubo una fuerte migración poblacional de los campos a las ciudades a causa de la explosión demográfica, surgiendo una crisis en los ambientes urbanos por el emergente desequilibrio entre la gran demanda de empleo y las pocas fuentes de trabajo. Lo que trajo consigo un aumento de la situación de pobreza. Esta nueva realidad de incertidumbre y acumulación poblacional, movió a la Iglesia a dar una respuesta en un campo nuevo, el campo social, y es lo que se denominó en ese tiempo como “acción social católica” (Cf. ETP 571).

De acuerdo con Gera, se atendía a los problemas concretos de carácter económico y educativo, focalizando una respuesta inmediata para cada problema, aún sin percibir la conexión de estas situaciones con cuestiones estructurales y de índole política. Asimismo, estas iniciativas sociales no eran aún enmarcadas dentro de la misión pastoral de la Iglesia, sino que eran vistas como iniciativas privadas de algunos “sacerdotes o laicos pioneros”. Por tanto, no se percibía, por una parte, el carácter político detrás de lo socio-económico, y por otra, no se captaba lo teológico detrás de la práctica social (Cf. ETP 571-572).

b.2. Y adentrándonos en la segunda etapa, que el teólogo argentino la ubica, tal como ya se ha señalado, desde los años 50 hasta 1965, fin del Concilio Vaticano II; en este período se avanza en la toma de conciencia de la realidad latinoamericana, ahora se percibe una mayor conexión de las problemáticas, pero aun lo político no aparece claramente. La situación de pobreza se explica desde la dimensión únicamente económica y se habla de *subdesarrollo*. Y, por tanto, se buscan soluciones económicas, envueltas de optimismo, pero no se ven las condicionantes políticas y globales de dependencia económica a las naciones poderosas. “...ha faltado en el análisis la consideración del conflicto. Lo cual ha eliminado la posibilidad de tomar conciencia del

real nivel político del problema; de la situación de nuestros pueblos como pueblos dominados y no simplemente rezagados” (ETP 573)

A nivel de Iglesia, prosigue el teólogo argentino, surgen dos líneas de análisis, una que ve la cuestión del subdesarrollo como algo abarcador, que afecta varias dimensiones de la persona, no sólo lo económico, sino que también lo cultural, lo cívico y lo religioso. En consecuencia, con esta línea de análisis, se propone un modelo de desarrollo *integral* y armonizado, que supere la tesis desarrollista centrada sólo en la cuestión monetaria. No obstante, afirma el autor, “no se llega en esta línea a instaurar un análisis histórico-político de la situación de subdesarrollo” (ETP 573).

En la segunda línea, anota el teólogo argentino, “la situación es descrita valiéndose de las categorías de marginalidad e integración” (ETP 574). Por tanto, este análisis tiene un claro matiz antropológico, y explica la situación de subdesarrollo como causa de una marcada estratificación de nuestras sociedades. En esa estratificación, según esta línea, entra en juego lo étnico- cultural, que es lo que en definitiva divide a nuestros pueblos en dos grupos sociales, entre los de una sociedad arcaica marginada y los de una sociedad moderna y participante del destino social. En ese sentido, señala Gera, a través de esta línea se busca una mayor participación de los marginados, y se organizan asociaciones de base que les permita una mayor integración y participación en la sociedad moderna. Sin embargo, esta línea aún no es capaz de captar la situación de dominio que ejerce una sociedad más moderna sobre la más marginal y arcaica, no se logra ver tampoco el elemento político (Cf. ETP 574).

b.3. La tercera etapa, el teólogo argentino afirma que “se da a partir del fracaso de los programas desarrollistas y del distanciamiento social que se acentúa entre marginados e integrados” (ETP 574). Se hace entonces un nuevo análisis que explica las causas del subdesarrollo, y se descubre que la raíz está en todo un sistema de estructuras internas y externas de opresión y dependencia<sup>91</sup>. Se toma, por tanto,

---

<sup>91</sup> Cabe recordar la alusión que hace Joao Libânio acerca de ese análisis hecho por dos sociólogos al servicio de la CEPAL en los años 60, que se convertirá en la base para la *teoría de la dependencia*. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 56-57.

conciencia de que el subdesarrollo no es un simple retraso respecto de las naciones ricas, sino que el bienestar de éstas se sostiene, en cierta manera, por el subdesarrollo de estas otras naciones. Asimismo, se descubre que una élite nacional, que es favorecida, colabora con este sistema de dependencia (Cf. ETP 574).

Por otro lado, este análisis ha revelado que hay mecanismos de poder y de decisión política, a nivel de cada país, que están al servicio de esa élite, que mantiene el sistema establecido. En esta coyuntura, surgen entonces movimientos de liberación en respuesta a esta dominación, anota Gera, pero también se da una respuesta agresiva por parte del sistema establecido que intenta sofocar todo movimiento de liberación (Cf. ETP 575).

Por consiguiente, continúa el teólogo argentino, este análisis planteó grandes retos para la Iglesia latinoamericana, puesto que muchos cristianos al tomar conciencia de la situación se inclinan a prestar su apoyo a una praxis de liberación. Surge entonces dentro de la Iglesia una fuerte corriente, que se pregunta sobre cómo la evangelización y la pastoral, así como la liturgia, la catequesis y la educación, pueden ser orientadas hacia una praxis liberadora. En consecuencia, aparece también la exigencia de una reflexión teológica sobre el fenómeno político y sobre la praxis eclesial, cuyos cuestionamientos fueron asumidos por Medellín. Es entonces, señala Gera, cuando se acentúa el proceso de acercamiento y conexión entre praxis política y teología (Cf. ETP 575).

En síntesis, podemos decir que, a través de todo este análisis de las etapas, el autor argentino ha intentado explicar el proceso que llevó a la Iglesia latinoamericana a una mayor toma de conciencia de la situación en el continente. De una percepción sectorial o parcial de los problemas se pasa a una consideración global de estos. Asimismo, de una apreciación meramente económica, se pasa a una percepción política global de dependencia. Llevando a la Iglesia a un mayor conocimiento de la autonomía y primacía de lo político sobre lo económico, de tal manera que la solución de los problemas

latinoamericanos depende ya no sólo, ni en último término, de un desarrollo económico, sino del engranaje político<sup>92</sup> (ETP 576-577).

No obstante, para terminar este apartado, señalo algo de gran importancia a la hora de abordar el pensamiento de Lucio Gera, puesto que, en su reflexión, aunque influenciado por *la teoría de la dependencia*, no la hará, sin embargo, el punto de partida de su teología. Por el contrario, el teólogo argentino prefiere partir de un elemento más antropológico que socio-económico, precisamente del elemento cultural. Esta opción, se explica por la influencia que juega en Gera el método de análisis del Concilio Vaticano II, que busca un diálogo con la cultura de los pueblos. Y así nos adentramos en el segundo numeral.

## **2. La cultura como clave para un análisis teológico**

En este segmento trataré las ideas fundamentales que se recogen en un artículo que corresponde a una ponencia dada por Lucio Gera en el año de 1974, que se titula, tal como lo hemos señalado antes: *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica*. El teólogo argentino en este artículo hilvana una conexión entre cultura y teología.

Para presentarlo, desarrollaré los siguientes tres apartados: ¿Qué entiende Gera por cultura, pueblo e historia?; La teología, como teología de la historia; La teología frente a la situación de dependencia latinoamericana.

### a) ¿Qué entiende Gera por cultura, pueblo e historia?

En este apartado, me interesa presentar lo que Lucio Gera comprende de estas tres categorías, precisamente porque serán de gran importancia y constituirán el punto de

---

<sup>92</sup> Juan C. Scannone señala la presencia clara de lo político en la teología de ese momento en América Latina, que también Gera, en diálogo con otros grupos de reflexión, entra en esa dinámica: “Estimo que no dejó de influirlos –como al resto de la teología latinoamericana de aquel tiempo- *la teoría de la dependencia*, pero se la entendió no tanto a partir de lo económico, sino prevalentemente desde la dominación *política* (imperial), que incluye la económica, encuadrando ambos en la línea evangélica de la *liberación integral* del pecado, aun de sus consecuencias *sociales y estructurales*”. J. C. SCANNONE, O. c., 20.

partida de su reflexión teológica, que le dará originalidad propia dentro la teología latinoamericana.

a.1. Empezando por la categoría *cultura*, el teólogo argentino la define, como la autoidentificación que un pueblo hace de sí mismo como sujeto colectivo y, además, que lo constituye diferente a otros. Aquí entra todo el tema de los valores que une a sus miembros, asimismo, sus expresiones culturales, que renuevan y actualizan su ser como pueblo. En esas expresiones culturales están la ciencia, la praxis, las estructuras económicas, sociales y políticas, las cuales pueden ser actualizadas. Por ende, la cultura viene a ser la raíz de la conciencia colectiva nacional, y a la vez, fraternidad universal<sup>93</sup>. Al respecto, el teólogo argentino señala que el hecho de que un pueblo tome conciencia de sí como sujeto particular, no excluye la conciencia de universalidad, no obstante, la comprensión de dicha universalidad pasa por la auto comprensión como pueblo particular (Cf. ETP 605-606).

a.2. A continuación, por *pueblo*, Gera, entiende como el sujeto activo que intuye los valores que le dan unidad, y poniéndolos en práctica forma el perfil de su propia identidad. Por tanto, esa toma de conciencia no ocurre en abstracto, sino que se concreta en la solidaridad de hombre a hombre en medio de las realidades de espacio y tiempo. Es decir, en conexión con la tierra, el suelo patrio, donde se ubica dicho pueblo, y, asimismo, con la historia de sus vivencias en el tiempo. Es decir, todo pueblo tiene su espacio y su historia vivenciados en solidaridad. Por ende, para el teólogo argentino, un pueblo organiza sus valores desde esos tres factores –solidaridad, espacio, tiempo- que le dan un *estilo* de vivir cotidiano, que es lo que constituye el perfil y su personalidad propia. El pueblo es la concreción de la cultura (Cf. ETP 606).

---

<sup>93</sup> Conviene señalar que Gera parte de una perspectiva más amplia de entender la categoría cultura, inspirándose seguramente en el N° 53 de *Gaudium et Spes*. Andrés Tornos hablará de esa ampliación del concepto cultura que ya se nota en el Concilio Vaticano II en el N° 53 de GS, que además de entender cultura como progreso y desarrollo de la técnica, se añade la comprensión de la cultura en un sentido más étnico y sociológico, como aquello que da identidad a los pueblos y el modo de comprender y comprenderse en el mundo. Tornos, señala que esto implica un gran cambio para la misión misma de la Iglesia. Cf. ANDRÉS TORNOS CUBILLO, *Inculturación, Teología y método* (Madrid: UPCM, 2001), 91-96. Cf. J. C. SCANNONE, O. c., 13.

a.3. Y avanzando en su reflexión, Lucio Gera, ahora se introduce en la categoría *historia*, pero la profundiza muy de la mano con la cultura. Dirá al respecto, que la cultura está muy relacionada con las necesidades humanas, en cuanto que ésta surge en el constante esfuerzo del ser humano por sobrevivir. El hombre es obligado a ubicarse frente a la naturaleza a través del trabajo, transformándola o dominándola (vestido, vivienda y alimento), y frente a la *polis*, mediante relaciones de justicia. Sin embargo, en medio de todo, el hombre se experimenta limitado. Frente a la naturaleza, más allá de su dominio, advierte el límite de la muerte, y en las relaciones con los demás el límite del odio, la soledad, la impotencia de amar, la invasión, la dominación y su propio deseo de dominar, que son formas de muerte (Cf. ETP 606-607).

Por tanto, el ser humano se experimenta como un ser de necesidad en un constante desafío entre la vida y la muerte, y de allí su preocupación de luchar contra toda amenaza. “Esto lo experimenta muy bien el hombre que padece hambre, o el pueblo colonizado” (ETP 607). Pero la idea esencial, que señala Gera, es que la cultura es clave para la subsistencia, puesto que surge del mismo deseo de sobrevivir de un pueblo. La cultura implica estar ante el destino, tener que enfrentarlo y construirlo desde la libertad, cada cultura debe tejer el suyo propio, escogiendo el mejor posible. Por ende, la cultura se da en forma de *historia*, en una búsqueda constante de aquel destino donde los miembros de un pueblo se experimenten en seguridad y solidaridad con los demás<sup>94</sup> (Cf. ETP 606-607).

En ese sentido, la cultura al desarrollarse como *historia* hace consciente a los miembros de un pueblo de estar juntos en la búsqueda de un destino común. Además, a juntos buscar un sentido del acontecer histórico, que sólo puede ser comprendido “en la misteriosa intercompetración de libertad y necesidad”. Es la búsqueda de un destino posible, con una sabiduría recibida a través del tiempo, capaz de discernir entre la utopía de lo inalcanzable y el pesimismo que eliminaría todo sentido de la historia, es,

---

<sup>94</sup> Este carácter histórico de la cultura con seguridad Lucio Gera lo toma también de GS 53, porque allí aparece con claridad esa nueva cualidad de la cultura. Andrés Tornos igualmente lo señala, que en la definición más pluralista de cultura que aparece en GS 53, se recoge un carácter necesariamente histórico y social de la cultura. Cf. *Ibíd.*, 97.

por tanto, un estar siempre en la frontera (Cf. ETP 607). La cultura, por consiguiente, hace notar Gera, además de estar muy en conexión con las necesidades humanas, también está en íntima relación con la historia que construyen juntos los hombres<sup>95</sup> y en la cual aparece el elemento religioso. De allí la necesidad de una teología de la historia.

#### b) La teología, como teología de la historia

No cabe duda que para el teólogo argentino una teología de la historia debe ser comprendida en el fondo como una teología de la cultura, en cuanto que la cultura se manifiesta en los pueblos como historia.

##### b.1. Captando el sentido salvífico detrás de los acontecimientos

Lucio Gera, afirma que la teología conoce las realidades a partir de Dios, es decir, del conocimiento que tiene el Creador sobre la realidad y el sentido de su voluntad al crearla; lo cual sólo puede ser captado por la fe que abre al hombre a esta revelación. Esto es fundamental a la hora que le es encomendada a la teología que hable de una cultura en condiciones de sometimiento, es decir, que se “constituya como teología de la historia”. Esto la lanza, a partir de las verdades reveladas, a conocer algo de la historia, pero ¿qué puede conocer la teología de la historia? Gera responde, que puede conocer los hechos y el sentido que existe detrás de ellos. Sentido que acontece o se frustra. Y ese sentido es salvífico, por tanto, la teología capta lo salvífico de los acontecimientos de una época (Cf. ETP 608).

---

<sup>95</sup> J. Ratzinger habla también de este elemento comunitario que es elemental en el ser humano y que se expresa en modo de historia: “...los hombres están enfrentados diariamente a las fuerzas salvadoras y amenazantes del cosmos. La historia aparece como forma de salvación cada vez que los hombres se distancian de este enfrentamiento y se reconocen como comunidad. Comunidad que se enfrenta unida a las necesidades de la existencia y construye una forma acogedora y aseguradora de la existencia, saltando por encima de las fronteras generacionales: el hombre ya no está solo en su confrontación con el todo y su misterioso poder, ya no está solo, abandonado a los abismos de la propia existencia; se siente como miembro de un tronco, de un pueblo, de una cultura, de la cual recibe inmediatamente una forma y un orden para su existencia”. J. RATZINGER, *Teología e historia* (Salamanca: Sígueme, 1972), 13-14.

En esa misma dirección, se pregunta entonces Gera, “¿en qué consiste el carácter salvífico de un hecho, o de los acontecimientos que marcan una época?” El teólogo argentino, advierte que se trata de un tema muy complejo. Por un lado, se trata de captar qué hechos estarían relacionados con la salvación y que sea posible agruparlos, puesto que han de estar interrelacionados entre sí. Y una cualidad de estos es que deben ser éticamente buenos, sin embargo, no superan en densidad de salvación al acontecimiento de la muerte de Cristo (Cf. ETP 609).

Por otro lado, está lo que frustra esa salvación de la historia, que es precisamente el tema del mal, que se muestra como ausencia de salvación en la historia, lo cual complejiza más la cuestión para una teología en este campo, cuando se advierte que Dios es capaz de reconvertir el mal en bien, la *felix culpa* de San Agustín. Lo que reta al teólogo a hacer teodicea, para que no se crea que Dios es el responsable del mal para luego convertirlo en bien. No obstante, la conciencia cristiana, añade Gera, está abierta a creer que más allá del mal y del pecado hay un sentido, que se nos escapa, el cual sólo es conocido por la providencia (Cf. ETP 609).

## b.2. Desafíos de una teología de la historia

Y continuando con su reflexión, para el teólogo sudamericano, más allá de captar el sentido salvador de los acontecimientos, afirma que la teología de la historia se confronta con grandes desafíos, primero, dar una palabra sobre cómo debería ser la historia, qué hechos deberían ser realizados para que se capte ya en ella la salvación<sup>96</sup>. Gera, afirma que a esto trataron de responder la teología de la historia y la teología de las realidades terrestres justo después de la segunda guerra mundial. Un segundo

---

<sup>96</sup> Para J. Ratzinger el ser humano experimenta ya a la historia misma como salvación, en cuanto le da un sentido a su existencia y es lo que en cierto modo se puede notar en la misma experiencia cristiana. Afirma el teólogo alemán: “...el hombre no se confía inmediatamente a la fe de la Iglesia por haberse convencido, a base de pruebas fácticas, de que los sucesos narrados en el Nuevo Testamento son el centro irrefutable de toda historia. Se confía a la fe porque en el mundo conformado por ella encuentra el fundamento que sustenta su vida, que le da sentido, salvación y patria. La comunidad de fe y oración en la que ha crecido, la apertura al mundo y a los valores, la orientación de su propia existencia, la respuesta a la pregunta sobre la forma de la existencia y la que está dispuesto a pagar el precio de muchos esfuerzos. La historia cristiana concretamente presente da forma y libertad a su vida y por eso se acepta como salvación”. *Ibíd.*, 15.

desafío, añade el teólogo argentino, o el verdadero problema que se le ha de plantear a una teología de la historia, es la pregunta sobre la *facticidad* de la salvación en la historia, ya sea como evidencia del pasado o como lo que se espera de cara a futuro. Por ende, son inevitables estas dos preguntas claves: ¿se puede captar lo salvífico en los acontecimientos del pasado? ¿puede también tentarse un conocimiento teológico que se refiera al futuro de la historia? (Cf. ETP 609-610).

A la primera pregunta, Gera responde positivamente, haciendo notar que la teología se centra precisamente en los acontecimientos salvíficos de la historia de un pueblo concreto: Israel, que tiene experiencia de los *mirabilia Dei*. No obstante, advierte el teólogo argentino, surge la dificultad sobre cómo relacionar la salvación presente en la historia de este pueblo concreto con la historia de otros pueblos, o historia profana, lo que reta a la teología de la historia a percibir el proceso salvífico más allá de las fronteras del pueblo escogido<sup>97</sup> (Cf. ETP 611).

Respecto a la segunda pregunta, que versa acerca del conocimiento sobre el futuro, el teólogo argentino, afirma que la revelación nos permite una cierta visión global del curso de la historia, por tanto, la teología puede decir algo sobre el futuro, pero sólo puede decirlo viendo la historia en su totalidad. Y para ello no debe ligarse a categorías y análisis de ideologías contrarias a la fe como la marxista o liberal sin una seria crítica. O tal vez apoyarse en una filosofía de la historia, que no es rechazable en principio. Sin embargo, todo lo que diga estará siempre dentro de lo probable (Cf. ETP 611)<sup>98</sup>.

Y a modo de cierre y en conexión con todo lo dicho hasta ahora, Gera hace eco de la invitación que hace a los cristianos el Concilio Vaticano II a escrutar *los signos de los*

---

<sup>97</sup> Cabe mencionar el gran desafío que Andrés Tornos ve para la teología precisamente porque una nueva comprensión de la historia está surgiendo, en cuanto pluralidad de historias en cuanto diversidad de pueblos y culturas con su propia historia. Por otro lado, una concepción de la historia no como un simple y único devenir, tal como se ha entendido hasta ahora como historia universal, hay saltos históricos que no precisamente pueden ser explicados como mero fruto de un devenir al estilo dialéctico Hegeliano. De allí que sólo la historia de Jesucristo y la historia de las primeras comunidades puede amalgamar esa diversidad. Cf. A. TORNOS, *Escatología I* (Madrid: UPCM, 1989), 128-151.

<sup>98</sup> Esto es notable en Gera, que no hace alusión a la lucha de clases como punto de partida, gracias a su enfoque cultural.

*tiempos*, que se expresan en exigencias y deseos, en señales verdaderas de la presencia del plan de Dios<sup>99</sup>. Esto es esencial para una *teología de la historia*, lo cual implica “discernir qué acontecimientos o aspectos, en la cultura de una época, nos significan que en ellos se cumpla de algún modo el proyecto de Dios” (ETP 612). No obstante, advierte Gera, no se trata únicamente de ser meros espectadores, o contemplativos de la providencia de Dios en la historia, sino de captar en la línea del tiempo la oportunidad pastoral que se ofrece para la Iglesia o la exigencia de una conducta nueva para el pueblo de Dios. Por tanto, la teología conlleva un fin pastoral (Cf. ETP 612-613).

c) La teología frente a la situación de dependencia latinoamericana.

Para desarrollar este punto, el teólogo argentino hace mención de un esquema de reflexión que fue utilizado inicialmente en la constitución *Gaudium et Spes* para explorar los signos de los tiempos. Este esquema tiene tres etapas: ver la situación actual histórica, luego, hacer una reflexión sobre esa realidad a partir de algunos principios doctrinales, para, finalmente, definir algunas líneas u orientaciones pastorales<sup>100</sup>. Para el teólogo sudamericano, en la segunda etapa se confronta la doctrina con la realidad histórica presente, pero se hace con un fin práctico y pastoral, y no únicamente con interés especulativo o de teodicea (Cf. ETP 613-614). A continuación, el teólogo presenta cada etapa.

c.1. Primera etapa: contemplando la realidad

Lucio Gera, intenta aplicar la primera etapa del esquema a la cultura latinoamericana y descubrir los desafíos que emergen al ser aplicada al continente. Por un lado, afirma el teólogo argentino, se trata de conocer los “hechos” históricos actuales de la realidad, pero de manera amplia, sin anclarse en los acontecimientos en cuanto acontecimientos,

---

<sup>99</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, O. c., N<sup>o</sup> 4 y 11.

<sup>100</sup> Scannone afirma que este método San Juan XXIII lo atribuye en *Mater et magistra* 236 a la doctrina social de la Iglesia, que fue formulado antes por la Juventud Obrera Católica como «ver, juzgar y actuar». Tal método es usado por la *Gaudium et Spes* para escrutar e interpretar a la luz del evangelio los signos de los tiempos. Por tanto, ese ‘ver’ no es solo sociológico, sino de fe, se hace a la luz del evangelio y descubre los signos del querer de Dios en la historia. Este cambio de método se dio por el cambio de paradigma, de ahistórico a histórico. Cf., J. C. SCANNONE, 184-185.

sino poniendo especial interés en el dinamismo de estos, es decir, en el modo mismo de cómo funcionan las instituciones, las estructuras y las mentalidades, y por eso, quizás sea más recomendable el término de “situación” que “hechos”. No obstante, tanto los términos “hecho” y “situación” se relacionan con el de “causas”, por tanto, contemplar la realidad consiste en definitiva no sólo una mirada del presente, sino de encontrar en el pasado las causas de la situación actual histórica de América Latina (Cf. ETP 614-615).

### *Situación de dependencia*

Al respecto, Gera advierte que hay causas presentes y hay causas pasadas que explican una situación actual. No obstante, señala el teólogo, tanto *Gaudium et Spes*, como Medellín, se centran únicamente en las causas presentes, lo cual dejó una tarea pendiente, puesto que “toda época hay que mirarla desde una totalidad histórica que las comprende a todas ellas” (ETP 615). Y esto se hace con el fin único, de acuerdo al teólogo argentino, de descubrir las bases de un futuro posible. Este es el objetivo de esta primera etapa, además, del análisis histórico totalizador, ir ya perfilando una decisión pastoral, en base a lo realizable de cara a lo futuro (Cf ETP 615).

La puesta en práctica de esta primera etapa por parte de la Iglesia en América Latina, y recogida en los documentos de Medellín, señala el teólogo argentino, ha destacado como central la condición de dependencia y la creciente conciencia y voluntad de liberación. Por tanto, se trata de una encrucijada de contradicción, de un presente de liberación y dominación, que hace necesario un análisis del pasado histórico y descubrir la génesis y desarrollo de esa contradicción. Para ello, aconseja Gera, hay que revisar todo el proceso colonizador y a la vez el proceso que llevó a la emancipación. Asimismo, el papel de la Iglesia en todos estos procesos históricos, hasta dónde el deseo de liberación no es sino fruto de los valores que ella ha anunciado, más allá de sus ambigüedades (Cf. ETP 615-616).

### *¿En qué consiste esa situación de dependencia?*

Traída la reflexión hasta aquí, hace surgir una pregunta clave en Lucio Gera: “¿Es verdad que los pueblos latinoamericanos están en situación de dependencia cultural?” Para el autor de este artículo, puede haber dependencia económica y política, por cuestión de mimetismo o por imposición, pero no se puede hablar de dependencia cultural, porque sería casi como decir que un pueblo no tiene conciencia de su propia identidad. Por tanto, un pueblo no está determinado por la cultura del dominador, una cosa es que colabore con el proyecto imperial y otra es que no sepa quién es. Gera señala al respecto, que los pueblos latinoamericanos son muy conscientes de su cultura y, por eso, buscan su liberación<sup>101</sup> (Cf. ETP 618-619).

Por esa misma vía, el teólogo añade lo siguiente: “...no podemos aceptar fórmulas como la que califica a estos pueblos como ‘alienados’... lo que significaría una pérdida de su propia identidad” (ETP 619). Tampoco está de acuerdo que se considere a nuestros pueblos como poseedores de “conciencia ingenua”, lo cual lleva a creer a una cierta élite intelectual que debe concientizarlos para que nuestros pueblos caminen a la adultez. Por esta razón, el teólogo argentino se muestra crítico con la actitud de algunos grupos de izquierda y con sectores de liberalismo intelectual, y en el plano religioso con aquellos que pretenden identificar la ortodoxia con los que mantienen una línea de progresismo modernizador. El teólogo argentino es de la idea, que el pueblo tiene su propia conciencia crítica, histórica y política, y son los auténticos dueños del proceso liberador (Cf. ETP 619).

#### *Más allá del mero análisis de la situación*

En esa misma perspectiva, el teólogo argentino, recuerda que el objetivo de esta primera etapa del esquema de reflexión no es sólo un análisis de la situación histórica, sino conocer a la vez en qué medida incide esa situación en el hombre, puesto, que la *incidencia* constituye el núcleo de la situación espiritual del hombre que vive en una determinada época. Por tanto, se trata de captar las necesidades que el hombre

---

<sup>101</sup> Cabe mencionar aquí la crítica que también expresa J. Comblin a la teoría de la dependencia, puesto que cierra toda salida en el horizonte y deja el esquema que presenta sin alternativa política alguna. Cf. J. COMBLIN, O. c., 130-135.

contemporáneo pone de manifiesto, lo cual permite interpretar y comprender su cultura y su realidad actual. La constitución *Gaudium et Spes*,<sup>102</sup> ante el advenimiento del ateísmo advierte en el mundo moderno una necesidad de Dios y de la fe. Medellín por su parte, situada ante la realidad latinoamericana, percibe que la necesidad que experimenta el hombre de este continente es la necesidad de liberación (Cf. ETP 619-620). Ambas captan la situación espiritual.

En síntesis, se puede decir que para Gera hay una profunda relación entre *necesidad* y *deseo*. Puesto, que la carencia que experimenta el hombre le revela ese algo que necesita para realizarse. Por esa misma razón, tanto *Gaudium et Spes*, como Medellín, buscan dar con los deseos y aspiraciones del hombre contemporáneo, porque allí se revela el núcleo espiritual de la época<sup>103</sup>. “En los deseos del hombre se encuentra aquello que busca abrirse paso y pugna por ser futuro; en ellos hay pues como un indicio de porvenir” (ETP 620). En ese sentido, los deseos que se muestran externamente constituyen *los signos de los tiempos*, y es necesario captar lo que de plan de Dios hay en ellos. Sin embargo, esos deseos deben ser discernidos, añade Gera, para percibir lo realizable y desenmascarar lo ilusorio, por otro lado, descubrir de ese modo el *chance* pastoral y de futuro que ofrece la madurez de los tiempos (Cf. ETP 620-621).

## c.2. Segunda etapa: el contenido doctrinal

El contenido doctrinal se corresponde con la segunda etapa del esquema de reflexión que usó el concilio, y es precisamente un juicio de la cultura, pero desde una perspectiva específicamente teológica, sobre la cualidad ética y salvífica de los hechos y de los signos de la época: deseos y anhelos de los hombres. Por tanto, se desarrolla un contenido doctrinal, salvífico, que juzga la situación histórica recogiendo aquellos

---

<sup>102</sup> En GS 19 se habla de los distintos tipos de ateísmo y algunas causas de este mal, y cierta responsabilidad a los mismos creyentes por el descuido en la educación religiosa, además, la inadecuada exposición de la doctrina o falta de testimonio coherente. En los numerales 20-21 se explican otras causas del ateísmo y la actitud firme de la Iglesia frente a toda disminución del ser humano, puesto que posee una vocación divina. Cf. *Gaudium et Spes*, O. c., N° 19-21.

<sup>103</sup> Vale señalar como expresa Medellín ese deseo del hombre latinoamericano: “La Iglesia Latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen hambre y sed de justicia...”. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 3.

deseos humanos y circunstancias que impulsan hacia un futuro mejor. Además, desde esa reflexión doctrinal se orienta a una práctica cristiana pastoral, no sólo como fruto de lo especulativo, sino tomando en cuenta ese “dinamismo humano” que se expresa en los deseos de la época (Cf. ETP 621-622).

Al aplicarse esta segunda etapa del esquema al contexto latinoamericano, Lucio Gera señala, por un lado, tres núcleos que han adquirido vigencia en la reflexión teológica latinoamericana, y por otro, una crítica a la ideología cientificista. Veamos cómo lo expresa:

### *Tres núcleos de reflexión*

El primer núcleo tiene que ver con una *visión del hombre como totalidad*, la cual aparece en los documentos de Medellín<sup>104</sup>, buscando superar esa visión parcial y reduccionista a lo meramente espiritual o sobrenatural. No obstante, advierte Gera, tampoco se trata de ir al otro extremo, a “una concepción inmanentista o temporalista”, que comprima al ser humano a una totalidad cerrada, incapaz de la fe. Por el contrario, se trata de una concepción más integral y amplia del concepto persona, cuya ampliación lleva a un ensanchamiento de los términos salvación y liberación, en los que se introducen los valores del cuerpo y de la realidad concreta en la que vive el hombre. En ese sentido, se introducen aspectos de anticipación salvífica o escatológica, emparentando la salvación con lo humano (Cf. ETP 622-623).

El segundo núcleo de este contenido doctrinal, Lucio Gera lo pone en la importancia que se da al tema de la *paternidad de Dios* sobre todos los hombres. Dios al crear al ser humano se revela como Padre, y el ser humano se descubre hijo y hermano de sus semejantes. De esta perspectiva se parte para explicar la fraternidad

---

<sup>104</sup> Esta visión amplia del ser humano se capta ya de entrada en Medellín: “Sólo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor...”. *Justicia*, DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 4.

universal humana, que encierra los temas de justicia, igualdad y dignidad de todos los hombres y de todos los pueblos de la tierra<sup>105</sup> (Cf. ETP 623).

Y como tercer núcleo, el teólogo argentino hace referencia a *la esperanza*, como expectación de salvación, de liberación. Advierte que en Medellín se comprende esta categoría con una novedosa amplitud, correspondiéndose con el ensanchamiento del término salvación, que se ha explicado ya en el primer núcleo. En ese sentido, según Lucio Gera, la esperanza incluye en su horizonte, además de la plenitud escatológica final, la marcha de la historia hacia ese futuro, a fin de que se anticipe en nosotros el Reino de Dios<sup>106</sup> (Cf. ETP 623).

#### *Crítica a la ideología científicista*

Y ya para concluir con el artículo, Gera hace ver que elaborar un juicio teológico o la aplicación de la segunda etapa del esquema a la realidad de dependencia latinoamericana, lleva a una crítica de la ideología científicista. Por el hecho mismo que esta ideología defiende una perspectiva evolucionista natural de los pueblos, justificando el dominio de los que tienen la ciencia y el poder económico, sobre los que aún no han alcanzado un nivel técnico científico, proponiéndolo como algo natural. Con lo cual haría justificable la imposición de un modelo de desarrollo, por parte de las naciones desarrolladas a las naciones rezagadas, y estas últimas sólo deberían aceptarlo y dejarse guiar (623-624).

Al respecto, advierte Gera, el día que los pueblos dominados interioricen en su propia conciencia que la dominación es un “hecho natural”, sí se podrá hablar entonces de alienación cultural, en cuanto que los pueblos sacrifican su propia conciencia, su

---

<sup>105</sup> Vale recoger aquí esta afirmación de Medellín: “El mismo Dios que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la tierra y todo lo que en ella contiene para uso de los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados pueden llegar a todos, en forma más justa...”. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 3.

<sup>106</sup> “Su potencial humano, más valioso que las riquezas escondidas en su suelo, hacen de América Latina una realidad prometedora y cuajada de esperanzas... Como cristianos, creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación”. *Mensaje*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 31.

propia identidad que se forja en la libertad ante el destino (Cf. ETP 623-625). Por tanto, “no les quedaría ya sino aceptar mesiánicamente las estructuras de dominación. Es la ideología salvacionista del imperio, que lleva la civilización a los bárbaros” (ETP 625). Por consiguiente, el teólogo argentino deja entrever, que esta ideología es una amenaza para el mismo ser humano, porque lo ignora como ser cultural.

## **Conclusión**

A través del recorrido hecho a lo largo de este capítulo, hemos intentado mostrar que el surgir del tema político en la teología católica europea y así el surgir de una teología de la historia, ofreció muchos elementos de reflexión para un análisis teológico de la realidad latinoamericana. Y Lucio Gera, contando con todos estos elementos, percibe que, poniendo la cultura como punto de partida de su reflexión teológica, lo cual capta ya del Concilio Vaticano II, se puede percibir mejor la situación política de dependencia y el proceso de liberación que vive el continente latinoamericano. Pero su interés es el de encontrar una orientación pastoral, lo cual deja en suspenso en las dos ponencias tratadas en este capítulo.

Ese suspenso se puede explicar porque Gera participa del impasse pastoral que se da en la teología de la liberación justo en los primeros años después de Medellín. Ese impasse consiste precisamente en que el compromiso de los agentes de pastoral es comprendido como compromiso con el movimiento de liberación, lo cual entraba en un callejón sin salida cuando el mismo cristiano se ve confrontado con el uso de la violencia. Esto por un lado discrepaba con los valores evangélicos de la paz, en la que muchos cristianos tenían fundamentada su fe y no creían que la violencia fuera la salida. Por otro lado, significa exponer a la cárcel y a la muerte segura de muchos cristianos, lo cual a nivel práctico resultaba un suicidio de la comunidad<sup>107</sup>. Por eso, Gera, no desarrolla la

---

<sup>107</sup> Vale recordar aquí aquellas palabras de Juan Luis Segundo en la entrevista que le hace Teófilo Cabestrero en 1978: “- ¿Cómo está hoy la pastoral en América Latina? ¿Qué caminos ha andado o desandado? ¿Qué problemas afronta?” Y responde Juan Luis Segundo: “Yo diría que hay un problema grave (es el único que voy a comentarte), que atañe directamente a la teología de la liberación y a que atañe a toda la teología que tiene influencia práctica. Ese problema grave es el no poder ofrecer una práctica coherente con las ideas que se han hecho hoy en teología. En teología y pastoral, se trata de llevar a los cristianos a un compromiso de acuerdo con lo que la Revelación dice sobre Dios y sobre el

tercera etapa en la segunda ponencia tratada en este capítulo, etapa que tiene como fin dar una orientación pastoral, probablemente porque aún no ve clara una salida.

Sólo lo abordará el tema pastoral en un artículo publicado en 1974, titulado: *La Iglesia frente a la situación de dependencia*. Este artículo lo presentaré en el siguiente capítulo, que se ubica aún en una perspectiva anterior a la aparición de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, y por eso se nota una clara influencia de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez en Gera. Su auténtica perspectiva pastoral sólo aparecerá después de 1975 con la iluminación de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, la cual abordaré en el último capítulo. No obstante, cabe mencionar, el hecho mismo de que Lucio Gera haya puesto el punto de partida de su teología en la cultura, le dio desde el principio, una pauta de originalidad y una cierta ventaja dentro de las distintas corrientes de la teología de la liberación, puesto que más tarde encontraría la orientación pastoral más adecuada a su pensamiento.

---

hombre. Pues bien, yo diría que la apuesta en que estamos ahora es cumplir eso sin que el cristiano pueda hacer nada en este orden de cosas. Es decir, llamar al cristiano a comprometerse cuando no puede comprometerse... En muchos casos, por ejemplo, a nivel de pastores, la gran dificultad de la cual hoy se oye hablar es: no podemos cultivar una teología de la liberación con nuestros fieles, porque sería llevarlos a la cárcel, llevarlos a la muerte, sacrificarlos". T. CABESTRERO, O. c., 71-72



## Capítulo VIII: hacia una pastoral eclesial para América Latina en el Gera anterior a *Evangelii Nuntiandi*

---

Para elaborar el presente capítulo, me fundamento en el artículo: *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, publicado por Lucio Gera en el año de 1974. En dicha reflexión, el teólogo argentino, plantea la cuestión de una pastoral a partir de la crisis misma que se vive en América Latina, un continente que ha tomado conciencia de su situación de dependencia y busca liberarse, lo cual tiene un significado de crisis también para la Iglesia. En ese sentido, la crisis no se la autoprovoca la Iglesia, afirma Gera, sino que se le impone por el mismo hecho de estar en la realidad. Por tanto, la Iglesia es obligada a tomar postura, y tiene dos opciones: una, que puede ser evasiva, cerrando los ojos a la realidad, y, dos, asumiendo lo que de cambio debe forjar en sí misma y haciéndose consciente de su propia crisis. En Medellín se opta por enfrentar la realidad, en la que la Iglesia asume su propia crisis y se pregunta sobre cuál debe ser su aporte en la nueva situación de América Latina (Cf. ETP 661-662).

La tesis fundamental de este artículo, y que atraviesa este capítulo, se puede expresar de la siguiente manera: *Desde la perspectiva de crisis del contexto latinoamericano e iluminada por los documentos de Medellín, la pastoral eclesial que se define para la Iglesia latinoamericana es una pastoral de la liberación.*

Para desarrollar esta idea principal, que entresaco de este artículo de Gera, desarrollaré los siguientes numerales: ¿Qué debe hacer la Iglesia ante la crisis?; Medellín decide por una pastoral de la liberación; ¿Por qué Medellín se decidió por una pastoral de la liberación?; ¿Se puede ser cristiano y luchar por la liberación?; y, ¿Cuáles son los fundamentos teológicos para una pastoral eclesial desde el contexto de América Latina?

Veremos cómo Gera da una serie de vueltas teológicas, pero continúa atrapado en el impasse pastoral ya antes mencionado.

### 1. ¿Qué debe hacer la Iglesia ante la crisis?

Lucio Gera advierte que a la hora de asumir la crisis se hace ineludible para la Iglesia una auto revisión en el plano histórico-cultural, en vista al pasado y al presente, la cual se debe hacer en dos niveles:

El primer nivel estaría encaminado a preguntarse acerca de cuál ha sido el estilo cristiano del pueblo latinoamericano, precisamente de la feligresía, que en el presente se expresa como voluntad de liberación frente a la dominación. En otras palabras, hasta dónde “la experiencia de dependencia y el anhelo de liberación han condicionado la conciencia que estos pueblos han tenido y tienen de su fe; y cómo la conciencia que se han formado de su fe les ha permitido encarar su dilema entre opresión y liberación” (ETP 662).

Un segundo nivel, el cual es muy complejo, el teólogo argentino, sugiere que debe encaminarse a investigar sobre la incidencia de la jerarquía de la Iglesia, tanto en el pasado como en el presente, en el proceso de liberación. Gera, reconoce que es un trabajo muy amplio, pero necesario a la hora de hacer un estudio histórico y de reflexión teológica para una posible pastoral. No obstante, emprendida dicha tarea, el teólogo recomienda evitar los extremos: por un lado, evitar a priori una idea triunfalista, como si la Iglesia siempre ha estado a favor de un proceso liberador, “una Iglesia gloriosa y sin mancha”. Y por otro, evitar una visión hipercrítica de la Iglesia, como la siempre ávida de poder y de estar aliada al imperio y al capitalismo; esto sería una especie de auto agresión sin tomar en cuenta los elementos liberadores dentro de ella (Cf ETP 662-663).

Por tanto, Gera recomienda un sano equilibrio frente a la ambigüedad del tema, lo cual exige una cierta purificación de las motivaciones y así ser movidos únicamente por el interés en encontrar, en las raíces y desarrollo del pasado, las grandes líneas de fuerza que atraviesan la historia cristiana latinoamericana. Esto será precisamente lo que nos ayude a comprender el presente, y de este modo prever en alguna medida la línea de conducta en el futuro. Por otro lado, señala el teólogo latinoamericano, para esta tarea es necesario conjugar dos factores: la “fidelidad a la Iglesia real” y el “espíritu de profecía”. Asumir la realidad histórica de la Iglesia tal como es, y, asimismo, con la profecía buscar, en cuanto anhelo de “futuro”, entender el presente reinterpretando la

historia pasada de nuestra Iglesia, y “rescatar la auténtica línea de tradición evangélica y pastoral” (Cf. ETP 663-664).

## **2. Medellín decide por una pastoral de liberación**

El teólogo argentino advierte que si la situación de dependencia y de voluntad de liberación, han llevado a un análisis de nuestro pasado y presente, ahora exige una toma de decisión, la cual fue expresada ya en Medellín. De acuerdo a Gera, esta Conferencia ha impactado en la conciencia de la Iglesia latinoamericana, precisamente, en el modo de comprender su *misión*, que implica preguntarse: qué significa *ser* cristiano hoy y cuál es la exigencia de nuestra fe, desde una situación histórico-cultural de dependencia y voluntad de liberación (Cf. ETP 664).

Esta pregunta, según el teólogo argentino, se inscribe en el plano de la *espiritualidad*, es decir, desde el núcleo más íntimo del creyente. Es entonces cuando aparece el gran reto, el cual es conflictivo, en cuanto que al cristiano latinoamericano le toca integrar en su interior dos dimensiones: su fe y su compromiso con la liberación. De igual manera, su identidad de cristiano, que no es sólo cuestión individual, sino que está en relación con todo el Pueblo de Dios, lo cual lo pone frente al rumbo que el Pueblo de Dios decide en ese intento de unificar fe y liberación (Cf. ETP 664-665).

Al respecto, añade Gera, el Pueblo de Dios tiene que ser pensado como realidad histórica, como institución con sus propias estructuras, y por ello determinante en el curso de la historia. No se puede pensarlo como una masa inorgánica puramente intimista, o solamente como comunidad de fe carente de incidencia en la realidad, lo cual sería una incoherencia a la hora de preguntarse por el papel de la Iglesia en la historia. Pues, según el teólogo argentino, la historia se mueve no sólo a través de conversiones personales, las cuales son indudablemente esenciales, sino también en un juego de instituciones. Esto ciertamente reta al creyente latinoamericano a unificar las dos dimensiones, fe y proceso de liberación, sin romper a la vez con la lealtad a la institución eclesial, la cual es conducida por la jerarquía. Esto revela que ser cristiano hoy en Latinoamérica incumbe tanto a los feligreses como a sus líderes (Cf. ETP 666).

Continuando con el tema, el teólogo sudamericano advierte que esta situación de dependencia y voluntad de liberación, afecta directamente la dimensión pastoral de la Iglesia. Si la misión del pueblo de Dios es transmitir la fe a través de su actividad pastoral, cuya fe coloca a la persona en un nuevo estilo de vida, además, en un modo nuevo de interpretar y asumir la realidad, en el contexto latinoamericano esa fe asume de un modo nuevo y específico la situación histórica del continente. Por tanto, esa unión de la fe y la liberación, no sólo es un contenido para una pastoral, sino también es el fin y objetivo de dicha pastoral, que busca suscitar y ahondar en otros<sup>108</sup>. Luego hay que pensar la metodología, que no es una simple modernización pastoral, sino lograr satisfactoriamente este objetivo de liberación (Cf. ETP 666-667).

En conexión con lo dicho hasta ahora, Lucio Gera señala que este lenguaje puede inquietar, puesto que se podría acusar de restársele universalidad al contenido de la vida cristiana y al fin de la misión de la Iglesia, reduciendo todo al contexto latinoamericano que anhela liberación. Al respecto, el teólogo argentino, considera que la misión de la Iglesia es siempre una realidad en tensión, puesto que, por un lado, la misión universal de suscitar la fe se hace en contextos diversos, y, por otro lado, que toda espiritualidad cristiana particular busca realizar el núcleo común y universal de una espiritualidad inspirada en el Evangelio. En ese sentido, toda línea pastoral busca realizar el fin permanente de la misión eclesial universal de suscitar la fe y hacerla crecer, pero en un contexto preciso, y, por eso, se ve como necesario rescatar constantemente la totalidad del mensaje (Cf. ETP 668-669).

### **3. ¿Por qué Medellín se decidió por una pastoral de liberación?**

---

<sup>108</sup> Cabe señalar aquí la afirmación pastoral de Medellín y que Gera ha tomado en cuenta: "Nuestra misión pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percibir las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social. Esta Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano señala las exigencias más importantes, teniendo en cuenta el juicio del valor que, sobre la situación económica y social del mundo de hoy, han hecho ya los últimos Documentos del Magisterio y que en el continente latinoamericano tienen plena vigencia". *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N<sup>o</sup> 6. Gera asume la pastoral de concientización liberadora, que hasta cierto punto contradice aquella opinión que antes ha señalado, que el pueblo mismo posee ya cierta conciencia y criterio crítico, puesto que no es un pueblo de conciencia ingenua. Se nota aún que esta pastoral no calza con el punto de partida de su teología.

Lucio Gera, afirma que la decisión tomada ya en Medellín, tiene unos supuestos que deben ser verificados:

a) El primero es a saber hasta dónde es real que la situación de América Latina es de dependencia, y si la Iglesia puede conocer esta situación. El teólogo sudamericano, afirma que la Iglesia en este sentido se apoya en los aportes ofrecidos por las ciencias sociales; no obstante, ella también puede conocer acerca de la situación histórica “a través de un acto que no es estrictamente científico, sino de tipo carismático sapiencial” (ETP 670).

Para Gera, el Pueblo de Dios, como también las sociedades humanas, a su nivel, saben leer los signos de los tiempos. En las sociedades humanas el “político”, que, aunque no sea un experto en ciencias políticas, a través de la experiencia y los acontecimientos intuye sobre la realidad. Y a nivel del Pueblo de Dios, donde entra en escenario la fe como fuente de conocimiento, este papel corresponde al *profeta*, “quien, desde un horizonte de fe -desde el proyecto histórico de Dios- intuye la esencia y el significado de una determinada situación” (ETP 670). Por tanto, la investigación científica sólo viene después de una especie de conciencia de la situación histórica (Cf. ETP 669-670).

b) Un segundo supuesto, Gera lo plantea a través de las siguientes preguntas: “¿en qué consiste más concretamente esa situación? ¿Qué entendemos por dependencia y liberación?” (ETP 670). Esa situación, afirma el teólogo, es la condición real de dependencia en que vive el pueblo latinoamericano. Esto se evidencia por la realidad de pobreza y miseria, la ausencia de servicios básicos, y, por otro lado, los fraudes políticos, y la ausencia del pueblo en las decisiones, revelan que las causas están en el dominio del imperio. En ese sentido, apunta el teólogo argentino, por situación se entiende, además, la toma de conciencia que ha tomado el pueblo de dicha dependencia, y ante ella se descubre como alguien opuesto al dominador, y decide pasar de la mera oposición al antagonismo activo (Cf. ETP 670-672).

Por antagonismo, continúa Gera, se debe comprender a la decisión activa y creativa del pueblo frente al dominador, que no es otra que la búsqueda de la liberación. Y esa creatividad no es fruto de una mera fantasía, sino que el pueblo tiene una memoria histórica de hechos pasados de liberación. Tampoco es una cuestión de optimismo ingenuo, sabe lo difícil que es alcanzar ese anhelo de liberación, pero tampoco se queda en el pesimismo, sino que se abre a la esperanza. De ese modo el pueblo desfataliza la historia, y en el caso de América Latina, añade el teólogo argentino, se toma conciencia de ser pueblos nuevos. Asimismo, esa toma de posición antagónica implica un proyecto y una opción, que será la lucha y la revolución, por tanto, una posición que se manifiesta como una praxis política de liberación (Cf. ETP 673-675).

c) Un tercer supuesto, consiste precisamente –de acuerdo a Gera- en que hay una cierta relación de la Iglesia con el proceso de liberación de nuestros pueblos. Lo cual nos conduce, por un lado, a analizar si la Iglesia y el proceso de liberación son dos dimensiones separadas e inconciliables. Al respecto, el teólogo argentino, se decanta por la idea de distinción, pero no de separación, puesto que comparten elementos positivos de una a otra. Sin embargo, captar esos factores que constituyen a la Iglesia y que son válidos para el proceso de liberación, depende, según Gera, del modo cómo se interprete la realidad de lo sacro y lo secular, sin embargo, es inevitable la pregunta controversial: “¿Cabe luchar hoy, en América Latina, por la liberación, *cuando hay que ser cristiano?*” Veamos que dice en el siguiente numeral (Cf. ETP 675-677).

#### **4. ¿Se puede ser cristiano y luchar por la liberación?**

Gera advierte que, de esa pregunta, pueden surgir muy diversos puntos de fricción a la hora de una respuesta, pero que se pueden enmarcar en tres núcleos:

a) El primer núcleo de la problemática estaría en la separación entre el orden de lo secular y el orden de lo sagrado. Al secular correspondería el proceso de liberación, y a lo sagrado la actividad netamente eclesial. Sin embargo, si el destinatario de la misión de la Iglesia es el hombre, entonces debe tomar en cuenta que en este hombre se dan estas dos dimensiones: lo sacro y lo secular (Cf. ETP 678).

b) El segundo núcleo de la problemática, lo plantea Gera, en cuanto que no se debe considerar la dependencia y la voluntad de liberación sólo bajo el aspecto común de lo *secular*, puesto que esta situación afecta concretamente y no abstractamente a la conciencia cristiana, por la concreta historia de dominación y liberación en la que viven los cristianos. No obstante, la problemática se profundiza aún más cuando se ve que esta situación se inscribe en el plano de lo político. En ese sentido, la Iglesia debe tener el cuidado de respetar la autonomía de lo secular, y, por otro lado, no decantarse por un partido político alguno. Su aporte estaría en ponerse en pro del pueblo, el cual debe adquirir y retener el poder. No obstante, esto la pone en actitud crítica con la élite que se arroba el poder (Cf. ETP 678-679).

En este mismo núcleo se inscribe la problemática acerca de cómo conciliar la institución eclesial y su misión de paz, con la lucha. Es decir, la cuestionante acerca de si la Iglesia puede aportar algo con su mensaje de fraternidad a un proceso que es de lucha. Esto nos lleva a otras preguntas, afirma Gera: ¿a dónde se quiere ir con la lucha? Y ¿en qué consiste la liberación? Para el teólogo argentino, no se trata de un volver a un reformismo liberal, ni tampoco a un modelo marxista, sino de un contenido propio surgido de la realidad de Latinoamérica. Algunos consideran que es imposible, advierte Gera, puesto que el mundo se define entre el liberalismo burgués y el marxismo, pero si no hay un elemento nuevo, añade el teólogo argentino, sería caer en un fatalismo de la historia. Y si la Iglesia piensa así entonces renuncia a mantener viva y a reconstruir la esperanza de estos pueblos, por tanto, la actitud debe ser contraria<sup>109</sup> (Cf. ETP 679-680).

c) El último y tercer núcleo de la problemática, Lucio Gera lo coloca en la pregunta: ¿quién es el sujeto activo y originario de la historia de la liberación? Para el teólogo sudamericano, ese sujeto es el pueblo y en él, por las élites populares, los líderes que

---

<sup>109</sup> Gera, muy seguramente, se apoya en este punto en la siguiente afirmación de Medellín: “El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana... Hacemos, por ello un llamado urgente a los empresarios, a sus organizaciones y a las autoridades políticas, para que modifiquen radicalmente la valoración, las actitudes y las medidas respecto a la finalidad, organización y funcionamiento de las empresas”. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 10. Se pensaba en una alternativa distinta, en una especie de socialismo de corte latinoamericano.

no lo traicionan. Esto lleva a preguntarnos, si son esas élites las iniciadoras de ese proceso de liberación, o es el pueblo el que concibe el proyecto. El teólogo argentino, ratifica que es el pueblo quien engendra este proceso de liberación, y hay que superar esa tendencia de creer que son las élites las puntas de flecha de los grandes cambios. En ese sentido, para el teólogo argentino, las élites, tanto culturales como eclesiales, extraen del pueblo el proyecto, el cual es estructurado más sistemáticamente, pero luego le es devuelto al pueblo en un diálogo. Y desde ese diálogo se reorganizan las relaciones, y emerge el pueblo como sujeto originario y activo de su liberación (Cf ETP 680-681).

##### **5. ¿Cuáles son los fundamentos teológicos para una pastoral eclesial desde el contexto de América Latina?**

De acuerdo a Lucio Gera la tarea no es tan fácil, precisamente porque depende del modo cómo se entienda la validez de lo secular en lo sacro, y, asimismo, la validez de lo sacro en lo secular, lo cual definirá en cierto modo las alternativas que se formulen y la opción que se tome en un plano pastoral. Esto plantea el dilema: ¿Evangelización o liberación? ¿Evangelización o sacramentalización? Por tanto, se podría pensar en una teología y pastoral de liberación, y ver si este dilema es válido o no.

###### a) Dos dimensiones por unir: lo secular y lo sagrado

Por un lado, están las formas más extremas de una corriente secularizadora, las del humanismo ateo o del marxismo, donde la fe es considerada adversa a lo secular por corresponderse con la trascendencia<sup>110</sup>, por ende, un factor no válido para el paso de la

---

<sup>110</sup> Puede ayudar para enriquecer lo que afirma Mircea Eliade: “Inmediatamente se impone añadir que una existencia profana de semejante índole jamás se encuentra en estado puro. Cualquiera que sea el grado de desacralización del Mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso...incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo... Subsisten lugares privilegiados, cualitativamente diferentes de los otros: el paisaje natal, el paraje de los primeros amores, una calle un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud... Todos estos lugares conservan, incluso para el hombre más declaradamente no-religioso, una cualidad excepcional, única: son los lugares santos de su universo privado...”. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid: Guadarrama, 1967), 28-29. En ese sentido, siempre hay una lectura sagrada de la realidad incluso del increyente.

dependencia a liberación. Y, por otro lado, está la corriente sacralizadora, que parte de la misma categoría de la trascendencia, y defenderá que lo secular es siempre un peligro para la fe, puesto que un proyecto secular de liberación termina por debilitarla. Lo secular es una auténtica distracción o adverso a las cuestiones del otro mundo<sup>111</sup>. Gera, hace ver que ambas corrientes parten de una clara separación entre lo sagrado y lo secular, hay dualismo y monismo a la vez. Y de allí también el dilema dentro de la Iglesia: si la misión de la Iglesia es para evangelizar o para liberar (Cf. ETP 683-685).

En respuesta a lo anterior, Lucio Gera señala, la teología de la liberación en América Latina, viene a ser una reflexión que busca, por un lado, “...que el proceso de liberación latinoamericano no se desarrolle totalmente fuera de una inspiración evangélica” (ETP 686). En otras palabras, defender la validez de la fe en lo secular, contra una ideología secularizadora. Y, por otro lado, superar toda ideología sacralizadora, que pretenda oponer la fe con el proceso secular de liberación. Lo secular también es elemental para la fe. Por tanto, según el teólogo argentino: “la alternativa exacta para esta teología está por la...búsqueda de una unidad entre fe (sagrado) y liberación (secular) en la cual no se desustancien ni sean instrumentadas y reducidas, ni la fe ni la liberación” (ETP 686).

#### b) El límite de los vocablos

No obstante, el teólogo argentino, es consciente que la cuestión de expresar la conexión existente entre lo sagrado y lo secular de modo formal no es tarea simple. Existe la necesidad de un lenguaje que exprese muy bien ambas dimensiones, las cuales ni se reduzcan una a la otra, pero que tampoco se opongan, sino que se integren en una

---

<sup>111</sup> Viene bien señalar la opinión de Alfonso Álvarez Bolado haciendo ver que no se trata, por un lado, de que los problemas políticos se conviertan en los problemas centrales de la teología cristiana al mismo nivel de una teología de la cruz, que ocupa un lugar central en la fe cristiana. Pero, por otro lado, niega la posibilidad de teologías que acentúen lo apolítico, normalmente estas teologías, según Álvarez, suelen estar aliadas a movimientos políticos casi siempre conservadores, de allí que su neutralidad no deja de ser política. Por tanto, el problema a superar es cómo la Iglesia puede abandonar esas dos clases de teología política, según este autor, a través de una teología política crítica y autocrítica. Se nota una clara influencia de Metz en la opinión de Álvarez Bolado, pero que refleja una vez más el tema discutido de fe y política, lo sacro y lo profano. Cf. A. ÁLVAREZ-BOLADO, “Dios y la ciudad”, en *Dios y la ciudad, nuevos planteamientos en teología política*, ed. Instituto Fe y Secularidad (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 58-59.

unidad en la cual no quede diluida la propia diferencia, y así la consistencia y el aporte de cada una. Sin embargo, no termina de haber un lenguaje preciso. Es la misma limitación que se experimenta al hablar entre fe y cultura, dígame compenetración, inclusión, influjo, etc., siempre será un vocabulario limitado. Por ende, señala Gera, los vocablos sólo apuntan a la cuestión, pero no terminan de decirlo con precisión, por eso mismo a esa unidad entre fe y cultura, “el último Concilio la llama misteriosa” (Cf. ETP 686-690).

Ahora, cuando la cuestión de la relación entre lo sacro y lo secular es abordada en un tono menos formal, teniendo como base la realidad latinoamericana, Lucio Gera señala que la teología de la liberación deja ciertas cosas en la penumbra, puesto que no es fácil marcar una clara diferencia entre lo sagrado y lo secular, cuando lo concreto de la realidad histórica se impone. Siempre por la misma limitación del lenguaje. No obstante, señala el teólogo argentino, hay tres núcleos temáticos, bíblico-teológicos, a través de los cuales esta teología busca mostrar la unidad existente entre fe y liberación: la paternidad de Dios, la consideración de Cristo, y, por último, el anuncio o kerigma del Espíritu (Cf. ETP 690-691).

### c) Núcleos temáticos

#### *Paternidad de Dios*

Respecto a la paternidad de Dios, basado en el contenido del primer artículo del Credo cristiano, se puede afirmar que Dios, “un mismo y único Dios, se relaciona con el hombre como creador y salvador”. Partiendo de esta afirmación fundamental, por un lado, se supera cualquier politeísmo o marcionismo, puesto que estos desdoblan la divinidad de Dios, en uno creador y otro salvador. Lo cual pondría al hombre en medio de un dualismo entre una dimensión secular de la creación y dimensión salvífica de la gracia. Asimismo, plantearía un dualismo en el proyecto de Dios, pensándose en un doble proyecto, entre uno creado y otro corregido, lo cual traería una radical separación entre historia y escatología, dividiendo al hombre entre un proyecto secular para este mundo y un proyecto salvífico para el otro mundo. Pero es todo lo contrario, decir un

único Dios Padre, es superar todo dualismo, y a la vez hacer la distinción en la unidad (Cf. ETP 691).

Por otro lado, decir que Dios es un mismo y único Dios, es decir también que es Padre único de todos los hombres, lo que significa que todos son iguales porque los ha creado a imagen y semejanza suya, lo que constituye la base de toda fraternidad (Cf. ETP 691).

### *Cristo, Hijo de Dios*

Y acerca del segundo núcleo temático, que parte de la consideración de Cristo, precisamente del segundo artículo del Credo cristiano, y tiene que ver con el kerigma cristológico. “Se enuncia que el Hijo de Dios, al encarnarse en Cristo, al morir y al resucitar, recapitula (unidad) todas las dimensiones de la existencia (todo el hombre, como horizonte de su acto salvífico) y reconcilia a todos los hombres (nuevamente la idea de fraternidad universal)” (ETP 691). Se expresa, por tanto, una unidad de todos los temas ya abordados en el kerigma monoteísta.

### *El Espíritu Santo, fuerza que unifica*

Finalmente, el tercer núcleo, el cual se sitúa en el anuncio o kerigma del Espíritu. El Espíritu es expresado como fuerza que unifica al hombre, primero internamente al hombre roto, y luego con todos los demás hombres en quienes suscita la experiencia de ser hijos de un mismo Dios, Padre de todos los hombres. Se toma conciencia de ser hermanos, y se construye la fraternidad en un pueblo concretamente histórico y escatológico a la vez, que es precisamente la Iglesia. Por tanto, un pueblo que es uno en la diversidad de culturas, y que es introducido en la historia como sacramento de la unidad escatológica a que tiende la historia de la humanidad, conforme al proyecto de Dios y al acto salvífico de Cristo (Cf. ETP 692).

Es a través de estos tres núcleos temáticos, que la teología de la liberación, señala Gera, busca comprender y elaborar el tema de la salvación, en cuanto realidad

escatológica y realidad secular de la liberación sociopolítica. Hay unidad, pero igualmente distinción.

d) Categorías ofrecidas por *Gaudium et Spes*

Y continuando con la reflexión de Lucio Gera, añade que, la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, ofrece un campo general para un encuentro entre las dos dimensiones antes tratadas (lo sacro y lo profano), y, por eso será un documento muy citado por la teología de la liberación. Esto se debe precisamente, a que este documento ofrece unas afirmaciones de carácter antropológico, que expresan de alguna manera una conciliación entre una visión cristiana del hombre y una concepción humanista. Y esas afirmaciones, según Gera, se fundamentan básicamente en tres categorías: *persona*, *fraternidad e historia*. Y a través de estas categorías la teología de la liberación localiza los puntos de encuentro entre el concepto creyente de salvación escatológica y el de liberación histórico-secular (Cf. ETP 693).

*Persona*

Ante la categoría de *persona*, se aborda al ser humano como un todo, no se pondrá el acento unilateralmente en su espiritualidad o en su corporalidad, sino el ser humano visto en su globalidad, comprendido en todas sus dimensiones, y así se unifica todo lo que es y lo que está llamado a ser. De aquí que la teología de la liberación encuentre un contenido de la salvación integrado con la liberación del hambre, de la miseria y de la enfermedad. “Así salvación y liberación temporal de dichas necesidades elementales, se encuentran y unifican ya que ambas muestran tener el mismo contenido de significación” (ETP 693). Sin embargo, Gera advierte la necesidad de hacer clara distinción, en cuanto que el contenido salvación cristiana y liberación temporal, no se identifican totalmente, puesto que más allá de la superación de esas necesidades básicas está el tema de la muerte, y sólo la salvación cristiana puede ir más allá y no la liberación temporal (Cf ETP 693).

*Fraternidad*

Respecto a la categoría de *fraternidad*, Gera señala que ésta constituye otro punto de encuentro de la visión cristiana del Concilio con una afirmación humanista, en tanto que la salvación cristiana es la comunión de todos los hombres entre sí. Y si es comunión, implica la superación de toda dominación explotación del hombre por el hombre, entonces es cuando confluye aquí la visión cristiana con la categoría política de liberación. La justicia sería el punto de unificación entre fe y política. Sin embargo, una vez más, Gera advierte una diferencia de contenido, en cuanto que la salvación cristiana tiene un modo de entender la fraternidad, en un amor incondicional que supera, sin abandonarlo, el contenido de una mera fraternidad política (Cf ETP 694).

### *Historia*

Por último, con la categoría *historia*, el teólogo argentino hace notar que, si la salvación cristiana hace referencia a lo escatológico, esto obliga en cierto modo a la teología, a una comprensión de la escatología de tal manera que no se desvalorice la historia. Aquí entra en escenario todo el tema de la anticipación de lo definitivo, que vendría a valorar la liberación secular. No obstante, Lucio Gera, advierte una vez más el límite de lo secular, como un *ya, pero todavía no*. Lo cual revela, según el teólogo sudamericano, lo limitado del lenguaje para captar esta realidad presente y a la vez ausente (Cf. ETP 694-695).

En síntesis, se puede decir, que, a través de estas categorías, recibidas de la constitución conciliar *Gaudium et Spes*, la teología de la liberación busca expresar la unidad, y no una mera yuxtaposición, entre salvación y liberación. Y, por otro lado, que esa reflexión sobre la unidad, no reduzca lo que la conciencia cristiana aporta y entiende con la categoría de salvación. (Cf. ETP 695-696). Y finalmente, el teólogo argentino desemboca en el tema pastoral.

#### e) Opción pastoral

De acuerdo a Lucio Gera, pensar en una pastoral es pensar en la misión evangelizadora universal de la Iglesia, que tiene por objetivo despertar la fe, lo cual no

contradice una pastoral de la liberación en el contexto de América Latina, puesto que la fe lleva implícita una fuerza de liberación. Por tanto, despertar la fe es despertar un dinamismo de liberación, el cual se inscribe dentro de una única misión de evangelización y no dos misiones distintas. Es decir, que el dinamismo de liberación que surge de la fe se hace concreto para una determinada época o lugar, donde es evidente la dependencia y la opresión (Cf. 696-697).

En esa perspectiva, para el teólogo argentino esta pastoral de liberación tendría dos funciones concretas: primero, evangelizar, “explicitando el papel descolonizador de la fe”, la cual llevaría a un compromiso concreto y de explicitación del kerigma en la actual situación de dependencia. Segundo, que la proclamación explícita y la promoción de la liberación, no debe hacerse como algo aislado a la evangelización o algo aparte, sino que justamente como aporte propio de la Iglesia en su tarea evangelizadora de despertar la fe. Puesto que la fe lleva implícito ese dinamismo liberador. Por tanto, debe darle al proceso liberador iniciado por el pueblo una base religiosa, creyente, que anime desde lo más hondo esa voluntad de autodeterminación y liberación (Cf. ETP 698).

## **Conclusión**

Se puede constatar que el punto de partida para una pastoral en el contexto latinoamericano, Gera, parte de la misma situación de crisis del continente y de una interpretación de los documentos de Medellín. En ese sentido, para Gera la evangelización, aunque no lo diga abiertamente, tiene un claro acento político, que compromete al cristiano con el proceso social de liberación política. Esta perspectiva, no obstante, sufrirá un cambio radical después de la exhortación *Evangelii Nuntiandi*, y Gera planteará su nueva propuesta pastoral, que él comprende como *pastoral popular*, saliendo del impasse de una pastoral planteada hasta entonces por la teología de la liberación<sup>112</sup>, y propondrá una pastoral más congruente con su teología en base a la cultura. Esto es lo que precisamente abordaré en el siguiente capítulo.

---

<sup>112</sup> La dificultad pastoral que ya antes he señalado en las palabras de Juan Luis Segundo. Cf. T. CABESTRERO, O. c., 71-72. Gera supera dicho impasse iluminado por *Evangelii Nuntiandi*.

## Capítulo IX: hacia una pastoral en clave de religiosidad popular después de *Evangelii Nuntiandi*

---

En el presente capítulo recojo el acento nuevo que le da Lucio Gera a la pastoral en el contexto latinoamericano, ya iluminado por la exhortación *Evangelii Nuntiandi*. Me fundamento en una ponencia dada por el teólogo argentino en el “Encuentro Interdepartamental del CELAM”, realizado en Bogotá, Colombia, en el año de 1976. Dicho encuentro versaba sobre el tema de *religiosidad popular*, el cual es abordado por Gera con un tono muy positivo. El artículo recogido en Escritos Teológicos- Pastorales de Lucio se titula: “*Pueblo, religión del pueblo e Iglesia*”.

La tesis fundamental de esta ponencia se puede presentar del siguiente modo: *el nuevo punto de partida para una pastoral, en el contexto latinoamericano, se define por la religiosidad popular. Por tanto, se trataría de una pastoral que teniendo como base el anuncio del Evangelio busca llegar a las diferentes dimensiones de la cultura, para alcanzar la unidad interna de todos los sectores que conforman un pueblo, élites y mayorías, como auténtico modo de liberación.*

### 1. La religiosidad popular en clave de una pastoral latinoamericana.

Lucio Gera, afirma que abordar la religiosidad, en este caso de América Latina, es preguntarse por el tipo de acción pastoral que la Iglesia debe llevar a cabo, teniendo en cuenta la actual situación de los pueblos en el presente histórico del continente. Eso significa valorar su *religiosidad* para que crezcan y se dinamicen como pueblos cristianos<sup>113</sup>. Por tanto, se abre un abanico de posibilidades y modos diversos de

---

<sup>113</sup> Se nota aquí una clara influencia de *Evangelii Nuntiandi* en Gera, precisamente el número 48 de la exhortación, que recupera el valor de la religiosidad popular: “Con ello estamos tocando un aspecto de la evangelización que no puede dejarnos insensibles. Queremos referirnos ahora a esa realidad que suele ser designada en nuestros días con el término de religiosidad popular. Tanto en las regiones donde la Iglesia está establecida desde hace siglos, como en aquellas donde se está implantando, se descubren en el pueblo expresiones particulares de búsqueda de Dios y de la fe. Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas, estas expresiones constituyen hoy el objeto de un nuevo descubrimiento casi generalizado. Durante el Sínodo, los obispos estudiaron a fondo el significado de las mismas, con un realismo pastoral y un celo admirable...”. S. PABLO VI, Exhortación Pastoral *Evangelii*

pastoral, pero se requiere prudencia para escoger aquel que sea más idóneo, partiendo de la experiencia misma que la Iglesia tiene y de aquella acción pastoral que históricamente ha resultado. “No es que haya de repetirse sin más la tradición pastoral que nos viene del pasado. La historia presenta situaciones inéditas, lo cual exigirá una dosis suficiente creadora de fantasía e inventiva...Y el modo más fructuoso de fecundar nuestra fantasía creadora consiste en mirar al pasado y comparar con aquél, el presente” (ETP 718).

a) El destinatario

De acuerdo a Gera, para que una pastoral responda a las aspiraciones más profundas y sea aceptada, hay que *conocer al destinatario*. En este caso, se trata de conocer la religiosidad del pueblo, reconociendo lo valioso, lo que de bien y verdad hay en ella, y recoger tales valores para construir sobre ellos. Por otro lado, captar el carácter cristiano y no cristiano de esa religiosidad, donde la fe cristiana se convierte justamente en la medida de juicio, para descubrir lo que de alienante y de liberador tiene una religiosidad<sup>114</sup>. Pero una pastoral, no obstante, no consiste en llenar esos vacíos o carencias de una religiosidad, sino también preguntarse cuál será la reacción del destinatario ante nuestra acción (Cf. 219-221).

Al respecto, Lucio Gera considera que esa reacción posible sólo la podemos conocer remitiéndonos al pasado, a la experiencia. “Es necesario conocer el modo como ese pueblo, destinatario de nuestra acción pastoral, se viene comportando históricamente –experiencia de su pasado y proceso histórico, también evidentemente de su momento actual- el conocimiento de su comportamiento histórico nos permitirá prever...con qué lógica se seguirá comportando en el futuro y, concretamente, ante nuestra propuesta

---

*Nuntiandi* (León: Imprenta diocesana, 1975), N° 48. De ahora en adelante usaré en pie de página las siglas EN, seguido del número, al citar este documento.

<sup>114</sup> Lucio Gera hace eco en este punto acerca de los límites de la religiosidad popular que la misma exhortación menciona: “La religiosidad popular, hay que confesarlo, tiene ciertamente sus límites. Está expuesta frecuentemente a muchas deformaciones de la religión, es decir, a las supersticiones. Se queda frecuentemente a un nivel de manifestaciones culturales, sin llegar a una verdadera adhesión de fe. Puede incluso conducir a la formación de sectas y poner en peligro la verdadera comunidad eclesial. Pero cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores”. EN, N° 48

pastoral” (ETP 721). Para ello, ayudará comprender, añade el autor, cómo dicho pueblo ha venido conectando su práctica histórica pastoral con todas sus dimensiones (políticas, económicas, sociales). Y esto no se logra a través de un análisis científico, advierte el teólogo argentino, sino precisamente a través de una identificación afectiva con el pueblo, sólo si amamos al pueblo podemos conocerlo y comprenderlo<sup>115</sup> (Cf. ETP 721).

b) ¿Qué se entiende por popular?

Y continuando en esa perspectiva, se introduce un nuevo problema, precisamente a qué llamamos o qué se entendemos por “popular”. Gera relaciona la categoría *popular* con *pueblo*, por ende, para comprender lo popular hay que empezar por reflexionar sobre la categoría pueblo, y lo hace a partir de dos perspectivas: la primera, en tanto que con la categoría pueblo se hace referencia a *pueblo-nación*, y, segundo, que con pueblo se hace referencia a *ciertos sectores particulares dentro de una nación* (Cf. ETP 724).

*Pueblo-nación*

En cuanto *pueblo-nación*, Gera advierte que no se define meramente por lo geográfico o por lo racial, puesto que hay pueblos constituidos por varias razas. Entra en juego lo político y lo cultural. Lo político más allá de lo geográfico, que tiene que ver con la libre voluntad de estar unidos. Y lo cultural, que como grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores que les identifica. Esto abre la posibilidad de una cultura unitaria comprendida entre los diferentes pueblos, razas, del continente latinoamericano, siendo el mestizaje racial y cultural, la realidad unificadora

---

<sup>115</sup> Conviene traer aquí las palabras de Carlos María Galli para poder distinguir el amor por el pueblo del populismo, y lo hace haciendo referencia al papa Francisco, que ha asumido la teología del pueblo y estas ideas profundas de Gera: “Francisco es *popular* porque piensa, ama y sirve al pueblo de Dios movido por la caridad pastoral. Esta actitud es contraria al *populismo*, tanto eclesial como político, que reduce al pueblo a la condición de objeto útil y lo manipula para el propio interés. El papa considera al pueblo de Dios como el sujeto de la fe y a cada pueblo como sujeto de su historia y su cultura. Cuando el obispo de Roma le pide al pueblo que rece por él reconoce su subjetividad creyente y orante. Por eso suena superficial la crítica que califica su acción como populismo pastoral”. C. M. GALLI, S. MOVILLA LÓPEZ, eds., *Fe y piedad popular, Fuerza evangelizadora de la piedad popular* (Barcelona: CPL, 2015), 17.

culturalmente. Por otro lado, se puede hablar de la unidad de una cierta religiosidad cristiana popular latinoamericana (Cf. 724-727).

### *Pueblo- sectores particulares*

En cuanto a pueblo en relación a *sectores particulares*, Gera afirma que por pueblo se entiende la unidad de todos los sectores que lo conforman, las mayorías y las minorías, los cuales forman una sola unidad. Por esta razón, cuando un grupo o minoría élite busca dominar y excluye a los otros, se separa del pueblo dejando de ser pueblo, en cuanto que ya no se identifica con la cultura del pueblo (Cf. ETP 727-729). “No hemos de olvidar que un pueblo es precisamente un conjunto orgánico, que requiere de sectores y agrupaciones diferenciadas y coordinadas entre sí, y de líderes y élites, que agrupen, organicen y promuevan” (ETP 729). Por tanto, pueblo para Gera no se contrapone de ninguna manera a la diversidad, por el contrario, eso es precisamente lo que lo define, y, por consiguiente, el grupo que no acepta esa diversidad es el que termina separándose, perdiendo la esencia misma que le daba unidad, es decir, la cultura.

Tomando en cuenta todos estos elementos, Lucio Gera advierte que, de acuerdo a la experiencia, hay ciertos grupos que tienden a separarse del pueblo, lo cual tampoco se puede afirmar de modo dogmático, puesto que muchos grupos élites permanecen, pero son precisamente los que tienen mayores ventajas económicas y poder de decisión los que se separan. En cambio, los grupos carentes de ventajas económicas o de poder, que son en definitiva los pobres, los cuales suelen ser la mayoría, mantienen la totalidad del pueblo y la cultura que les define, por su misma condición de necesidad. De allí, que el teólogo argentino afirme: “Por esto de un modo sin duda preferente, llamamos

pueblo a la multitud de los pobres” (ETP 731)<sup>116</sup>. No obstante, con ello, Gera no excluye del concepto pueblo a las élites que permanecen unidas a las mayorías<sup>117</sup>.

En ese mismo sentido, el teólogo argentino partirá de todos estos elementos para definir la categoría *religiosidad popular*. “Es *popular* aquella religiosidad que responde a la cultura propia y característica de un pueblo. La religiosidad es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen de un modo preferente, a un pueblo. Los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo” (ETP 731). Tras esta afirmación es importante tener en cuenta, que para Gera incluso los sectores de ventajas económicas y con poder, participan de forma activa de esa religiosidad popular, cuando no rompen con la cultura, sino que se sienten igualmente pueblo<sup>118</sup>. Por tanto, Iglesia popular no sería Iglesia exclusivamente de los pobres, sino Iglesia de todos los sectores que se identifican como un solo pueblo<sup>119</sup>.

## 2. ¿Cómo se define la misión pastoral de la Iglesia frente a los pueblos?

---

<sup>116</sup> *Evangelii Nuntiandi* habla también de ese lugar especial de los pobres en la fe popular: “...Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer. Hace capaz de generosidad y sacrificio hasta el heroísmo, cuando se trata de manifestar la fe. Comporta un hondo sentido de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante. Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción. Teniendo en cuenta esos aspectos, la llamamos gustosamente ‘piedad popular’, es decir, religión del pueblo, más bien que religiosidad”. EN, N° 48

<sup>117</sup> Gera supera el esquema de lucha de clases, y prefiere la categoría pueblo, en cuanto que esta categoría tiene un dinamismo más bien positivo en dirección a la unidad y no a la separación como lo hace la categoría clases sociales.

<sup>118</sup> Cabe señalar aquí la opinión de Scannone: “...la contraposición sólo es aparente, si estimamos que, al menos de hecho en América Latina, y probablemente también de derecho, son estos últimos quienes preservan mejor la cultura común y sus valores y símbolos religiosos, que de suyo tienden a ser compartidos por todos, pudiendo ser en nuestros países el germen –aun en los no pobres- de una conversión al pobre para lograr su liberación y, así la de todos. Por ello la religión del pueblo –si está auténticamente evangelizada- lejos de ser considerada opio, no sólo tiene un potencial evangelizador, sino también de liberación humana, como de hecho lo ha mostrado y sigue mostrando la lectura popular de la Biblia”. J. SCANNONE, O. c., 24.

<sup>119</sup> En esa misma perspectiva Galli afirma: “El papa profundiza el tema: *Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo*, que desarrolló en 2010 en la Jornada Pastoral Social de Buenos Aires. Sostiene que hay que pasar de ser habitantes pasivos a actuar como ciudadanos a formar un pueblo en base a una pertenencia cultural y un común destino histórico”. C. M. GALLI, S. MOVILLA LÓPEZ, O. c., 16.

Lucio Gera señala que la Iglesia por su misma realidad católica, se manifiesta como Pueblo de Dios, en el cual caben todos los pueblos de la tierra. Trasciende a toda cultura, pero a la vez es llamada a encarnarse en cada una de ellas; pues la Iglesia es Pueblo de Dios en la medida que es conformada por todos los pueblos de donde vienen sus ciudadanos<sup>120</sup>. La Iglesia les transmite la fe, y ellos pasan a formar parte del Pueblo de Dios habiendo recibido la fe y el bautismo. Asimismo, la Iglesia además de trascender los pueblos, de acuerdo a Gera, también trasciende a toda clase o sector social, en ella caben todos los grupos, y de modo especial los más débiles, los alejados, los pobres y pecadores. Por tanto, se dirige en su misión a mayorías y a minorías, a masas y a élites (Cf. ETP 732-733).

Por tanto, cabe señalar, que el teólogo sudamericano está pensando en una pastoral inclusiva, no en una pastoral de grupo exclusivo, sino una pastoral en que quepan todos: la *pastoral popular*. “La pastoral popular no es exclusivamente la pastoral de algunos sectores, ni siquiera solamente de los ‘sectores populares’. Sin embargo, en su misión, la Iglesia se siente particularmente obligada con los pobres. La Iglesia se dirige a cada uno de los sectores particulares en la perspectiva del bien común, que es la perspectiva propia de un pueblo como totalidad...” (ETP 733). Por otro lado, deja entrever el teólogo argentino, esa misión pastoral de evangelización abarca todas las dimensiones de un pueblo, su dimensión económica, social y política, por eso una *pastoral popular* no debe ser reducida únicamente a una pastoral de la *religiosidad del pueblo* (expresiones religiosas), puesto que es más amplia<sup>121</sup>. Incluye al individuo y al pueblo en todas sus dimensiones (Cf. ETP 734).

---

<sup>120</sup> Una clara alusión de Gera a LG N° 13.

<sup>121</sup> La exhortación *Evangelii Nuntiandi* expresa esa amplitud abarcadora de la evangelización, y que Gera señala en este punto, con el deseo de llegar a todos los ambientes de la humanidad, con el propósito de transformar desde dentro y renovar a la humanidad. Cf. EN, N° 17-18. Conviene traer aquí otra afirmación de Galli, haciendo mención a la *Evangelii Gaudium* del papa Francisco, en la que se hace referencia a la dimensión social: “En el capítulo IV desarrolla la dimensión social del Evangelio. Allí expone cuatro principios que ayudan a resolver las tensiones bipolares de la convivencia, cultivar el sentido de pertenencia al pueblo y construir una sociedad más justa (EG 217-237). Construir un pueblo requiere ‘una cultura del encuentro en una plural armonía’ (EG 220)”. C. M. GALLI, S. MOVILLA LÓPEZ, O. c., 16.

En síntesis, se puede decir, que para Gera la misión pastoral de la Iglesia se define por la evangelización, contribuyendo a través del anuncio de la fe a la unidad de todos los sectores de un pueblo. “Más allá de la organización del Estado y de otras instituciones políticas, la dimensión política de un pueblo arraiga en la voluntad de sus integrantes de estar unidos en un mismo pueblo. La fe cristiana, por la que nos consideramos hijos de un mismo Padre y hermanos, fortifica la unidad de un pueblo, como en general, todas las formas auténticas de unidad y solidaridad humanas. Es por esto que la Iglesia, a través de su evangelización viene a fecundar las actitudes y formas religiosas de un pueblo y también a fortificar su unidad de pueblo” (ETP 734)<sup>122</sup>. La acción pastoral de la Iglesia viene a unir más que separar, y a elevar a todo pueblo a toda cultura, a robustecer las semillas del Verbo que habita ya en ellos.

### **Conclusión**

Se puede percibir que el punto de partida para una pastoral en el contexto latinoamericano, ya no será su situación de crisis política, sino su religiosidad popular, que Gera, iluminado por *Evangelii Nuntiandi*, pensará en una *pastoral popular*. Que, aunque los pobres son los máximos representantes de dicha religiosidad, en una pastoral popular caben también los sectores élites, por tanto, la meta de la evangelización es la unidad de todo el pueblo. Liberación deja de ser meramente política, aunque la incluye, ahora liberación es la fraternidad de un pueblo surgida de la evangelización, donde las élites y las mayorías se experimentan como un único Pueblo de Dios, en el que los fuertes se experimentan identificados con los débiles. De allí que se pueda hablar de una teología del pueblo. Gera da entonces a la teología latinoamericana una nueva brecha de reflexión y que las posteriores Conferencias Episcopales asumirán.

---

<sup>122</sup> En ese mismo sentido ha afirmado la exhortación: “...Para la Iglesia no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación”. EN, N<sup>o</sup> 18.



**TERCERA PARTE**

---

**Balance valorativo**

En esta tercera y última parte de mi trabajo dedicaré un solo capítulo, para hacer un balance valorativo, tratando las convergencias y divergencias entre el pensamiento de Gustavo Gutiérrez, formulado en su obra *Teología de la Liberación*, recogido en la primera parte de mi trabajo, y el pensamiento de Lucio Gera extraído de cuatro artículos, el cual he presentado en la segunda parte de este trabajo. Son dos pensadores que han marcado la teología latinoamericana cada uno con su originalidad y su aporte, y, precisamente, ahora intentaré presentar en qué confluyen y en qué se diferencian. Para ello desarrollaré el capítulo X, que he titulado convergencias y divergencias.

## Capítulo X: convergencias y divergencias

---

En el presente capítulo, al tratar las convergencias y las divergencias entre ambos autores, me detengo solamente en lo esencial de cada uno, y, para ello, desarrollaré dos momentos:

En primer lugar, trataré las convergencias que descubro entre Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera en los siguientes puntos: los pobres, método teológico, los laicos, reflexión sobre fe y liberación, e impasse pastoral. En segundo lugar, presento las divergencias, que se logran advertir entre ambos autores en los siguientes puntos: punto de partida, análisis socio-estructural y análisis histórico-cultural, dependencia-alienación y liberación, evangelización, y, por último, justicia social.

Con este capítulo último pretendo demostrar, que hay una diferencia de perspectivas entre los dos teólogos latinoamericanos, que se irá descubriendo progresivamente por el mismo hecho de que sus puntos de partida son distintos. No obstante, ese proceso de diferenciación pasa por las convergencias, que ya dibujan de algún modo el aporte inédito de cada uno, y que terminará en divergencias claras al momento de orientar hacia una pastoral.

### CONVERGENCIAS

#### 1. Los pobres

El primer y gran punto de convergencia se encuentra precisamente en que ambos autores dan un gran valor en sus reflexiones, no sólo a la realidad de la pobreza generalizada en el continente latinoamericano, sino al pobre como tal, en cuanto hombre creyente que busca, con las esperanzas puestas en Dios, mejores condiciones de vida y alejar de sí todo aquello que amenaza su existencia. Tanto Gutiérrez como Gera, reconocen que en la historia de la salvación hay una clara opción preferencial por parte de Dios a favor del pobre, que se manifiesta en el amor tierno hacia el débil,

necesitado y humillado<sup>123</sup>. Gutiérrez aborda a los pobres en clara referencia a las Escrituras, como los protegidos por los profetas y elegidos por el Mesías; Gera, en cambio, coloca a los pobres en el centro mismo de las culturas, que en cuanto mayoría y por su experiencia de fe religiosa crean el núcleo de los pueblos forjando lazos de solidaridad y fraternidad.

Viene bien traer aquí, a modo de confirmación de esta convergencia, un pequeño trozo de una carta que dirige Lucio Gera a Gustavo Gutiérrez en el año 2007, en el ochenta aniversario del teólogo peruano, y que C.M. Galli alude a ella en el estudio introductorio a la obra *Meditaciones sacerdotales*. En dicha carta se expresa muy bien esa sintonía en el tema de los pobres, y Gera lo expresa con agradecimiento: “*He experimentado una afinidad contigo en el hecho de que tu reflexión teológica ha surgido de la experiencia y práctica pastoral, y se ha orientado hacia ella... Te debo el agradecimiento por haber introducido y mantenido en la reflexión teológica y en la pastoral de la Iglesia la afirmación de la prioridad de los pobres*”<sup>124</sup>.

Los pobres ocupan ciertamente un lugar especial en la reflexión teológica de ambos autores, convirtiéndose en el punto de unión, aun así, cuando las perspectivas desde las que se abordan sean diferentes. En Gutiérrez, el prisma a través del cual analiza teológicamente la realidad de los pobres está marcado por un análisis socio-estructural, en cambio, en Gera, se advierte más bien un análisis histórico-cultural, que será clave a la hora de marcar una pauta pastoral. No obstante, la cercanía de ambos a los desfavorecidos será un factor unificador en sus reflexiones, que se notará en el método de la primacía de la praxis, que a continuación presento.

---

<sup>123</sup> Cabe señalar aquí la afirmación de Leonardo Boff refiriéndose a la opción que el papa s. Juan Pablo II hace a favor de los pobres: “El actual papa ha declarado en repetidas ocasiones haber hecho personalmente suya la opción preferencial por los pobres. Esta opción es de Jesucristo, de los apóstoles, del Evangelio; por eso no es exclusiva de la Iglesia latinoamericana, sino de toda la Iglesia sin excepción, incluida la Iglesia que peregrina a lo largo de los países ricos. En su encíclica sobre el trabajo, el papa ha llegado a escribir que la Iglesia demuestra su fidelidad a Cristo en la medida en que se hace Iglesia de los pobres (*Laborem exercens*, n. 8)”. L. BOFF, O. c., 20. El papa Francisco habla también en la Exhortación *Evangelii Gaudium*, N° 198, de una Iglesia pobre para los pobres, y descubrir a Cristo en los pobres. Cf. S.S. FRANCISCO, Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*, La alegría del Evangelio (Madrid: San Pablo, 2013).

<sup>124</sup> La cursiva es mía. *Meditaciones Sacerdotales*, O. c., 38.

## 2. Método teológico

La convergencia en el método se define por una *primacía de la praxis*, en el que la teología aparece como segundo momento, en cuanto reflexión a partir del proceder de los cristianos en la realidad. Por otro lado, como experiencia interna espiritual del teólogo, que le es dada del contacto directo con los pobres, como es el caso de Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera, dedicados largos años a acompañar pastoralmente a los sencillos. En ese sentido, la praxis como experiencia interna en cuanto vivencia dinámica del Espíritu, que dispone mejor a ambos teólogos a la hora de sintonizar con los dolores, los anhelos y esperanzas de los pobres<sup>125</sup>. Por tanto, sus reflexiones más que asumir un esquema teológico ya hecho, lo cual no quita que se apoyen en los aportes ya dados por la teología, parten de la realidad misma que les envuelve y de la praxis en ella, la cual es también experiencia dinámica interna.

En esa misma dirección, cabe decir que ambos autores valoran el papel de la praxis en la reflexión teológica, en el caso de Gustavo Gutiérrez la ve como una tendencia a lo práctico que se ha venido fraguando en la misma experiencia cristiana ya desde las órdenes mendicantes, y que ha madurado con la cultura a través de la filosofía, los descubrimientos de la ciencia y una mayor conciencia de la libertad del hombre, que tomará forma en el ámbito secular con las revoluciones políticas, tanto la francesa como la rusa. Y a nivel teológico se expresa como teología que busca transformar la realidad. Gera, por su parte, percibe esa valoración de la praxis en la evolución misma que ha seguido la teología del siglo XX, precisamente, el ensanchamiento en la reflexión hacia la praxis secular, que se evidencia en un mayor interés por las realidades terrestres, así como la introducción del tema de la política en la teología, o el intento de conciliar la relación de Iglesia-mundo, lo sagrado-lo profano, fe-ciencia, etc., que demuestra el valor que ha tomado la praxis en la teología. Asimismo, la perspectiva del Concilio Vaticano II, que valora de modo nuevo la praxis secular del laico.

---

<sup>125</sup> Conviene traer aquí otra afirmación de L. Boff: “La teología nació después, como ‘palabra segunda’, como momento de reflexión, animación, crítica y profundización de esa práctica liberadora. La teología de la liberación no es otra cosa que la reflexión de una Iglesia que se tomó en serio la opción preferencial y solidaria por los pobres y oprimidos”. L. BOFF, O. c., 24.

Cabe apuntar, sin embargo, que Gera recomienda cierta cautela y espíritu crítico ante el uso de las categorías que no son propiamente teológicas, y entre ellas puede estar la misma categoría de *praxis* u otras, para desenlazarlas de las ideologías. Lo expresa de este modo: “La teología no podría adherir sin contradicción con sus propias fuentes doctrinales de la revelación a cuadros ideológicos que se oponen a la fe y a la concepción del hombre que de ésta deriva; Pablo VI señala dos ideologías incompatibles con la fe, la marxista y la liberal (OA 26). De aquí se sigue que no podrá la teología tampoco valerse de categorías y análisis esencialmente ligados a esos contenidos ideológicos, sin realizar una profunda crítica que los desligue, si eso es posible, de esas ideologías” (ETP 611). Por tanto, aunque Gera valore la *praxis*, tal como lo hace Gutiérrez, sin embargo, la amplitud en el modo de comprenderla será distinta, tiene un matiz más cultural en el teólogo argentino, en cambio, más política en el teólogo peruano.

Pero para ir adelante en esta reflexión, hay que decir que la primacía de la *praxis* va muy en conexión con otra convergencia entre ambos autores, justamente el tema de los laicos.

### **3. Los laicos**

Este es otro punto en el que coinciden ambos teólogos latinoamericanos, precisamente en la valoración positiva que hacen del emerger de los laicos en la Iglesia, que corresponde a la nueva eclesiología de Pueblo de Dios que se inaugura con el Concilio Vaticano II.

Gustavo Gutiérrez percibe que este papel del laico desde el contexto latinoamericano es decisivo en cuanto se expresa como anhelo de liberación. Al respecto, el teólogo peruano ha señalado que el Concilio, influido por el contexto europeo, se detiene únicamente en el papel del laico en cuanto a sus progresos en el conocimiento de la técnica y la ciencia, pero que, al tener que contextualizarse en el continente latinoamericano, el papel del laico se distingue por una *praxis* liberadora. Gera también señala, que, con el Concilio se inaugura un tiempo nuevo para el laico, lo

cual trae como consecuencia la introducción de la praxis secular dentro del ambiente eclesial, por el hecho mismo de que el laico se desenvuelve comúnmente en un contexto secular. Por tanto, su praxis secular liberadora, influye en la praxis eclesial por medio de una pastoral liberadora.

Esta es una convergencia que se da precisamente en ambos autores en esos primeros años después de Medellín, al menos en cuanto a una pastoral liberadora, que luego Gera dejará atrás para pasar a una pastoral popular.

#### **4. Reflexión sobre fe y liberación**

Partiendo de lo básico, creo que ambos autores coinciden en que la situación de América Latina, envuelta en un ímpetu revolucionario exige una reflexión teológica que demuestre que la fe no es contraria a la liberación. Por un lado, para refutar a una perspectiva radical secularista que ve más bien en la fe un peligro de *fuga mundi*. Y, por otro lado, que la liberación es un dinamismo que la fe misma lleva implícita, para refutar a una perspectiva meramente sacralizadora de la fe, en la que lo secular es visto como un peligro para el creyente. Gera se decanta por la distinción entre lo sagrado y lo secular, pero no por la separación absoluta de ambas realidades. Ha señalado al respecto lo limitado del lenguaje para expresar esa distinción y no separación, que el Concilio la advierte y apunta como unidad misteriosa. Gutiérrez en cambio, lamenta que el Concilio no haya superado tal distinción, sin embargo, también reconoce que el reino de Dios supera todo proyecto humano y su llegada no depende de ningún logro humano (Cf. TL 239-240).

Este será precisamente el reto que asumen ambos teólogos, de cómo conjugar *fe y liberación*, puesto que perciben una posibilidad histórica de mejorar las condiciones de vida de los pobres. En ese sentido, no pretenden quedarse en abstracciones teológicas, sino en una reflexión, que, por un lado, sirva de apoyo a un proyecto válido a favor de los excluidos. Y, por otro lado, iluminar con una reflexión que convoque a todos, puesto que se respiran ciertas divisiones a nivel de las conferencias entre los

obispos y sus sacerdotes, precisamente en el modo de interpretar los documentos de Medellín y, por consiguiente, en la acción pastoral.

## 5. Impasse pastoral

Otro punto de convergencia en ambos teólogos latinoamericanos, consiste precisamente en que los dos se encuentran con un impasse cuando hacen referencia a una pastoral de la liberación. Este impasse, como ya hemos hecho notar antes, consiste concretamente en que se encuentran con el dilema de hacer uso o no de la violencia para conseguir la liberación. Por otro lado, el peligro de exponer a la comunidad cristiana a la violencia estatal, que llevaría a la desaparición misma de muchos agentes de pastoral. Este es el impasse que el mismo Juan Luis Segundo percibe cuando se le pregunta sobre el tema de la pastoral de la liberación<sup>126</sup>.

La perspectiva de Gustavo Gutiérrez es bastante concreta, y consiste precisamente comprometerse con el movimiento liberador político que se vive en América Latina, y, por tanto, la pastoral debe mover al cristiano hacia la praxis liberadora revolucionaria a favor de los pobres<sup>127</sup>. Gera se anota también en esos primeros años pos Medellín a una pastoral liberadora, que, al igual que Gutiérrez busca comprenderla como un compromiso activo con la liberación. No obstante, ambos teólogos experimentan el impase pastoral cuando se confrontan con la paradoja de la violencia.

Gutiérrez intenta responder a esta paradoja, explicando que la violencia contra el opresor es amarlo también, porque se busca liberarlo de su condición de pecador, por el hecho mismo de ser tirano<sup>128</sup>. Gera en un artículo de 1970 titulado *Reflexión*, y que

---

<sup>126</sup> Cf. T. CABESTRERO, O. c., 71-72.

<sup>127</sup> En esta misma perspectiva Libânio afirma: "En la línea de los intereses objetivos, toda opción, por muy evangélica que sea en su motivación, tiene también su dimensión ideológica. La cuestión no está en constatar el hecho de la ideología, sino en discernir de qué ideología se trata. Y los teólogos de la liberación muestran que los intereses de los pobres son, en realidad, los que mejor corresponden a las enseñanzas del evangelio". J. B. LIBÂNIO, O. c., 266.

<sup>128</sup> Joao Libânio se suma a esta idea de Gustavo Gutiérrez: "Otro filón de solución intenta mostrar cómo la opción particular por el pobre mediatiza, en una situación histórica determinada, lo absoluto de la fe... Nos volvemos hacia el pobre por lo que tiene de humanidad y sólo por eso, ya que carece de poder, de belleza, de dotes secundarias. Optar por ese particular que es el pobre es la única manera de optar por

no he desarrollado en este trabajo, muestra igualmente la ambigüedad de esos años pos Medellín. “En el plano del ideal, el objetivo del cristiano es la paz, no la violencia...Pero no toda situación histórica está en grado de alcanzar su ideal evangélico y cristiano. Puede haber situaciones históricas en que la violencia esté justificada. La misma Iglesia ha asistido a tales situaciones y ha aceptado la legitimidad de la violencia. En tales casos la situación histórica no se adecua al ideal evangélico y cristiano. Ello no significa que el cristiano, que usa de una violencia que cree justa, peque contra el evangelio” (ETP 599).

Llama la atención, por otro lado, que ambos tienen como referencia a Medellín, lo que hace válido preguntarse si Medellín conduce a una pastoral de la confrontación. Cabe decir que la Conferencia habla de una pastoral de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes para que perciban las responsabilidades de su fe en su vida personal y social,<sup>129</sup> pero no parece hablar de una confrontación. Asimismo, presenta una pastoral popular en el capítulo VI y una pastoral de élites en el capítulo VII, por tanto, la pastoral que la Conferencia busca es una pastoral que llegue a todos.

Sin embargo, al dividir la pastoral en capítulos diferentes, la pastoral popular, por un lado, y la de élite por otro, se percibe la polarización del momento y el modo de comprender la cultura. Medellín pone a las élites como los más adelantados y dominantes en el plano de la cultura, lo que deja en evidencia un acento más relacionado con el progreso y desarrollo técnico al tratar sobre las élites. Y al referirse a las masas, parece hablar más de cultura en el plano etnológico social y de expresiones de religiosidad popular. Pero más allá de las distinciones, en ningún momento se puede percibir una pastoral que lleve a la confrontación, sino una pastoral que cuestione al pobre y al rico en su papel cristiano.

Lo que queda en evidencia, es que, por un lado, Gutiérrez hace una lectura de Medellín desde una fuerte influencia de la teoría de la dependencia y de un análisis

---

todos, expresando de ese modo la universalidad del amor cristiano. Además, la manera de mostrar amor a los ricos es optar por la liberación de los pobres, que los libera también a ellos de su condición de opresores”. *Ibíd.*, 267.

<sup>129</sup> Cf. *Justicia*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 6.

socio-estructural, lo que no le permite tener una visión completa de todo el documento de la Conferencia. Y por eso su concepción de pastoral se acopla más a la denuncia que hace Medellín de la desigualdad social, pero no al de la paz, que es un tema en el que insiste mucho Medellín. Por otro lado, Gutiérrez no hace mención del tema de la religiosidad popular, que ya aparece valorada en los documentos de la Conferencia, ni tampoco del tema de la re-evangelización y la promoción de una re-conversión que debe iluminar esa religiosidad de los pueblos<sup>130</sup>. Por tanto, el análisis sociológico tiene más peso en él.

Y enfocándonos en Gera, percibo que está muy influenciado igualmente en esos primeros años después de Medellín por la teoría de la dependencia<sup>131</sup>, que llama la atención que un tema como la religiosidad popular, que luego será de suma importancia en él, sólo aparece de modo marginal. No hace, por tanto, en ese momento una lectura global del documento de Medellín. Esto deja en evidencia que ambos teólogos, en esos primeros años después de Medellín, participan del calor del momento y de una cierta urgencia de ver resultados liberadores<sup>132</sup>. Promueven un cambio estructural inmediato que es justamente lo que promueve la teoría de la dependencia.

El impasse pastoral queda probado, en cuanto que no todo cristiano está dispuesto a sumarse al movimiento liberador que implique la violencia, y que a la vez es visto con desconfianza por la jerarquía<sup>133</sup>. Hay tendencias contrarias al respecto, por

---

<sup>130</sup> *Pastoral Popular*, en DOCUMENTO DE MEDELLÍN, N° 8.

<sup>131</sup> Scannone habla también de esa influencia de la teoría de la dependencia en Gera. Cf. J. SCANNONE, O. c., 20.

<sup>132</sup> Vale recordar aquí la crítica y la advertencia que hace la Santa Sede en su instrucción a la teología de la liberación acerca de la tentación de la urgencia: "El angustioso sentimiento de la urgencia de los problemas no debe hacer perder de vista lo esencial, ni hacer olvidar la respuesta de Jesús al tentador (Mt, 4, 4): «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Dt 8, 3). Así, ante la urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados a poner entre paréntesis y a dejar para el mañana la evangelización: en primer lugar el pan, la Palabra para más tarde...". "INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN", O. c., VI, 3.

<sup>133</sup> Cabe traer a colación otro segmento de la entrevista que he venido citando en este trabajo, realizada por Teófilo Cabestrero a Juan Luis segundo a diez años de Medellín, y el teólogo uruguayo revela que hay una gran desconfianza por parte de los obispos sobre la teología de la liberación y creo que precisamente por el impasse pastoral: "Externamente, hay otra crisis que afecta de lleno a la teología de la liberación, creo que viene del CELAM. El CELAM la está combatiendo. Disimuladamente, no abiertamente. La están combatiendo los episcopados. Ahí tienes, por ejemplo, la larga, larguísima carta con que el episcopado colombiano atacó en 1977 la teología de la liberación. Es muy interesante observar algunos puntos de ese

tanto, la pastoral de la liberación no es una pastoral abarcadora y aceptada por todos como se pretendía. No obstante, Gera, por el mismo punto de partida de su pensamiento, puesto en la cultura, tendrá más posibilidades de superar el impasse pastoral, que iluminado por *Evangelii Nuntiandi*, dará con la correcta reflexión pastoral más acorde con su teología. Lo que precisamente lo distanciará ya sin retorno del pensamiento de Gustavo Gutiérrez. Esto probablemente se deba a que Gera toma distancia de la teoría de la dependencia, porque advierte que lleva a un callejón sin salida<sup>134</sup>. Entonces hace su propia lectura de Medellín desde una perspectiva más histórico-cultural, y empieza a introducir de manera propia la opción por los pobres de un modo más coherente con su teología de la cultura.

A modo de síntesis, hasta aquí hemos visto las convergencias entre ambos autores, que precisamente justo después de Medellín es cuando éstas son más claras, sin embargo, ya dibujan ciertas diferencias que son las que progresivamente irán tomando forma y se irán mostrando como divergencias. Y es lo que a continuación trataré.

## DIVERGENCIAS

Al tratar el tema de las divergencias que se encuentran entre ambos teólogos, me parece indicado señalar, antes, que estas son más notables sólo a partir de 1975, cuando Gera encuentra un nuevo camino de reflexión teológico-pastoral decantándose por una *pastoral popular*, mientras que Gustavo Gutiérrez se mantiene en una pastoral de la liberación. Sin embargo, es importante tener en cuenta, que dichas divergencias ya subyacen desde antes de 1975, desde el mismo origen de las perspectivas de ambos teólogos, precisamente en el punto de partida, que irá haciendo más notable las diferencias de manera progresiva.

---

ataque. En primer lugar, esa confusión, esa mezcla por la que se presenta como el mismo fenómeno la politización superficial de los cristianos y la teología de la liberación. Se las presenta como diciendo son la misma cosa...". T. CABESTRERO, O. c., 75.

<sup>134</sup> Cabe recordar aquí la crítica de Comblin a la *teoría de la dependencia*, que no ofrece una alternativa política sino la del cambio radical de las estructuras, que inevitablemente lleva a la confrontación. Cf. J. COMBLIN, O. c., 131-133.

## 1. Punto de partida

Aunque los pobres son un tema fundamental en ambos teólogos, tal como ya lo he hecho notar, sin embargo, el modo distinto de abordarlo llevará a conclusiones diferentes, y esto se debe precisamente a la raíz misma de sus reflexiones, que sus puntos de partida no son los mismos. Además, que son influenciados de distinto modo por documentos, estudios y manifiestos que estaban en el campo de la reflexión en los años 60. Viene bien señalar, por ejemplo, la influencia de *la teoría de la dependencia*, que fue bastante provocadora y sugerente. Ambos teólogos se ven interpelados por los datos del estudio realizado por los dos sociólogos que colaboraron con la CEPAL, que explican que el subdesarrollo es fruto de una dependencia a nivel global de las naciones ricas, y a nivel nacional, gracias a una clase élite que colabora con dicho sistema<sup>135</sup>. No obstante, la influencia de esta teoría será más notoria en el punto de partida de la teología de Gutiérrez que en la de Gera.

Por otro lado, hay que hacer mención del manifiesto de los obispos del 16 de noviembre de 1965, precisamente antes de la clausura del Concilio Vaticano II, en el que un grupo de obispos de Latinoamérica forjan y firman un famoso documento conocido como *El Pacto de las Catacumbas*, que sin duda interpeló a ambos teólogos, por la clara opción a favor de los pobres de los obispos firmantes, 39 en total<sup>136</sup>. Asimismo, hay que mencionar el *Manifiesto de los Obispos del Tercer mundo* salido a luz en agosto de 1967, que en una especie de adhesión a la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, interpretan este documento desde la realidad en revolución de los países del tercer mundo.

Estos documentos, tanto la teoría de la dependencia y así estos otros manifiestos que he señalado, van a ser claves en el punto de partida del pensamiento de Gustavo Gutiérrez y que se expresa en *Teología de la Liberación*. Claro está que también influirán en Gera, no obstante, el teólogo argentino ha inspirado el punto de partida de su

---

<sup>135</sup> Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 56-57.

<sup>136</sup> Cf. X. PIKAZA, J. ANTUNEZ DA SILVA, eds., *El pacto de las catacumbas, La misión de los pobres en la Iglesia* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015), 20-23.

reflexión aún más atrás, en los mismos documentos del Concilio Vaticano II, precisamente en la nueva perspectiva y ampliación del concepto de cultura que se expresa en *Gaudium et Spes* 53<sup>137</sup>. Esto, sin lugar a dudas, marcará una clara diferencia en las perspectivas de ambos teólogos latinoamericanos y concretamente en el modo de abordar el tema de los pobres y la situación política del continente. Gera es influenciado también por la teoría de la dependencia en esos primeros años después de Medellín, pero pocos años más tarde se nota su distanciamiento.

## 2. Análisis socio-estructural y análisis histórico-cultural<sup>138</sup>

En Gustavo Gutiérrez su perspectiva tiene la influencia de un análisis *socio-estructural* o *socio-económico*<sup>139</sup>, que es precisamente lo que le reprochará la Santa Sede en la Instrucción *Libertatis Nuntius*, de emparentarse demasiado con el análisis marxista y de poner un claro acento en la lucha de clases<sup>140</sup>. En ese sentido, la opción por los pobres, sujeta a dicho análisis, será un optar por ellos en un claro conflicto con la clase pudiente. En cambio, la perspectiva de Gera, más notable a partir de 1975 después de *Evangelii Nuntiandi*, parte de un análisis más *histórico-cultural*, que como

---

<sup>137</sup> Andrés Tornos, tal como lo señalé en la segunda parte de este trabajo, habla de esa ampliación de la categoría cultura. Cf. A. TORNOS, O. c., 96-97. Cabe también mencionar aquí a modo de confirmación las palabras de Scannone, que siendo Gera parte de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), en esta comisión se decantarán por la perspectiva cultural, que es precisamente el punto de partida del pensamiento de Gera, y que se inspira en GS 53. Esto escribe Scannone: “Recuerdo que una vez le pregunté a Boasso por qué la COEPAL le había dado tanta relevancia al tema de la cultura, y me contestó que lo había tomado del número 53 de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*...”. J. C. SCANNONE, O. c., 21. Esto confirma que la perspectiva de Gera se inspira en la categoría cultura que aparece desarrollada en este número en especial.

<sup>138</sup> El autor belga J. van Nieuwenhove afirma que hay dos lógicas en la teología de la liberación, la primera la refiere al Cardenal Pironio, que entiende el compromiso liberador, sin que intervenga explícitamente el uso de las ciencias sociales, sino precisamente un contenido específicamente cristiano de la praxis de liberación. Y la liberación es vista como una aspiración universal de los pueblos tal como lo presenta Medellín. La segunda lógica la refiere a Gustavo Gutiérrez, en que el punto de partida no es la aspiración universal de liberación, sino una determinada praxis liberadora de carácter revolucionario y pro-socialista, naturalmente anticapitalista. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 250-251. Gera se ubica más en sintonía con la perspectiva del Cardenal Pironio, si se parte de este análisis.

<sup>139</sup> Cf. J. C. SCANNONE, O. c., 26-27.

<sup>140</sup> Cf. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., Caps. de VII al X.

apunta Scannone privilegia sobre el socio-económico<sup>141</sup>, haciendo una opción por los pobres desde una visión más amigable e inclusiva entre mayorías y élites.

Por consiguiente, la opción por los pobres, que es una nota clave en la teología latinoamericana, y que es justamente el gran aporte de Gustavo Gutiérrez, será un tema que ofrecerá muchas posibilidades de comprensión. En el teólogo peruano, tal como ha quedado evidenciado, conlleva un elemento conflictivo, una perspectiva más política, en cambio en el teólogo argentino, la opción por los pobres busca ser la fuerza que unifique a un pueblo en la solidaridad. En ese sentido, desde la perspectiva de teología del pueblo, a los que excluyen a los pobres, se les llama a través de la evangelización a la conversión solidaria hacia el débil y marginado<sup>142</sup>. Cabría señalar aquí que la teología de Gera puede muy bien conectar con una teología de la reconciliación, y aportar muchos elementos que subsanen las heridas históricas que aún quedan entre los cristianos a raíz del conflicto ideológico de los años 70 y 80.

Se puede hablar, por tanto, de dos perspectivas de la teología latinoamericana, que ya es prevista en algunos. Conviene traer aquí el testimonio de Scannone acerca de un encuentro que convocó la Universidad Católica de Lovaina en noviembre de 1996, que ya se habla de dos paradigmas: “En ese mismo año, en noviembre, la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, sección de lengua neerlandesa, convocó a otro encuentro en torno a la cuestión de un eventual cambio de paradigma en la teología de la liberación, de un paradigma socio-económico a otro cultural. De ese modo

---

<sup>141</sup> Cf. Scannone también elaboró cuatro tendencias en la teología de la liberación, la primera que parte de la praxis pastoral de la Iglesia, y la refiere a Pironio. La segunda que parte de la praxis de grupos revolucionarios, y coloca allí a Hugo Assman. La tercera a partir de la praxis histórica, que al igual que la segunda hace uso de categorías marxistas (clases), pero reelaborándolas, y la refiere a Gustavo Gutiérrez. Y la cuarta, una teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos, donde se rescata al pueblo como sujeto comunitario de *una* historia y de *una* cultura, no ya de *la* historia. Y ese pueblo es mayoritariamente pobre, sencillo y son los que en el pueblo conservan mejor los valores de la cultura. Y ante la opresión habla de pueblo y anti-pueblo, excluye el término de clases. Esta la refiere a Lucio Gera, Scannone (argentinos), C. Mesters, L. Boff (brasileños). Cf. J. B. LIBANIO, O. c., 255-257. Véase También Cf. J. C. SCANNONE, O. c., 26. Cabe añadir que L. Boff aborda lo cultural desde un esquema sociológico: dominador-dominado. Cf. L. BOFF, *La nueva evangelización, Perspectiva de los oprimidos* (Santander: Sal Terrae, 1991), 79-83.

<sup>142</sup> Cf. J. C. SCANNONE, 24. Se nota ya en Gera la superación del impase pastoral, y la influencia de *Evangelii Nuntiandi*.

se pretendía poner el dedo en la llaga de un eventual trastocamiento de eje entre los distintos enfoques de dicha teología”<sup>143</sup>.

Esta observación de Lovaina, sin lugar a dudas, es la que ahora se está madurando y puede dar pie a una futura investigación, para descubrir hasta adónde se puede considerar la teología de Gera, teología de la liberación, o convendría colocarla en el abanico más amplio de la teología latinoamericana<sup>144</sup>. Yo me inclino a hablar de una diferenciación entre ambas teologías, la teología argentina toma su propio rumbo por su sentido más conciliador. Hoy en día es esta perspectiva la que va tomando fuerza, que después de ser un afluente oculto, ahora busca universalizarse con el Papa Francisco. Y en caso de considerársele parte de la teología de la liberación, implica también, preguntarse, tal como se ha hecho con el tema de la *opción por los pobres*, cómo entiende Gera la liberación, qué matices nuevos añade el teólogo argentino respecto a la perspectiva de Gutiérrez<sup>145</sup>. Quizás ya se confirme en el modo de tratar las categorías de dependencia-alienación y liberación, que presentaré en el siguiente punto.

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, 29.

<sup>144</sup> Al respecto cabe añadir aquí otro testimonio de Scannone: “Por ello, aproveché la ocasión del encuentro con Gutiérrez en Schönstatt para preguntarle qué opinaba acerca de ese asunto. Me contestó que el tema de la cultura había estado presente desde el comienzo y que no había habido cambio de paradigma, sino de acento. Pues bien, esa fue la respuesta mayoritaria de los participantes del encuentro de Lovaina...”. *Ibíd.*, 29. Sin embargo, creo yo, que todavía está en discusión este tema.

<sup>145</sup> Probablemente la categoría *liberación*, a raíz de las llamadas de atención por parte de la Santa Sede a la teología de la liberación, ahora sea vista con cierta desconfianza y prejuicio, sin embargo, la misma instrucción *Libertatis Nuntius* reconoce el valor de esta categoría y el sentido bíblico que posee, por tanto no se trata de crear animadversión sino de entenderla correctamente: “La aspiración a la *liberación*, como el mismo término sugiere, toca un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por tanto, tomada en sí misma, la expresión ‘teología de la liberación’ es una expresión plenamente válida: designa entonces una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y la libertad, y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas. El encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es pues fortuito. La significación de este encuentro no puede ser comprendida correctamente sino a la luz de la especificidad del mensaje de la Revelación, auténticamente interpretado por el Magisterio de la Iglesia”. “INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”, O. c., Cap. III, 4. Leonardo Boff recuerda también las palabras de s. Juan Pablo II, acerca de la necesidad de una teología de la liberación en la entrevista que le hacen en el avión: “...en enero de 1985, mientras volaba camino de Venezuela, habría dicho en el avión que dicha teología constituye una desviación fundamental de la fe cristiana. En el mismo avión, de regreso a Roma, afirmaba —como también se informó— que tal teología sigue siendo una cuestión abierta y que requiere estudio, especialmente en sus aspectos positivos. Empleando sus propias palabras: ya se ha dicho claramente que hay un tipo de teología de la liberación que es indispensable, porque es necesario hacer esta teología”. L. BOFF, O. c., 23.

### **3. Dependencia-alienación y liberación**

Para iniciar este apartado, cabe señalar que el teólogo argentino tiene a bien preguntarse si debe considerarse a nuestros pueblos como alienados, o qué se entiende por situación de dependencia. Gera tiene claro que hay una realidad de dependencia la cual queda evidenciada por las condiciones concretas de pobreza y miseria, asimismo, por la poca incidencia del pueblo en las decisiones políticas. Lo cual es muy evidente también en Gustavo Gutiérrez. Sin embargo, el teólogo argentino hace una distinción entre dependencia y alienación, que contrariamente Gutiérrez las identifica, puesto que decir alienación es hablar de la pérdida de aquello que es propio y distingue a un pueblo de otro: su cultura.

Por tanto, para Gera, una cosa es la colaboración con el imperio o cierta imitación de las políticas imperiales, que se asumen por la dependencia, pero no se puede hablar de una alienación cultural, de lo contrario sería inexplicable el deseo de liberación que aflora y se expande en los pueblos latinoamericanos. Para el teólogo argentino la cultura es justamente el modo que tienen los pueblos de sobrevivir y alejar todo aquello que les amenaza en su existencia, lo que se concreta en la búsqueda constante, no sólo de superar las fuerzas de la naturaleza, sino también de liberación ante el dominio de otros pueblos. Por ende, la cultura es lo que se mueve en la frontera misma entre la vida y la muerte, es la fuerza de unidad que tienen los pueblos para subsistir. En ese sentido, de acuerdo con el teólogo argentino, el deseo de liberación no está supeditado a una ideología política, sino que surge de lo más hondo de los pueblos, desde su cultura.

Esto explica el desacuerdo que Gera expresa frente a una pastoral que busque concientizar dando por hecho una situación de alienación cultural, lo cual considera contradictorio. Gustavo Gutiérrez, por su parte, sí percibe una realidad de alienación y por eso valora el esfuerzo de una pastoral que concientice a los pueblos sobre su condición de alienados y, asimismo, de una pedagogía de la liberación como la de Pablo

Freire, que abra los ojos a los pobres y tomen conciencia de su alienación<sup>146</sup>. En ese sentido, desde la perspectiva de Gutiérrez, se valora el papel de una élite intelectual comprometida con los pobres, en tanto que es esa élite la pionera del proyecto político de liberación y concientiza a los marginados a alzarse contra las estructuras injustas<sup>147</sup>.

En cambio, Gera, percibe con claridad que es el pueblo mismo, como sujeto activo cultural, el dueño del proyecto liberador, aunque haya una élite que ayude a sistematizarlo. No obstante, es el pueblo en sus líderes quien decide los rumbos y los ritmos más adecuados para evitar en su deseo de liberación su propia autodestrucción. Esto explica el interés del teólogo argentino en analizar el pasado histórico de la vivencia cristiana del pueblo latinoamericano, y, a la vez, sobre el papel de la jerarquía eclesial en las liberaciones pretéritas, que den cierta pista pastoral en el presente, y nos ayude a captar cuál fue el comportamiento del pueblo en los acontecimientos liberadores del pasado.

Por esta razón, Gera se mostrará crítico precisamente con grupos de izquierdas que consideran al pueblo como alienado y buscan por ello concientizarlo. Asimismo, crítico con grupos de una teología de tendencia secularista, que le atribuyen al pueblo una sabiduría ingenua, y creen que necesita actualizarse. De igual manera, se expresa contrario a esa tendencia de creer que son las élites los puntos de flecha, los protagonistas de los grandes cambios que se fraguan en la sociedad. Gera, defiende, por el contrario, que el pueblo goza ya de una conciencia de su situación, que, sin poseer herramientas científicas, es capaz de intuir y hacer una lectura sapiencial de su realidad histórica. Y que es esta conciencia sapiencial la que se adelanta a los análisis científicos.

---

<sup>146</sup> Leonardo Boff apoya esta perspectiva de Gutiérrez, sobre una concientización de los pobres: "El discurso cristiano debe comenzar por la animación del pobre Lázaro, para que se levante, descubra su dignidad, potencie la fuerza que encierran la concientización y la unión e inicie la andadura de la liberación". *Ibíd.*, 22.

<sup>147</sup> De acuerdo a J. Libânio, Juan Luis Segundo percibe la diversa presencia del pueblo en la teología de la liberación, por un lado, como objeto de la liberación, y, por otro lado, como sujeto de la liberación. De la primera, afirma, que quedó interrumpida, sólo alcanzó el nivel de justificación metodológica, pero no creó contenidos. Y de la segunda, afirma que peca de cierto *populismo*, defendiendo ciertas tendencias conservadoras populares. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c. 252-253.

Por tanto, es un error creer que el pueblo<sup>148</sup> sólo recibe y no aporta nada, cuando en realidad es el inspirador y el que mejor intuye el ritmo de los tiempos y de los grandes cambios<sup>149</sup>.

Por tanto, el modo de entender *alienación-dependencia* y *liberación* ya eran pautas divergentes entre ambos autores mucho antes de 1975 y que les irá distanciando poco a poco concretamente en la reflexión teológico-pastoral. Gera ve el proyecto de liberación como anhelo que surge de la cultura, del ser mismo de los pueblos y no precisamente de una élite política, y, por tanto, su punto de partida está claramente mediado por un análisis histórico-cultural. En cambio, Gutiérrez parte precisamente de un análisis socio-económico o socio-estructural, el cual es conducido y elaborado por una élite que busca liberar a los pobres de su condición de explotación y precariedad. Por tanto, la perspectiva de Gutiérrez se acercará más hacia una corriente política, al proletariado, en cambio, Gera cada vez más va dejando claro que es el mismo pueblo cristiano el autor de su liberación.

Esto plantea que, si se ha de considerar a ambas teologías como teologías de la liberación, hay que aceptar, que la liberación es comprendida con diferente amplitud en ambos autores. Gustavo Gutiérrez aventaja a Gera en cuanto que su elaboración de la categoría liberación está muy enriquecida con elementos bíblicos, aunque excluye muchos datos de carácter sapiencial. No obstante, Gera le aventaja al no supeditar la liberación a un esquema político, con lo cual gana en profundidad y amplitud en la misma comprensión de esta categoría al ubicarla en el núcleo de la cultura. Sin embargo,

---

<sup>148</sup> Cuando Gera habla de pueblo, se refiere precisamente al pueblo cristiano, que para él no es un pueblo separado del civil, sin embargo, valora las distinciones.

<sup>149</sup> Podríamos citar las palabras del Papa Francisco en la última Exhortación Apostólica que da un lugar especial a la santidad de las personas anónimas de los pueblos, como agentes silenciosos que mueven la historia: “Dejémosnos estimular por los signos de santidad que el Señor nos presenta a través de los más humildes miembros de ese pueblo que participa también de la función profética de Cristo, difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vida de fe y caridad. Pensemos como nos sugiere santa Teresa Benedicta de la Cruz, que a través de muchos de ellos se construye la verdadera historia: «En la noche más oscura surgen los más grandes profetas y los santos. Sin embargo, la corriente vivificante de la vida mística permanece invisible. Seguramente, los acontecimientos decisivos de la historia del mundo fueron esencialmente influenciados por almas sobre las cuales nada dicen los libros. Y cuáles son las almas a las que hemos de agradecer los acontecimientos decisivos de nuestra vida personal, es algo que solo sabremos el día en que todo lo oculto será revelado»” (GE N° 8). S. S. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, Alegraos y regocijaos (Madrid: San Pablo, 2018).

muy poco respaldada por una reflexión bíblica. Probablemente una comprensión de la categoría liberación desde las Escrituras, calce mejor con el análisis de Gera, en cuanto que su perspectiva cultural se presenta más moldeable a la representación bíblica de la historia, de lo profético y lo sapiencial. A mi modo de ver, este es el próximo reto de la teología de Gera, que ahora empieza a conocerse como teología del pueblo.

#### **4. Evangelización**

Ya antes he señalado en repetidas ocasiones el impasse pastoral con el que se tienen que afrontar ambos teólogos, y a través de un análisis entre Iglesia-mundo, fe-política, buscan comprender el movimiento de liberación que se expande por el continente latinoamericano. Sin embargo, al llegar al momento de una reflexión pastoral, las cosas no son tan sencillas, puesto que el compromiso con la liberación conlleva juntamente el uso de la violencia o la exposición a la cárcel y muerte de los feligreses. Ambos se encuentran con este callejón sin salida, y el impasse se vuelve más evidente ante la poca confianza de la jerarquía y que la gran mayoría del pueblo no está dispuesta a correr ese riesgo.

Es esta la realidad del problema pastoral que llevará por rumbos diferentes a ambos autores, Gustavo Gutiérrez continuará con la perspectiva de evangelización como concientización sobre la realidad de dependencia y alienación, y que la autenticidad cristiana se define por el compromiso con el movimiento liberador, como auténtico amor a los pobres. Gera empieza a entrever que el ritmo del pueblo es otro, el cual continúa expresando su fe en una religiosidad popular que le da identidad y unidad en tiempos de profunda división, y es la experiencia de la gran masa que desea ciertamente condiciones de vida más humanas, pero su fe más que expresarse en un compromiso con el movimiento revolucionario, sigue expresándose en su piedad, en su religiosidad, sospechando que la violencia no es la salida.

Esta nueva perspectiva teológica-pastoral sobre la religiosidad popular es aún incipiente en esos primeros años pos Medellín en el teólogo argentino, pero ya la empieza a intuir como salida del impasse pastoral, y que según Scannone influirá ya en

el sínodo de obispos de 1974 a través del que luego sería el cardenal Eduardo Pironio, que compartía una gran amistad con Gera y muchas veces reflexionaban juntos. Asimismo, la participación de obispos latinoamericanos en ese sínodo, será determinante para que al año siguiente en la *Evangelii Nuntiandi* sea incluido en el magisterio de la Iglesia un tema nuevo, el tema de la *religiosidad popular*<sup>150</sup>. Lo cual será iluminador para la teología de Gera.

*Evangelii Nuntiandi* será casi como un antes y un después para el teólogo argentino, puesto que le llevará a madurar la idea de una nueva orientación pastoral como evangelización de la cultura, y evangelización entendida como anuncio precisamente del Evangelio de Jesucristo. Intuyo que el núcleo de la evangelización vuelve a ser cristológico, y la liberación, que sigue siendo un tema importante ante la realidad latinoamericana, sólo puede realmente alcanzarse siendo el Señor el centro y faro de la evangelización. Esto explica el nuevo planteamiento de Gera de una evangelización, que llamará *evangelización popular o pastoral popular*, término que ya aparecía en Medellín, pero de modo neutro<sup>151</sup>. No obstante, Gera la entiende de manera más integrada en tanto que se trata de una evangelización que llegue a todos los sectores y dimensiones que conforman la vida de un pueblo, a los pobres y a los ricos, a las masas y a las élites, a las mayorías y a las minorías. Todos necesitan ser evangelizados y ser movidos a la conversión<sup>152</sup>.

No obstante, esta nueva perspectiva de Gera empieza a ser contrastada y criticada por aquellos teólogos de la liberación que se identifican más con la perspectiva de Gustavo Gutiérrez, una tendencia más beligerante. Así, por ejemplo, se expresa el

---

<sup>150</sup> Cf. J. C. SCANNONE, O. c., 24 y 43.

<sup>151</sup> Cf. *Ibíd.*, 62.

<sup>152</sup> Cabe traer aquí la opinión de Gera comentando luego el documento de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*: “La evangelización tiene por destinatarios no sólo a los individuos, sino a los pueblos. Ella ha de alcanzar o impregnar la conciencia colectiva de un pueblo, pues es solamente así que lo alcanza como pueblo. Si un pueblo es, en su raíz, la participación y solidaridad de muchos en una misma conciencia histórica de valores, en un mismo *ethos* cultural formado a través de una larga experiencia histórica, que se constituye como *tradición*, entonces la evangelización ha de alcanzar evidentemente ese *ethos* cultural y así, las culturas. Ese *ethos*, esa cultura es el humus en el que le corresponde arraigar (encarnarse) a la fe. Es así como entendemos una pastoral popular. No se trata simplemente de una pastoral de los marginados, o de los pobres, sino de la pastoral de un pueblo, del pueblo, de una nación”. ETP 770.

teólogo uruguayo Juan Luis Segundo al respecto: “Habría otro punto del cual no me gustaría mucho hablar porque, sinceramente, no creo en él. Sería todo lo que se dice de pastoral popular. Creo que lo que se hace con la pastoral popular es dejar las cosas como están. No por mala voluntad de los que están en ella, sino porque eso es un fenómeno sociológico mucho más difícil de desenraizar de lo que se cree, y mucho más difícil de transformar”<sup>153</sup>.

Esta opinión revela hasta cierto punto la desconfianza con la que es vista por los intelectuales una pastoral que parta de la religiosidad popular. En ese sentido, Gera empieza un camino contracorriente, descubre que la fe del pueblo y el modo cómo la expresa mantiene la unidad de los distintos sectores de un pueblo, mayorías y minorías, además, lo que ha mantenido viva la fe en medio de las crisis históricas<sup>154</sup>. Por tanto, la fe del pueblo expresada de diversas formas en la religiosidad popular, puede ser la nueva plataforma de evangelización, en tanto que el pueblo también se evangeliza a través de ella<sup>155</sup>.

Esta perspectiva de Gera será decisiva precisamente en el tema de la *Evangelización de la cultura*, que se encuentra en el capítulo dos de la segunda parte del documento de Puebla, y concretamente en la definición de *cultura* que aparece en el número 386; asumiendo una perspectiva más etnológica y sociológica que había sido

---

<sup>153</sup> T. CABESTRERO, O. c., 73.

<sup>154</sup> Cabe traer aquí la reflexión que hace Scannone: “El pueblo, que –a pesar de sus muchas deficiencias– en gran parte ya gozaba de conciencia y organización social y política, pero que al mismo tiempo había sabido conservar (aunque a veces transformándolos) muchos de sus valores religiosos y sus devociones tradicionales, reenseñó a muchos agentes pastorales el valor de la devoción y las devociones, y les resultó un antídoto contra el espíritu de secularización al que precisamente algunos católicos posconciliares más comprometidos estaban inclinados. Es cierto que se dio en ese tiempo una grave crisis vocacional en sacerdotes y religiosas, pero uno de los factores que posibilitaron su superación fue la revalorización no sólo de la piedad popular sino de la piedad misma, por el contacto más estrecho con el pueblo sencillo, dejándose enseñar por él. Estimo que toda esa historia explica en muchas actitudes y pensamientos del papa Francisco que pueden ser elevadas al nivel pastoral universal, en cuanto son profundamente evangélicas y culturalmente situadas”. J. C. SCANNONE, O. c., 80-81.

<sup>155</sup> Jon Sobrino considera que los pueblos oprimidos de Latinoamérica se han identificado con el Viernes Santo, con el Crucificado, porque ha sido la condición de sufrimiento en la que han estado, pero que luego se ha tornado manifestación de protesta, el Crucificado es el Liberador. Se ha pasado del Cristo sufriente al Cristo liberador, y ahora es amado como el Liberador en protesta a los opresores. Cf. J. SOBRINO, *Jesucristo Liberador* (San Salvador: UCA editores, 1991), 32-33.

tratada en GS 53<sup>156</sup> y que es justamente el número que está detrás del punto de partida de su pensamiento. Por otro lado, su aporte es notable en la línea que asume Puebla sobre la evangelización, que se nota igualmente un claro influjo de *Evangelii Nuntiandi*, que el Evangelio debe llegar al corazón de las culturas, puesto que es allí donde se juega la verdadera transformación de los pueblos, es el núcleo de los valores, pero también de los desvalores.

Estos valores y desvalores, según Puebla, son los “que tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan, sea que se las proporcionen con una orientación positivamente religiosa o, por el contrario, atea. De aquí que la religión o la irreligión sean inspiradoras de todos los restantes órdenes de la cultura –familiar, económico, político, artístico, etc.- en cuanto los libera hacia lo trascendente o los encierra en su propio sentido inmanente”<sup>157</sup>. La perspectiva de Gera y el documento de Puebla, no es que pequen de ingenuos ante la religiosidad popular<sup>158</sup>, sino que tienen claro, que más allá de las mismas limitaciones de ésta, es allí donde se juega el núcleo de la auténtica transformación, es el núcleo de la cultura al cual deben llegar los valores del Evangelio.

Esta perspectiva de la religión del pueblo o religiosidad popular se seguirá profundizando en los documentos de las Conferencias futuras. Santo Domingo<sup>159</sup> (1992),

---

<sup>156</sup> Cf. J. C. SCANNONE, O. c., 21.

<sup>157</sup> III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, PUEBLA, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (Madrid: BAC, 1979), N° 389.

<sup>158</sup> El documento de Puebla reconoce las ambigüedades de la religiosidad popular en el n° 914, señala la poca pertenencia a la Iglesia que a veces se da en ésta, o la desvinculación entre fe y vida, así también la valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio, etc. No obstante, en el n° 444 ha reconocido que en la religiosidad popular se dan creencias selladas por Dios, y que se expresa como un catolicismo popular. Y en el n° 448 que la religiosidad del pueblo, en su núcleo, es un acervo de valores, y así, en el n° 449 que abarca muy amplios sectores sociales, y que tiene una capacidad de congregar multitudes. Y en el n° 450, que, al contener encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo. Y en el n° 457 habla que el catolicismo popular debe ser asumido en una pedagogía pastoral, para ser purificado, completado y dinamizado por el Evangelio, tomando en cuenta los últimos eslabones de los evangelizadores de antaño. Cf. *Ibíd.*

<sup>159</sup> En el Documento de Santo Domingo en el N° 240 se dice: “...La religiosidad popular, especialmente los santuarios, debe dirigirse a la conversión. Hay que facilitar el acceso al sacramento de la reconciliación”. Y también reconoce la diversidad de culturas, la indígena, la afroamericana, la mestiza, que conforman

dedica el tercer capítulo a hablar de la cultura cristiana, y un paso más lo da el documento de Aparecida, que hablará de una *espiritualidad popular*, haciendo una hermosa lectura mística entre el peregrino que se dirige al santuario, como aquel que con sus hermanos se experimenta Iglesia peregrina hacia el santuario donde Dios les espera. Y lo conecta con la conversión, puesto que muchos peregrinos al llegar al santuario toman decisiones que marcan sus vidas para siempre<sup>160</sup>. Por tanto, Aparecida reconoce una espiritualidad en la religiosidad popular como espacio de conversión<sup>161</sup>. El Papa Francisco llevará este aporte al plano más universal a través de la Exhortación *Evangelii Gaudium*<sup>162</sup>, ampliando la piedad popular más allá del campo mismo de las expresiones religiosas masivas, a las vivencias más personales de piedad practicadas en el hogar y en las ocupaciones normales de los cristianos.

Esta nueva perspectiva de Gera es también advertida en aquellos años por Gustavo Gutiérrez, sin embargo, tiende a verla de modo marginal, como una corriente diluida del tronco de la teología de la liberación. Cuando Teófilo Cabestrero entrevista en 1978 a Gutiérrez sobre la primera generación de teólogos de la liberación, el teólogo peruano alude a Gera, como alguien que ha tomado su propio rumbo: “¿Quién podría

---

una única cultura cristiana (Nº 244-247). Se nota la influencia de la perspectiva de Gera que habla de un mestizaje cultural. Cf. IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, SANTO DOMINGO, *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana, 'Jesucristo ayer, hoy y siempre'* (España: IMPRESA, 1993).

<sup>160</sup> Cf. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, APARECIDA, *Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida"* (Jn 16,4), 2ª ed., (Bogotá: CELAM, 2007), Nº 258-264.

<sup>161</sup> El papa s. Juan Pablo II, refiriéndose a la primera evangelización del continente americano, habló ya en República Dominicana en 1979, de una espiritualidad presente en el continente: “Y es que el suelo de América estaba preparado por corrientes de espiritualidad propia para recibir la nueva sementera cristiana”, expresión que conecta con esta nueva perspectiva de Aparecida sobre la piedad popular. “APERTURA A DIOS Y PROMOCIÓN HUMANA, HOMILÍA DEL SANTO PADRE EN LA MISA CONCELEBRADA EN LA PLAZA DE LA INDEPENDENCIA DE SANTO DOMINGO, 25 DE ENERO 1979”, en *Juan Pablo II, Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica*, 2ª ed. (Madrid: BAC, 1979), 17.

<sup>162</sup> El papa Francisco en *Evangelii Gaudium* Nº 237 amplía el campo de la mística popular a las expresiones de oración, de fraternidad, de justicia, de lucha y de fiesta, que acogen a su modo el Evangelio entero. Allí caben los académicos, los empresarios, los obreros, los artistas, todos. Es decir, la extiende a toda la vida y convivencias cristianas. Y en el Nº 126 ubica a las expresiones de piedad popular como *lugar teológico* para quien sabe leerlas, y que debemos prestarle atención a la hora de pensar la nueva evangelización. Cabe recordar aquí también las palabras de Mircea Eliade, quien afirma que una existencia profana jamás se encuentra en estado puro, incluso la existencia más profana hace una valoración religiosa del mundo, desde el paisaje natal, una calle, un viaje, etc., que se convierten incluso para el hombre no-religioso en lugares santos de su universo privado. Cf. M. ELIADE, O. c., 28-29. Hay una especie de piedad o mística popular que se encuentra, creo yo, más allá incluso de la vida cristiana.

quedar, luego, de la generación? Bueno, Gera ha bajado; por salud...y también porque se ha apartado un poco de la línea. Bueno, está en esa línea de la llamada teología popular, de la teología populista que dicen, ¿no? Por otro lado, Gera nunca escribió tampoco nada propiamente sistemático en teología de la liberación, todo son artículos"<sup>163</sup>. Es vista con cierto recelo la perspectiva de Gera, por el temor a que el tema de la justicia se diluya en puras manifestaciones de piedad y no conlleve a la transformación social. Aquí conecto con la próxima controversia a señalar.

## **5. Justicia social**

La justicia social es otro tema clave en ambos autores, pero igualmente entran en contraste no tanto por lo que de vida justa se entiende, como mejores condiciones de vida para los pobres y mayor participación en las decisiones políticas, sino precisamente en la amplitud del abordaje. Para Gustavo Gutiérrez la justicia social es el fruto que debe florecer del cambio de las estructuras, llevada a cabo justamente por una praxis liberadora. El papel de la fe es la de mantener viva la esperanza y el compromiso de los cristianos con el movimiento revolucionario liberador a favor de los pobres.

Lo que hay que valorar de Gutiérrez es la búsqueda sincera de un proyecto que responda de manera urgente a las condiciones alarmantes de los pobres. Su anhelo surge del contacto directo con ellos. No obstante, el problema es el camino que hay que transitar para alcanzar esa justicia social, que incluye la paradoja de la violencia, que ya muy bien hemos explicado antes, por la influencia que juega en Gutiérrez la teoría de la dependencia. Comblin alerta unos años más tarde, que dicha teoría no ofrece una verdadera alternativa, puesto que, además de su tendencia confrontativa, significa revertir todas las estructuras. Y esto llevado del plano teórico al plano práctico, sin una clara política económica, conduce, sin lugar a dudas, a un mayor empobrecimiento del

---

<sup>163</sup> T. CABESTRERO, O. c., 43.

pueblo y fue el fracaso que tan pronto se logró percibir en el gobierno de Allende en Chile<sup>164</sup>.

Gera irá a un plano más profundo de la cuestión, que, al percatarse del impasse pastoral, desde la misma estructura de su pensamiento percibe que no será la confrontación de las clases las que traerán la justicia social, sino precisamente la unidad del pueblo. Esto se remonta justamente a la cierta divergencia que ya he señalado antes, acerca del modo de comprender dependencia-alienación y liberación, que son vistas desde el lente de la cultura. Intuye que hay un dinamismo sapiencial en los pueblos, en cuanto que el *ethos* cultural busca la solidaridad de hombre a hombre allí en el espacio y el tiempo en el que se desarrolla. Por otro lado, el hecho de que todo pueblo busque un sentido unificador, tanto de su devenir histórico, como de los grupos que lo conforman, y ese núcleo es precisamente su experiencia de fe religiosa. En el caso de América Latina es su fe cristiana expresada de manera popular.

Por tanto, Gera encuentra que será la evangelización de la cultura, de una cultura que también se evangeliza a sí misma por los mismos valores que posee, la clave para alcanzar la justicia social. Una pastoral popular fundamentada en el anuncio del evangelio de Jesucristo que invita a la conversión y a la transformación de todas las dimensiones de una cultura<sup>165</sup>. Que mueva a la unidad y a la solidaridad de los diferentes sectores, mayorías y minorías de un pueblo. Sin embargo, esto requiere un profundo respeto por el pueblo y una cercanía afectiva para conocer sus ritmos, sólo esa cercanía

---

<sup>164</sup> Cf. J. COMBLIN, O. c., 131 y 133.

<sup>165</sup> Es esto mismo lo que señala Gera en el comentario a *Evangelii Nuntiandi*: “Se trata de una liberación y renovación integral, plena y definitiva, que atañe al futuro de la historia humana y tiene su incidencia y anticipación en este tiempo presente; renovación que mira a la relación con Dios y, a partir de ella, al establecimiento de nuevas y más profundas relaciones humanas”. ETP 766. El Documento de Santo Domingo ha recogido muy bien las tres dimensiones: Nueva Evangelización, promoción humana y cultura cristiana. En el N<sup>o</sup> 157 se afirma: “Entre evangelización y promoción humana –desarrollo, liberación– existen, efectivamente, lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos...”. Y en el N<sup>o</sup> 159 se dice: “Jesús es el buen samaritano (cf. Lc 10, 25-37) que encarna la caridad y no sólo se conmueve, sino que se transforma en ayuda eficaz...”. Y en el N<sup>o</sup> 228 sostiene: “Todos los valores y expresiones culturales que puedan dirigirse a Cristo, promueven lo auténtico humano. Lo que no pasa por Cristo no podrá quedar redimido”. Y ya para terminar, en el N<sup>o</sup> 243 se señala: “Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano...”. SANTO DOMINGO, O. c.

amorosa nos hará percibir el dinamismo sapiencial que le hace peregrinar en la historia, en otras palabras, la presencia del Espíritu Santo que guía a los pueblos. Por tanto, una evangelización que surge del pueblo para el pueblo, no de una élite aparte que cree conocer el rumbo de estos<sup>166</sup>.

Cabe traer aquí una hermosa reflexión que hace Scannone acerca del ritmo y sabiduría oculta en el pueblo, que viendo hacia atrás fue luz en los tiempos oscuros de Argentina, y podríamos añadir de Latinoamérica y que puede iluminar otras latitudes del mundo: "...el mismo pueblo pobre y creyente fue enseñando a los agentes pastorales su piedad hecha vida, que sabe dar lugar a lo político, pero lo trasciende guardando su especificidad religiosa; su memoria histórica, que es sabia y astuta tanto por su arraigo en la tradición como por su experiencia vivida de logros y fracasos populares; su sentido del tiempo y de la espera, sin cejar, pero sin impaciencias (como las que en ese momento propugnaban movimientos guerrilleros); su sentido del trabajo, que sabe moldear con ritmo lento, pero seguro, una realidad resistente, y de la fiesta, que en el 'todavía no' reconoce y celebra el 'ya' de la salvación, la comunión fraterna y la liberación"<sup>167</sup>.

Por otro lado, cabe señalar la conjunción que Gera capta ya entre evangelización y promoción humana que aparece en *Evangelii Nuntiandi*, que es la síntesis de los dos sínodos celebrados en la primera mitad de los años 70. Concretamente, el Sínodo sobre la Justicia de 1971, y luego el Sínodo de obispos sobre la evangelización en 1974, que luego confluyen en la exhortación arriba mencionada. Esa misma conjunción entre evangelización y promoción humana es recogida más tarde por el papa Juan Pablo II en *Redemptor hominis* 15, que comprende la promoción humana, no como parte integrante de la evangelización, sino como pertenencia constitutiva al anuncio del evangelio, indisolublemente unida<sup>168</sup>. Lo cual constituye un guiño para la teología del teólogo argentino.

---

<sup>166</sup> Este punto nos hace comprender la expresión del papa Francisco, "evangelizadores con olor a oveja", que aparece en la exhortación *Evangelii Gaudium*, N<sup>o</sup> 24. Que expresa esa experiencia de estar sumergido en el pueblo para captar mejor la sabiduría que el Espíritu pone en él.

<sup>167</sup> J. C. SCANNONE, O. c., 79-80.

<sup>168</sup> Cf. *Ibíd.*, 50-53. Cf. "APERTURA A DIOS Y PROMOCIÓN HUMANA, HOMILÍA DEL SANTO PADRE EN LA MISA CONCELEBRADA EN LA PLAZA DE LA INDEPENDENCIA DE SANTO DOMINGO, 25 DE ENERO", O. c., 18-19. El Papa Francisco

A modo de síntesis, sería incorrecto pensar que la perspectiva de Gera no contempla el tema de la justicia social o el tema de la liberación, cuando desde su análisis, el deseo de justicia y liberación, surgen del hombre en cuanto ser cultural. Por tanto, no es un proyecto aparte, sino más bien que es constitutivo a todo hombre a toda cultura. Lo que Gera hace es despejar el modo cristiano de alcanzar estos anhelos desde una perspectiva latinoamericana, en una pastoral que tenga un fin conciliador y, no tanto confrontativo, teniendo de base la piedad popular como núcleo de la cultura que unifica a nuestros pueblos latinoamericanos. Asimismo, una pastoral que conjugue el anuncio del Evangelio y, además, la promoción humana. Por otro lado, una pastoral, que, en definitiva, tenga como modelo a Cristo, signo viviente y siempre presente de santidad, y a través del cual se hace una auténtica opción por los pobres. Por tanto, la teología del pueblo lleva implícita una voz profética en cuanto que llama en Cristo a una conversión a favor del pobre, llama a la santidad. Esto es precisamente lo que el papa Francisco busca despertar con la exhortación *Gaudete et exsultate*.

## 6. Pueblo de Dios

Con este punto entro a señalar la última divergencia que quiero tratar en este trabajo, concretamente, sobre el modo de comprender la categoría de *Pueblo de Dios* en ambos autores. Por un lado, llama la atención que Gustavo Gutiérrez en su obra, *Teología de la liberación*, no trata esta categoría conciliar, pero sí la categoría de la Iglesia como *Sacramento de salvación*. Además, su reflexión eclesiológica está apoyada más en *Gaudium et Spes*, y pocas veces cita *Lumen Gentium*, donde se trata precisamente la categoría *Pueblo de Dios*. No obstante, a pesar de que Gutiérrez no la trate directamente, sin embargo, se puede entresacar su perspectiva. De igual manera, el modo propio que tiene Gera de comprenderla, aportando sus propios matices.

Gustavo Gutiérrez lamenta que, aunque el papa Juan XXIII en un mensaje de radio del 11 de septiembre de 1962, en un discurso preparativo del Concilio, haya hablado de la Iglesia como Iglesia de los pobres, el tema no ocupó un lugar esencial al

---

señala también esta conexión entre evangelización y promoción humana en *Evangelii Gaudium*, N° 177 y 178.

final en los documentos conciliares (Cf. TL 363-364). Esta queja de Gutiérrez se explica en cierto modo, porque para él pensar la Iglesia como Pueblo de Dios es pensarla como Iglesia de los pobres<sup>169</sup>. Desde América Latina la categoría Pueblo de Dios se traduce como *Iglesia popular*, en la cual también coincide Gera. Sin embargo, la manera de comprender la *Iglesia popular* es distinta en ambos autores, como ha ocurrido con el tema de la opción por los pobres.

Para Gustavo Gutiérrez la Iglesia popular la piensa en contraposición a la élite cristiana, por tanto, Iglesia Pueblo de Dios es comprendida exclusivamente como Iglesia de los pobres y en combate con la élite explotadora. Por otro lado, se introduce el sistema de clases dentro de la Iglesia como un equilibrio de fuerzas entre pueblo y la jerarquía, Pueblo de Dios en la medida que el laico conquista su poder de decisión dentro de la Iglesia. Leonardo Boff defiende esta idea de Gustavo Gutiérrez, al decir, que sólo se puede hablar de Pueblo de Dios en la medida que los laicos participan del poder sagrado, de lo contrario sería sólo una ilusión<sup>170</sup>. No obstante, la opción por los pobres es una gran intuición de Gutiérrez, la fragilidad de su comprensión está en pensarla dentro de un esquema de lucha de clases<sup>171</sup>.

Por su parte, Gera, coincide en que Pueblo de Dios en América Latina es la *Iglesia popular*, en cuanto cultura que ha sido evangelizada<sup>172</sup>. Scannone lo recoge de la

---

<sup>169</sup> Se puede añadir aquí la opinión del teólogo chileno P. Richard, que habla en ese sentido de un movimiento evolutivo de la teología de la liberación, que se inicia como teología espiritual, en cuanto que parte de la doble experiencia espiritual de Dios como Dios de los pobres, y del pobre como lugar del encuentro con Dios. Luego hay un segundo momento, que parte del hecho teológico de la Iglesia que nace del pueblo, se trata de la Iglesia de los pobres activa través de las CEBs. Y, por último, como teología de la liberación de carácter universal, que es la vertiente académica y profesional de la teología que dialoga con otras teologías y demás ciencias. Pero la vitalidad de la teología de la liberación, según Richard, está en cuanto nace del pueblo eclesial y activo que se concreta en las CEBs, Iglesia de los pobres. Cf. J. B. LIBÂNIO, O. c., 255-257.

<sup>170</sup> Cf. L. BOFF, O. c., 65-66.

<sup>171</sup> Esto mismo le es señalado a la teología de la liberación por la Instrucción de la Santa Sede: "...las 'teologías de la liberación', de las que hablamos, entienden por *Iglesia del pueblo* una Iglesia de clase, la Iglesia del pueblo oprimido que hay que concientizar en vista de la lucha liberadora organizada. El pueblo así entendido llega a ser también para algunos, objeto de la fe". "INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN", O. c., IX, 12.

<sup>172</sup> Leonardo Boff, opina que una perspectiva de la cultura no se puede aplicar a la Iglesia Católica, puesto que ésta no se define por la cultura, ni se limita a una cultura única. Sin embargo, la catolicidad conlleva el que la Iglesia pueda encarnarse en las diferentes culturas. Cf. L. BOFF, O. c., 52. El teólogo brasileño apuesta al igual que Gutiérrez por un esquema más sociológico que cultural. Galli contrariamente piensa

siguiente manera: “Pues en América Latina el pueblo de Dios se da de hecho en pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual...a su vez tuvo un influjo decisivo en la formación de su cultura”<sup>173</sup>. Por tanto, Iglesia popular en Gera es todo el pueblo que ha asumido en su cultura el Evangelio, poniendo el acento al igual que Gutiérrez en una Iglesia que opta por los pobres, pero abarcando a todos los sectores, mayorías y minorías. Por ende, no trae el esquema de clases dentro de la Iglesia en la relación entre feligresía y jerarquía, sino que piensa el Pueblo de Dios de un modo más fraterno y jerárquicamente estructurado. Esto facilitará la convergencia entre Iglesia pueblo de Dios (entendida en América Latina como Iglesia popular) e Iglesia como comunión, así también, armonía entre Iglesia popular en convergencia con la Iglesia como institución.

## Conclusión

Para cerrar este capítulo sólo queda hacer notar que, a través de este análisis de convergencias y divergencias, se muestra una progresiva diferenciación entre las perspectivas teológicas de Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera. Ambos autores comparten temas comunes, como el de la opción por los pobres, el método teológico, la Iglesia popular, etc., sin embargo, vistos desde prismas diferentes, que en un primer momento confluyeron en una pastoral de la liberación. No obstante, el eslabón perdido, que acelerará el proceso de diferenciación será precisamente el impasse pastoral, que conducirá a Gera a plantearse el tema de un apostolado que no tenga que vérsela con el uso de la violencia. Encontrando de este modo una reflexión más acorde con el punto de partida de su teología, basado en la cultura. Gera descubre que la religiosidad del pueblo es la plataforma para una nueva orientación pastoral, que, sin dejar de lado el tema de la liberación y de los pobres, responda a los anhelos del hombre latinoamericano sin romper la unidad.

---

en ese único Pueblo de Dios desde la perspectiva cultural y lo señala haciendo referencia a la *Evangelii Gaudium*: “En el capítulo III se refiere al pueblo de Dios como el sujeto colectivo del anuncio del Evangelio (EG 111-134). Explicita su catolicidad inclusiva de las personas y los pueblos hablando de un ‘pueblo para todos’ (EG 112-114) y ‘un pueblo con muchos rostros’ (EG 115-118)”. C. M. GALLI, S. MOVILLA LÓPEZ, O. c., 16.

<sup>173</sup>J. C. SCANNONE, O. c., 86.

Esto hará más clara la diferenciación entre los dos teólogos latinoamericanos, puesto que Gustavo Gutiérrez decide continuar con una pastoral de la liberación, que comporta un elemento confrontativo. A mi modo de ver, el análisis socio-estructural que está de fondo en la reflexión del teólogo peruano, no pudo superar el impasse pastoral. En cambio, el análisis histórico-cultural de Gera le permitió avanzar por nuevos senderos, encontrando incluso una mayor conciliación con los documentos de la Iglesia. Por tanto, a través de la convergencias y divergencias se puede notar dos líneas teológicas de corte latinoamericano, que comparten los mismos temas, pero cada una con su propia personalidad.

## Conclusión general

---

Llegado al final de este humilde trabajo, se nota mi clara tendencia a favor de la perspectiva de Gera, por ser una reflexión que responde, a mi juicio, mejor a los nuevos tiempos que se viven en Latinoamérica y el cambio de panorama político mundial. Además, porque el fenómeno de la religiosidad popular, continúa siendo una expresión viva de la cultura católica en nuestro continente, y que ha sobrevivido a las diferentes crisis que ha enfrentado América Latina en las últimas décadas. Asimismo, la religiosidad popular sigue congregando y uniendo los diferentes sectores que conforman a nuestros pueblos, ofreciendo una experiencia de unidad eclesial y de cultura.

Por otro lado, valoro mucho el aporte de Gustavo Gutiérrez, el haber intuido la irrupción del pobre en la teología latinoamericana, ha sido un elemento que ha enriquecido la vida eclesial en nuestro continente, y que también ha iluminado a los mismos documentos de las Conferencias episcopales. Los pobres, será precisamente el elemento que enriquecerá la perspectiva de Gera, y que se puede leer como influencia de Gutiérrez en el teólogo argentino, puesto, que, sin la irrupción del pobre, probablemente la teología del teólogo argentino hubiese quedado en un mero análisis cultural de la religión.

Asimismo, escogí ese período de tiempo entre Medellín y Puebla, que tal como lo reconoce Scannone, fue una etapa de mucha creatividad teológica en América Latina, y que ha llegado incluso hasta la V Conferencia Episcopal de Aparecida, en la opción por los pobres y en una espiritualidad de la religiosidad popular, que con el papa Francisco busca universalizarse. Ese período que concretamente por el peso del impase pastoral, llevó a Lucio Gera, iluminado además por los documentos de la Iglesia, a dar un salto en su reflexión, hacia una teología pastoral que partiera de la expresión misma de la fe de nuestros pueblos, como poseedores de una sabiduría gracias a que han acogido el evangelio, y que se expresan como cultura cristiana que convoca a la unidad. Y el pobre como máximo representante de esa cultura cristiana, quien ha resistido y mantenido viva la fe, que se ve acompañado por el Pobre con mayúscula, Cristo que ilumina a todo

hombre. El referente de la teología del pueblo es siempre el Señor como el Pobre que acompaña a los pobres de la tierra, y que invita a todos los hombres sin distinción de raza y clase social a la fraternidad con el débil.

Creo que esta perspectiva latinoamericana ilumina no sólo a los países del tercer mundo, sino también a los países del primer mundo, ofreciendo elementos de reflexión para descubrir en el pueblo cristiano del hemisferio norte la expresión de su fe, esa sabiduría ancestral que no ha sucumbido a través de los siglos y que continúa expresándose, tal como lo he visto, aquí en España en religiosidad popular. Me resultó significativo que la Semana Santa del año pasado (2017) en la ciudad de Sigüenza, que no es precisamente el sur, haya vivido la gente con mucha devoción y alegría el poder sacar en procesión un Cristo que hacía doscientos años había sido prohibido de ser substraído de la catedral. Llama la atención la cantidad de jóvenes que se apuntan a cargar las imágenes, asumiendo la tradición de sus padres. Son elementos que antes de ser juzgados con prejuicios, merecen un acercamiento, descubrir la sabiduría que se esconde en la fe sencilla de la gente. Una religiosidad que congrega a diferentes grupos sociales, y probablemente a creyentes y no creyentes, que expresan el núcleo de la cultura desde donde debe iniciar la nueva evangelización.

Claro está, no todo elemento de la religiosidad popular tiene igual valor, y se puede hacer una jerarquía de valores, y tal vez haya cosas que corregir, pero puede ser la oportunidad de descubrir cómo el Pobre con mayúscula sigue cautivando sus corazones, y para ello se requiere un acercamiento a ese pueblo que expresa su fe. Así también, los cristianos que desde su piedad popular en medio de una sociedad secularizada siguen siendo constantes en las Eucaristías, son honestos en los cargos públicos, son solidarios con los que necesitan y se sienten Iglesia. Cómo esa santidad que se expresa en muchos cristianos anónimos, que los vemos a la puerta de al lado como dice el papa Francisco, que llegue hasta la nostalgia del que vive solo y necesita el calor de un pueblo que le acoja.

Otro fenómeno de carácter europeo, como la peregrinación a Santiago de Compostela, que en las últimas décadas ha crecido en fuerza, cómo aprovechar las

peregrinaciones para forjar la conversión y la estructuración de comunidades, para que no se quede sólo como una experiencia inolvidable, cuando ha sido experimentada existencialmente como única y decisiva. Acompañar a los peregrinos con reflexión y al volver puedan estructurarse en comunidades para profundizar en el evangelio. Promover las peregrinaciones con un sentido de conversión y comunidad.

Y ya para terminar, creo que la *teología del pueblo*, o la teología latinoamericana llegando a un grado de madurez, tal como se puede captar en estos momentos, puede ser profundizada con la opinión no sólo de latinoamericanos, sino, además, con la reflexión de cristianos de otros continentes. Es un manantial que creo que merece ser aprovechado, y todavía hay mucho por descubrir y trabajar en esta perspectiva teológica. A mi parecer queda aún pendiente una sistematización teológica bíblica que dé unidad a todo su conjunto de intuiciones y conecte, además de los documentos de la Iglesia, con la historia de la salvación. Este trabajo sólo ha sido una humilde investigación que seguramente deja de lado muchos elementos, pero que puede ser enriquecida con futuras investigaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Bolado, Alfonso. "Dios y la ciudad", en *Dios y la ciudad, nuevos planteamientos en teología política*, ed., Instituto Fe y Secularidad, 58-59. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

"Apertura a Dios y promoción humana, Homilía del Santo Padre en la misa concelebrada en la plaza de la Independencia de Santo Domingo, 25 de enero 1979", en *Juan Pablo II, Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica*, 2ª ed., 17. Madrid: BAC, 1979.

Assmann, Hugo. "Conciencia cristiana y situaciones extremas en el cambio social", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, ed., Instituto Fe y Secularidad, 335-336. Salamanca: Sígueme, 1973.

Azcuy, Virginia Raquel, Carlos M. Galli, Marcelo González, eds. *Escritos Teológicos-Pastorales de Lucio Gera. Del preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, 1ª ed. Buenos Aires: Ágape libros UCA, 2006.

Bigo, Pierre. *La Iglesia y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Blázquez, Ricardo. *La Iglesia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.

Boff, Leonardo. *Y la Iglesia se hizo pueblo, Eclesiogénesis: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Boff, Leonardo. *La nueva evangelización, Perspectiva de los oprimidos*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Bosch Navarro, Juan. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2004.

Cabestrero, Teófilo. *Diálogos sobre la Iglesia en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1978), 71-72.

Cancatti, Rolando. *Nuestra opción por el peronismo*. 2ª ed. Buenos Aires: Publicaciones del Movimiento de Sacerdotes del Tercer mundo, 1972.

Congar, Yves Marie-Joseph. *Situación y tareas de la teología hoy*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

*Concilio Vaticano II, Constituciones. Decretos. Declaraciones*. 3ª ed. Editado por la Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid: B.A.C., 1966.

Comblin, José. *Teología de la práctica de la revolución*. Tomo 2. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1979.

Duquoc, Christian. *Liberación y progresismo, Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*. Santander: Sal Terrae, 1989.

Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

Estrada, Juan Antonio. *Oración: liberación y compromiso de fe*. Santander: Sal Terrae, 1986.

Galli, Carlos María, Segundino Movilla López, eds. *Fe y piedad popular, Fuerza evangelizadora de la piedad popular*. Barcelona: CPL, 2015.

Gera, Lucio. "Caridad pastoral y unidad de vida", en *Meditaciones sacerdotales*. 1ª ed. Editado por V.R. Azcuy, J.C. Caamaño y C. M. Galli, 93-109. Argentina: Ágape Libros, 2015.

González-Carvajal, Luis. *Los signos de los tiempos, El Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal terrae, 1987.

*Gran Enciclopedia Rialp, s.v.*

"Gustavo Gutiérrez (teólogo)". Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018. <https://es.wikipedia.org>

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*. 8ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Gutiérrez, Gustavo. "Respuesta a las observaciones", en *Teología de la Liberación, Análisis y Confrontación hasta Libertatis Nuntius*. Editado por Roberto Jiménez, Joaquín Lepeley, Roger Vekemans, S.J. y Juan Cordero, 519-559. Caracas: Editorial Arte, s.f.

"Historia del Perú entre 1956 y 1968". Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018. <https://es.wikipedia.org>

"Historia del Perú desde 1980". Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018. <https://es.wikipedia.org>

"Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación", en *Instrucción de la Santa Sede y otros documentos*. 2ª ed., 23-63. Madrid: P.P.C., 1984.

"Instrucción sobre la Libertad Cristiana y Liberación", *La verdad nos hace libre*, en Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Madrid: P.P.C., 1986.

Libânio, Joao Batista. *Teología de la liberación, Guía didáctica para su estudio*. Santander: Sal Terrae, 1989.

Madrigal, Santiago. "Servir a Dios y ayudar a las ánimas: Misión, eclesiología ignaciana y misiones". *Jahrgang 90*, (2006), 165-182.

"*Manifiesto de obispos del tercer mundo, 15 de agosto de 1967*". Atlas Histórico de América Latina y el Caribe. 09 de marzo de 2018. <http://www.atlaslatinoamericano.unla.edu.ar>

*Martín, José Pablo. El movimiento de sacerdotes para el tercer mundo. Un debate argentino.* Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

*Metz, Johann Baptist. Teología del mundo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

*Moltmann, Jürgen. Esperanza y planificación del futuro, Perspectivas teológicas.* Salamanca: Sígueme, 1971.

*New Enciclopedia Británica, s.v.*

*Nueva Enciclopedia Larousse, s. v.*

*Pablo VI. El desarrollo de los pueblos: encíclica Populorum Progressio.* Editado por J. Churruga. Bilbao: Mensajero, 1968.

*Pablo VI, Exhortación Pastoral Evangelii Nuntiandi.* León: Imprenta diocesana, 1975.

"*Peronismo*". Wikipedia, La enciclopedia libre. 25 de abril de 2018, <https://es.wikipedia.org>

*Pikaza, Xavier, José Antunez da Silva, eds. El pacto de las catacumbas, La misión de los pobres en la Iglesia.* Navarra: Editorial Verbo Divino, 2015.

*Quiroz Magaña, Álvaro. Eclesiología en la teología de la liberación.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

*Rahner, Karl. "La teología de Gustavo Gutiérrez", en Algunos aspectos de la Teología de la Liberación, Instrucción de la Santa Sede y otros documentos, 81-82.* Madrid: P.P.C., 1984.

*Ratzinger, Joseph. "Teología de la liberación", en Algunos aspectos de la Teología de la Liberación, Instrucción de la Santa Sede y otros documentos, 67-78.* Madrid: P.P.C., 1984.

*Ratzinger, Joseph. Teología e historia.* Salamanca: Sígueme, 1972.

*Ruiz de la Peña, Juan L. El don de Dios, Antropología teológica especial.* Santander: Sal Terrae, 1991.

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

*Schillebeeckx, Edward. Dios y el hombre.* Salamanca: Sígueme, 1969.

*Schillebeeckx, Edward. El mundo y la Iglesia. Salamanca: Sígueme, 1970.*

"Sendero Luminoso". Wikipedia, La enciclopedia libre. 26 de abril de 2018.  
<https://es.wikipedia.org>

S.S. Francisco. Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*, La alegría del Evangelio. Madrid: San Pablo, 2013.

S. S. Francisco. Exhortación Apostólica *Gaudete et Exsultate*, Alegraos y regocijaos. Madrid: San Pablo, 2018.

*Segundo, Juan Luis. Teología de la liberación, Respuesta al Cardenal Ratzinger. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.*

*Sobrino, Jon. Jesucristo Liberador. San Salvador: UCA editores, 1991.*

*Sobrino, Jon. Liberación con espíritu. Santander: Sal Terrae, 1985.*

*Tornos Cubillo, Andrés. Escatología I. Madrid: UPCM, 1989.*

*Tornos Cubillo, Andrés. Inculturación, Teología y método. Madrid: UPCM, 2001.*

*Torres Queiruga, Andrés. Recuperar la Salvación. Santander: Sal Terrae, 1995.*

*Touraine, Alain. América Latina Política y Sociedad. Madrid: Espasa-Calpe, 1989.*

*Von Balthasar, Hans Ur. "Teología y Santidad", en Ensayos teológicos I. Verbum Caro. 235-268. Madrid: Guadarrama, 1964.*

*Von Rad, Gerard. Estudios sobre el Antiguo Testamento. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.*

*II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio. 2ª ed. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1968.*

*III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. Madrid: BAC, 1979.*

*IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana, 'Jesucristo ayer, hoy y siempre'. España: IMPRESA, 1993.*

*V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida. Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16,4), 2ª ed. Bogotá: CELAM*