

mucho de lo que está ocurriendo hoy en el ámbito económico. No se trata de la creación de un anónimo "mercado", ni de algo absolutamente nuevo, sino de una deriva casi "natural" del paradigma capitalista y del pensamiento europeo-moderno en el cual se inscribe. Entonces, no nos asustemos de algunas palabras que todavía siguen diciendo cosas, pensémoslas y adecuemoslas a lo que nuestros amigos teólogos llaman "los signos de los tiempos", pero no tiremos apresuradamente nuestra tradición de pensamiento por la ventana. Los filósofos aprendemos también a pensar en estos signos de los tiempos.

Creo que tanto la filosofía de la liberación como la teología del pueblo o teología de la liberación (o los nombres que ustedes quieran darle a estos dos intentos) vivieron necesariamente un momento fundacional en los años '70. La fundación siempre tiene -vista retrospectivamente- algo de bárbaro, algo de brutal, porque, supone la interrupción de una manera de hacer las cosas y el intento de plantear otra. Después, viene la "urbanización", por así decirlo, que será obra de generaciones posteriores. A mí me parece que hemos tenido -y era necesario que así fuese- una Jornada Académica de reinicio marcada por la "nostalgia", porque, de alguna manera teníamos que hacer el duelo, teníamos que hablar de lo que ya no era, y de lo que había sido. Pero, junto al duelo, hay también un sentido reparador. En aquel momento inicial pusimos la fuerza y la voluntad de quien tiene que abrir un cauce, construir los rudimentos de un camino. Hoy eso está hecho y el problema es ahora seguir navegando, seguir enriqueciendo nuestra marcha, recoger esa tradición y hacerla progresar.

Aportes argentinos a un pensamiento teológico latinoamericano inculturado

Memoria, presente y perspectivas de un cauce teológico

por Marcelo González

Facultad de Teología de la UCA. Buenos Aires

Introducción

La invitación a participar en esta Jornada Académica ha implicado para quien escribe un "caer en la cuenta" de una historia de vida, pensamiento, dolor, muerte y lucha que da que pensar, sufrir y esperar a la teología argentina contemporánea. El objeto de este trabajo es hacer memoria del período fundacional de la reflexión teológica desde la perspectiva argentina con ocasión de los 35 años de la formación de la Comisión Episcopal de Pastoral (1966) que sería la matriz vital de lo que luego se llamará *teología argentina del pueblo* o *escuela argentina* (Primera parte: Apenas ayer...). Es, además, esbozar un panorama del camino de la reflexión teológica inculturada desde aquella aurora reflexiva hasta este estreno de milenio (Segunda parte: Desde entonces). Es, por fin, la propuesta de caminos para el futuro (Tercera parte: ¿Ahora qué?). El sujeto de la reflexión es también importante para comprender el método, los alcances, y los límites del trabajo. El que escribe pertenece a la generación de teólogos y teólogas argentinos que emprendimos el servicio de reflexión en el momento de la recuperación de la democracia y de la elaboración del trauma nacional de la dictadura militar 1976-1982. Se trata, pues, de una reflexión de memoria, actualización y prospectiva hecha desde una perspectiva generacional. Tres consideraciones se siguen de este enfoque:

a) La primera tiene que ver con la repercusión generacional ¿Qué me ha despertado este acercamiento y análisis de la vida, la pastoral y el pensamiento de la Iglesia Católica Argentina de los '60 y '70? Una profunda conmoción afectiva e intelectual que podría articularse en cuatro "movimientos": admiración sorprendida, vértigo, dolor y anhelo. Admiración sorprendida por el descubrimiento de un momento excepcional de la vida de la Iglesia Católica y del país. La potencia renovadora del Vaticano II, el movimiento de vida, anuncio, reflexión

y cuestionamiento de los cristianos. El trabajo fundacional, acompañante, intelectual, comunitario, creativo y comprometido de teólogos y teólogas con resultados notables por su profetismo, su novedad y su repercusión posterior. Vértigo o perplejidad por la inmensa producción pastoral, intelectual y teológica de estos años, que está en todos lados y en ningún lado. Cuadernillos, revistas, conferencias en mimeógrafo, horas de desgrabaciones, cursos y cursillos en todo el país. Reconstruir la base documental es una aventura de contactos y laberintos. Reconstruir la memoria oral es seguir una cadena fascinante y compleja de testigos sorprendidos de que su palabra pueda resultar valiosa. Dolor, profundo dolor, por el corte de la memoria: ¿todo esto vivieron y murieron mi Iglesia y mi país? ¿Por qué nadie me lo transmitió; por qué nunca lo recibimos? Cientos de personas que han forjado este momento decisivo de la vida eclesial y nacional han "desaparecido" (muchos sin metáfora) o se han dispersado. No se los ha nombrado más. Han entrado en un camino de silencio. Algunos parecen haber optado por el silencio sabio de los que han sufrido mucho y han vivido en las entrañas una reconciliación difícil. Otros han sido silenciados: por la muerte, por la institución eclesial con prohibiciones, descalificaciones, olvidos e indiferencia. Algunos han optado por un silencio duro y rebelde de difícil pronóstico. Algunos más simplemente ya no hablaron de "aquellas cosas". Años enteros de nuestra historia nacional, pastoral y eclesial están "ausentes". Las diversas líneas teológicas, los incontables grupos, asociaciones y encuentros, las constantes opciones, discernimientos y propuestas, han sido objeto de recíprocos anatemas, descalificaciones, ignorancias, destrucciones. Pero ¿no están trabajando aun como corrientes subterráneas en la vida de la Iglesia? Esta ruptura en la memoria ¿no hace imposible su real purificación? El último movimiento que todo esto me ha provocado es una suerte de "anhelo generacional" de aceptar el desafío teológico de reconexión de la memoria entre la generación fundadora y las que nos siguen; de releer críticamente nuestra tradición intelectual y de actualizarla creativamente.

b) La segunda tiene que ver con los límites del trabajo. El más importante es la insuficiencia de la base documental y de la reconstrucción de la base oral. Todo lo que sigue está en el nivel del esbozo y se abre a la crítica y a los aportes. Otra laguna decisiva es la falta de federalismo. El trabajo se concentra en algunos lugares de Buenos Aires, dejando de lado tiempos y espacios decisivos para una teología en perspectiva argentina. Polos como Córdoba, Mendoza, Tucumán, Santa Fe, Comahue, Noreste, son sólo algunos de los ejemplos. Tampoco hemos logrado una mirada ecuménica. El aporte de ámbitos como el

ISEDET¹, la reflexión y la pastoral de las Iglesias hermanas, no han sido considerados. Finalmente, se ha privilegiado la narración para "hacer visible" y no se ha podido alcanzar un perfil más sistemático y crítico.

c) La tercera tiene que ver con el siempre complejo tema de la periodización. ¿Dónde termina el momento fundador y comienza el "desde entonces"? Hemos optado por tomar como hito el libro *El pueblo ¿dónde está?*², del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) de la Capital Federal. La dedicatoria y el título lo ubican como símbolo de un final, de una mirada de conjunto hacia el camino recorrido y de un testimonio hacia el futuro. Está dedicado "A Carlos Mugica, nuestro hermano en el sacerdocio que dio la vida por el pueblo". El título retoma la pregunta sarcástica del síndico Leiva en los acontecimientos del 25 de Mayo de 1810, indicando las "extrañas maneras" que tiene el pueblo de hacerse presente.

1. Marco histórico, eclesial y teológico del nacimiento de un pensamiento teológico inculturado en Argentina

Juan Carlos Maccarone³, en un trabajo pionero, ha descrito un primer esbozo del desarrollo histórico del pensamiento teológico argentino desde la cristiandad colonial hasta el postconcilio. A él remitimos en lo que se refiere a los pensadores del '30 al '50 que pueden ser considerados, en algunos aspectos, como antecedentes de una teología en perspectiva argentina. Aquí nos concentramos en el período 1962-1975, considerado como contexto inmediato de su surgimiento y como ámbito de actuación de la generación fundadora de la teología argentina del pueblo.

Los años que van desde 1962 (y más especialmente desde 1966) hasta 1975 son, tanto para el país como para la Iglesia Católica local, un tiempo denso, exuberante, dramático. Auroras y tragedias, fundaciones y desfondes, creación y destrucción, se dan en complejo maridaje. Los

¹ Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (Buenos Aires). En 1969 ocho Iglesias protestantes del Río de la Plata decidieron unificar la Facultad Evangélica de Teología (1884) y la Facultad Luterana de Teología (1954) en una sola entidad. En estos años ha sido un centro clave de reflexión y formación teológica.

² Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Capital Federal), *El pueblo ¿dónde está?*, Buenos Aires 1975.

³ Cfr. Maccarone, J.C., "La teología en la Argentina. Segunda mitad del siglo XX ¿Tradición o ruptura?", *Teología* 60 (1992) 155-168.

analistas han descrito este tiempo con categorías tales como: cambio, urgencia, inminencia, revolución. La velocidad y la aceleración se imponían como "espíritu del tiempo"⁴. Grandes transformaciones que cambiarían radicalmente todos los órdenes de la existencia se veían como inminentes, imparables y hasta ya vislumbrables. Estaba llegando la *primavera de los pueblos*. Esta percepción exigía decisiones imposterables, compromisos radicales y actitudes fundacionales. Quien no tomase las decisiones correctas quedaría fuera de la historia:

"Se pensaba la política en términos purificadores, fundacionales, inaugurales, renovadores de la tradición. Todos estos términos podrían confluír en adjetivos como 'vanguardista' y 'mesiánico'. En efecto, la política también era pensada como eso: la redención mesiánica de las injusticias por un redentor colectivo en cuyo cuerpo se unían lo mejor del pasado (unos pocos) con los miles de presentes..."⁵.

Los ambiente sindicales, populares, estudiantiles y cristianos estaban en estado de efervescencia, movilización y concientización. El debate de ideas, la invención de prácticas, las tomas de postura nítidas, la formulación de programas y consignas, eran vistos como ineludibles. Densas y dinámicas redes de militancias religiosas, sociales, políticas, sindicales, provocaban solidaridades insospechadas, alianzas, choques, rupturas, y un constante tránsito de personas y propuestas. El país, la Iglesia y la teología parecían estar en conmoción.

1.1. La conmoción del "mundo argentino"

El "mundo argentino" del período aparece como una acumulación de conmociones⁶. Al derrocamiento de Frondizi y la vitalidad de la

⁴ Para una descripción de este "espíritu" Cfr. Sarlo, B., "Cuando la política era joven", *Punto de vista* 58 (1997) 15-19.

⁵ *Ibidem*, 19.

⁶ Para un análisis de conjunto del período cfr. Romero, L.A., *Breve historia contemporánea de la Argentina*, FCE, Buenos Aires 1994 (Cap. VI. "Dependencia o liberación", 231-282). Una muy buena focalización sobre este período con análisis y documentos en: Altamirano, C., *Bajo el signo de las masas (1943-1973)* Ariel, Buenos Aires 2001 y Sarlo, B., *La batalla de las ideas (1943-1973)* Ariel, Buenos Aires 2001. Para la cuestión de la *nueva izquierda*, relevante para este contexto, cfr. Terán, O., *Nuestros años sesentas. La*

resistencia peronista, habría que sumarles las luchas entre sectores del ejército, el ascenso y caída del presidente Illia y el advenimiento de un nuevo golpe militar. Pero son dos las cuestiones de fondo que van a requerir a los diversos grupos e instituciones de la sociedad una respuesta y una manera de abordaje: *el peronismo y la revolución cubana*. ¿Qué hacer con el peronismo proscrito? ¿Qué va a hacer el peronismo en resistencia? Su incorporación a la vida política, los intentos por comprender su persistencia, su poder de movilización y su identidad, dividirán las aguas en todos las instancias de la vida nacional. Peronismo y antiperonismo no eran percibidos como simples opciones partidarias, sino como modos de ser, de sentir y comprender la Argentina y su futuro. Cuba era el símbolo de la cuestión comunista. Pero ahora experimentada no como una cuestión latente para analizar sino como un acontecimiento inminente ante el que tomar postura. La revolución socialista latinoamericana estaba a las puertas. La cuestión no parecía ser su venida sino su recepción. Para muchos se trataba de discernir acerca de cómo asumirla, practicarla y adecuarla. Para otros, especialmente para las Fuerzas Armadas, era el momento de pasar a la acción contrarrevolucionaria en todos los frentes.

En este marco, la "Revolución Argentina" comandada por el general Onganía toma el poder en nombre de las necesidades del pueblo argentino "abrumado por la angustia, los desaciertos y frustraciones del pasado, alentando la gran esperanza de que se iniciara de una vez para siempre la marcha hacia la conquista de un destino de grandeza"⁷. Hay que salvar a la república de la anarquía. Se destituye al presidente, se disuelven el Congreso y los partidos políticos. Se trata de un ambicioso proyecto de "shock" autoritario destinado a cambiar las estructuras del país en todos los ámbitos. El programa constaba de tres etapas: primero un tiempo económico, luego un tiempo social, para finalizar con un tiempo político. Las primeras medidas apuntaban a sectores sensibles:

a) La universidad pública era vista por el régimen como una

formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966, El Cielo por Asalto, Buenos Aires 1993³; sobre esta línea y su relación con el peronismo cfr. Altamirano, C., *Peronismo y cultura de izquierda*, Temas, Buenos Aires 2001. Una visión desde la izquierda a través de una revista clave de la época se puede ver en Kohan, N. (comp.), *La Rosa blindada. Una pasión de los '60*, La Rosa Blindada, Buenos Aires 1999.

⁷ Junta Revolucionaria, "Mensaje al pueblo argentino (28 de junio de 1966)", en Altamirano, C., *Bajo el signo de las masas (1943-1973)* Ariel, Buenos Aires 2001, 389-390.

suerte de "símbolo" de todo lo que había que rechazar y de lo que había que prevenirse: la infiltración comunista, la disolución de los valores y la identidad nacional, los focos de desorden. Se deciden la intervención y el fin de la autonomía universitaria. Estudiantes y profesores toman las Facultades. El 19 de Julio de 1966 se produce la "noche de los bastones largos". La guardia de infantería desaloja violentamente varias Facultades de la UBA⁸.

b) La cultura; se crean mecanismos de censura que van desde los medios de comunicación social hasta la moda. El amor libre, la pornografía y el divorcio encabezan la lista de preocupaciones.

c) La economía: Un plan económico "neoliberal" a cargo de Krieger Vasena apuntaba a superar la crisis cíclica y a lograr una estabilización prolongada que eliminara una de las causas de lucha entre los sectores. Más a largo plazo, se proponía la racionalización de la economía y la eficiencia empresarial.

d) El frente sindical: se modificaron las condiciones de trabajo en algunos sectores y en otros, como los ingenios tucumanos, se decidió su cierre. Se sancionaron restricciones importantes al derecho de huelga. El plan de acción lanzado por los sindicalistas sería enfrentado con represión, despidos masivos, retiro de personerías sindicales. Serán precisamente estos frentes y las dos grandes cuestiones transversales mencionadas, las que provocarán las movilizaciones masivas y los alineamientos intersectoriales que llevarán al derrumbe del proyecto del "Onganiato". El triunfo del sindicalismo disidente a cargo de Raimundo Ongaro y la CGT de los Argentinos se convierte en un polo de atracción para militantes de diversas extracciones. Los movimientos juveniles y universitarios radicalizan sus posiciones. El peronismo usa sus costados más combativos. Dos acontecimientos símbolo deciden la crisis. El primero es el Cordobazo (1969). Miles de obreros y estudiantes toman la ciudad de Córdoba e inician un nuevo período y una nueva forma de movilizaciones sociales⁹. Se hace necesaria la intervención del ejército. El segundo es la aparición pública de "Montoneros" con el secuestro,

⁸ Los resultados son: treinta heridos y cuatrocientos detenidos. La expulsión de profesores y académicos. El cierre de la editorial Eudeba. El exilio de numerosos científicos.

⁹ Para tener dos acercamientos al Cordobazo cfr. "El Cordobazo", *Los '70* 3 (1997) 9-29; Cena, J.C. (comp.), *El Cordobazo. Una rebelión popular*, La Rosa Blindada, Buenos Aires 2000.

"juicio popular" y asesinato del general Pedro Eugenio Aramburu (1970)¹⁰.

1.2. La conmoción en la Iglesia argentina

El general Onganía se presentaba como un caudillo militar católico y ascético. Tenía fuertes vínculos con los Cursillos de Cristianidad y con diversos grupos nacionalistas. Muchos de sus primeros funcionarios fueron reclutados de las filas católicas. El peronismo y el cristianismo habían entrado en una fase nueva de contactos y penetraciones, sobre todo en el mundo juvenil y pastoral. El líder de la CGTA, Raimundo Ongaro reivindicaba su inspiración evangélica y mariana. Muchos militantes movilizados eran miembros de movimientos cristianos y se decían impulsados por el Evangelio al compromiso y al cambio. Un número importante de miembros de Montoneros y de otras organizaciones armadas sostenían este paso como consecuencia final de la respuesta a la injusticia y al seguimiento de Jesús aprendido en las misiones y en experiencias pastorales eclesiales.

Pero si estos cambios radicales parecían desafiar a la Iglesia Católica de manera cruzada y urgente, la comunidad eclesial argentina estaba confrontada con una conmoción por cierto no menor, surgida de su propio seno: El Concilio Vaticano y su movimiento de pastoralidad, actualización, vuelta a las fuentes y apertura al mundo. La Iglesia Católica, su vida, sus instituciones, su relación con el mundo, su teología ingresan, son impulsadas a un estado de "renovación":

"Hay una serie de factores que confluyen para hacer de la época en cuestión (1960-1973) uno de los momentos de mayores transformaciones en la historia de la Iglesia en la Argentina. Podemos afirmar que sociológicamente es posible constatar lo que podríamos llamar un 'deslocamiento social' de la Iglesia y de su función en la sociedad. Simultáneamente, desde el punto de vista teológico surge una nueva imagen de la Iglesia, esto es, una nueva conciencia de sí misma y de su misión, juntamente con un intenso esfuerzo de elaboración teológica de esta experiencia. Es decir, la repercusión de la dimensión histórica y social en la conciencia de la Iglesia asume

¹⁰ Gillespie, R., *Soldados de Perón. Los montoneros*, Grijalbo, Buenos Aires 1998².

progresiva e inevitablemente la forma de una conciencia crítica"¹¹.

Nuevo lugar en la sociedad, nueva conciencia de sí misma y de su misión, ensayos pastorales y vitales de nuevas encarnaciones del Evangelio, original elaboración teológica del conjunto de estas novedades. Si estos procesos no bastaran para dar una visión de clima eclesial, hay que sumar uno nuevo y, desde un cierto punto de vista inédito: la latinoamericanización de la Iglesia y de la teología. La tarea de aplicación-relectura-hermenéutica del Concilio para Latinoamérica propuesto por la Conferencia de Medellín (1968).

Uno de los efectos más notables de esta *acumulación de procesos* fue la transformación acelerada del perfil, el estilo y la participación en la sociedad de muchos católicos. Muchos miembros de los tradicionales movimientos de la Acción Católica, del clero y hasta algunos obispos, vivieron en estos años un desplazamiento vertiginoso de "figura" eclesial y cultural. Desde las discusiones acerca de la posibilidad de reuniones mezcladas entre mujeres y varones en algunas ramas de la Acción Católica, pasando por el compromiso del laico en el mundo, corriendo a la transformación social, hasta desembocar en la militancia política y hasta en la revolución socialista, median apenas cuatro o cinco años. Desde la imagen del sacerdote celebrando misa en latín y de espaldas al pueblo, pasando por los equipos sacerdotales que se autoconvocan para reflexionar sobre la humanidad del presbítero en una marco de igualdad, corresponsabilidad y compromiso con la realidad, corriendo hacia nuevas formas de ministerio insertas en el mundo de los más pobres, pasando por cuestionamientos públicos a los obispos por el retraso en la puesta en práctica de la renovación conciliar, hasta desembocar en las protestas abiertas contra el gobierno de Onganía por parte de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, no median muchos años más. La importancia y la novedad de este desplazamiento eclesial han sido recibidas por todos los análisis de la historia contemporánea argentina, hasta llegar a considerarlo decisivo en la marcha general de los acontecimientos¹². Veamos sintéticamente dos ejemplos de estos desplazamientos

¹¹ Moyano, M., "La Iglesia argentina en la década de sesenta", en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, vol. IX: *Cono Sur*, Salamanca 1994, 529-592, p. 529.

¹² Sólo como ejemplo, el texto de Beatriz Sarlo ya citado (*Batalla de las ideas*) va a dedicarle un capítulo entero a la cuestión: "Cristianos en el Siglo".

a) *Los movimientos laicales*

Norberto Habegger, en el prólogo de su estudio sobre el catolicismo progresista de esos años¹³, transcribe un texto de los trabajadores del puerto dirigido al Episcopado Argentino:

"Ustedes se llaman padres, pastores, a quienes Dios les entregó un rebaño, los cristianos, para dirigirlo y jugarse por él cada vez que éste corra peligro; esta es la función primordial de un verdadero padre, o sea, defender, y hasta las últimas consecuencias, el derecho y la dignidad de sus hijos. Ustedes no ignoran que hay un pueblo que hace años que sufre, se le persigue, se le explota, y hasta se le mata... Nosotros, los estibadores portuarios, somos parte de esa clase obrera que quedamos solos, y no venimos a postrarnos, ni a pedir clemencia, venimos a exigirles que hablen, que se definan, porque somos cristianos, sabemos que ustedes tienen un mensaje que les fue dado no para ocultarlo, sino para ser gritado desde los techos"¹⁴.

Luego, el autor describe lo que considera una respuesta de parte de los cristianos:

"Hoy son muchos los cristianos que han asumido la defensa de los oprimidos: no ocultan el Evangelio, lo gritan con toda su fuerza. El catolicismo de avanzada emerge sistemáticamente en todos los conflictos sociales. En las ollas populares de Tucumán y en las villas miserias porteñas, en los obrajes chaqueños y en las marchas de hambre de Santa Fe, un puñado de cristianos afrontan su compromiso: están dispuestos a no ceder frente al privilegio. Se quiere asumir un Cristianismo-Vida, no un cristianismo símbolo, sin mística, sin dolor, sin amor"¹⁵.

¹³ Habegger, N., "Apuntes para una historia", en Mayol, A. - Habegger, N. - Armada, A., *Los católicos postconciliares en la Argentina 1963-1969*, Galerna, Buenos Aires 1970, 91-202.

¹⁴ *Carta de los trabajadores del puerto al Episcopado Argentino*, citada ibídem, p. 93.

¹⁵ *Ibidem* 93.

Los militantes y dirigentes de la Juventud Estudiantil Católica (JEC), de la Juventud Universitaria Católica (JUC), de la Acción Católica Rural y de la Democracia Cristiana realizan una redefinición de su basamento teológico, de su espiritualidad, de su misión y de su inserción en la Iglesia y el mundo. Las comunidades eclesiales y un grupo de sacerdotes comienzan a constituirse en redes por medio de las cuales muchos jóvenes se inician en el trabajo en barrios populares y villas; comienzan a encontrarse con el "otro país" marginado y excluido en las misiones; despiertan al compromiso político y a la responsabilidad cristiana en el cambio de estructuras, se abren a un trabajo común con militantes políticos y sindicales de otras inspiraciones. Por otra parte, nacen nuevos movimientos o intentos de aglutinar a militantes y dirigentes cristianos que buscan compromisos inéditos. Entre ellos, los Encuentros de Militantes, el Centro Argentino de Economía Humana, los Campamentos Universitarios de Trabajo, y los intentos de alianza entre la Democracia Cristiana y el Peronismo. La "agenda" vital se ha transformado radicalmente¹⁶: Cristianismo y política, compromiso, mística de transformación y de lucha, ascetismo de renuncia a los planteos individualistas burgueses; entrega de la vida por el pueblo, reflexión acerca la violencia injusta de los poderosos y la legitimidad evangélica de una violencia justa desde abajo. La reflexión teológica ocupará un lugar central en el proceso, sea como inspiradora y cuestionadora, sea como sacudida y cuestionada.

b) *Las nuevas figuras de ministerio sacerdotal*¹⁷

Una parte importante del clero católico de este tiempo, especialmente las generaciones jóvenes, vive procesos similares de desplazamiento. Sus emergentes más significativos son los encuentros interequipos, las experiencias de equipos sacerdotales obreros y villeros, la participación directa en conflictos laborales, las declaraciones públicas y las movilizaciones populares. Pero la dislocación se hace más evidente con los grandes conflictos sacerdotales de Córdoba, Mendoza, San

¹⁶ Para ver los documentos donde se reflejan estos cambios Cfr. Armada, A., "Los documentos del proceso", en Mayol-Habbeger-Armada, *Los católicos postconciliares en la Argentina 1963-1969*, Galerna, Buenos Aires 1970, 203-407.

¹⁷ Una excelente análisis de los antecedentes, desarrollo y parábola del MSTM se puede ver en Martín, J.P., *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992.

Isidro, Rosario y Tucumán. Ahora la confrontación es con los propios obispos. Se los conmina a "convertirse" al Concilio Vaticano II, a abandonar su lentitud y resistencia a las transformaciones hacia una Iglesia profética, comprometida con los cambios profundos y urgentes que la situación del pueblo argentino reclama. Unos años más tarde, con la emergencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, los desplazamientos de figura llegarán a su momento más alto¹⁸.

1.3. *Conmociones en la teología*

La teología en la Argentina se conmovió de muchos modos y en casi todos sus estamentos. Algunos de esos procesos ya han sido estudiados. Aquí nos concentramos en tres emergentes en los que se vislumbran ensayos teológicos de respuesta a las transformaciones nacionales y culturales.

1.3.1. *La fundación de la Sociedad Argentina de Teología y sus primeros encuentros*¹⁹

Una de las primeras repercusiones de la fermentación de inquietudes es la convocatoria que la Comisión Episcopal de Fe y Ecumenismo de la Conferencia Episcopal Argentina, presidida por Mons. Eduardo Pironio, hace a todos los profesores de teología del país a reunirse en Buenos Aires para reflexionar sobre la actividad. Allí se decide realizar una Semana Nacional de Teología que, finalmente se desarrolló en Villa Allende (Córdoba) del 2 al 7 de noviembre de 1970. El tema central fue: *Dios, su imagen en el hombre contemporáneo argentino*²⁰. Para ello se encargó una encuesta acerca de *La imagen de*

¹⁸ Dos documentos del movimiento pueden ayudar a ver estas transformaciones: La declaración "Compromiso de Navidad" (diciembre de 1968) y "Coincidencias básicas" (mayo 1969), en Bresci, D. (comp.), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, Buenos Aires 1994, 56-59 y 71-72.

¹⁹ Para las alternativas de los primeros encuentros y la fundación de la SAT, cfr. Karlic, E., "La creación de la Sociedad Argentina de Teología", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 21-28.

²⁰ Para la presentación de la Semana cfr. Karlic, E., "Presentación de la Primera Semana Argentina de Teología", *Teología* 18 (1970) 101-106; su crónica en Santagada, O., "Crónica de la Primera Semana Argentina de

*Dios en el hombre medio de Córdoba*²¹. En este encuentro nacerá la Sociedad Argentina de Teología que:

"Se constituye en el ámbito de la teología católica, con sentido de Iglesia y apertura ecuménica, al servicio de la comunión de sus integrantes y de todo el pueblo de Dios. Tiene como fin favorecer la reflexión teológica en todas sus manifestaciones, con particular referencia a la problemática latinoamericana y argentina"²².

La Segunda Semana, realizada en Villa Allende del 1 al 5 de noviembre de 1972, trató el tema *Fe y política*, en el contexto de una teología desde la peculiaridad latinoamericana y en conexión con la realidad argentina. Se destacan los aportes de Juan Carlos Scannone sobre la relación entre fe y política en un grupo de escritos latinoamericanos; el de José Pablo Martín sobre liberación, salvación y escatología; y el de J.M. Casabó acerca de discernimiento cristiano y opciones políticas²³. La Tercera, que tuvo lugar en San Miguel entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre de 1974, tocó el tema *El acontecimiento como lugar teológico* donde sobresalen las ponencias de Carmelo Giaquinta, *Reflexiones cristológicas para un pensar teológico actual y*

Teología", *Teología* 20 (1971) 199-209. Las ponencias se pueden ver en *Teología* 18 (1970) y 19 (1971) La lista de los participantes se puede ver en: *Anexo 4*, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 213-216.

²¹ La encuesta estuvo dirigida por la Dra. Eva Chamorro Greca, con la colaboración del Seminario de Córdoba y la Universidad Nacional cfr. Chamorro Greca, E., "Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba", *Teología* 18 (1970) 107-168. Analizada luego por Alessio, L., *La fe en la ciudad. Reflexión teológica en base a una encuesta sociológica*, Bonum, Buenos Aires 1972.

²² Estatutos n° 1-2, en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 199-299.

²³ Las ponencias están publicadas en Scannone, J.C. (y otros), *Fe y política*, Guadalupe, Buenos Aires 1973.

Orlando Yorio, *Lectura teológica de los signos históricos argentinos*²⁴.

El impulso creativo se encontraría muy pronto con la crisis. En 1972 se produce en el seno de la SAT una discusión sobre su estatuto eclesial. Para unos, era fundamental continuar con la inserción institucional en la Iglesia Católica, tal como se había votado al fundarla. Para otros, esta dependencia era vista como limitante de la libertad académica y de la capacidad crítica; por lo que proponían un cambio hacia una Asociación Privada de Teólogos; posición que terminaría por imponerse. A estas tensiones, habría que sumar las repercusiones negativas que en sectores de la Iglesia habían tenido algunos análisis vertidos en las ponencias de la Segunda Semana. Pero, por sobre todo, parecen haber influido las transformaciones y crisis vividas por los miembros activos de la SAT, tanto a nivel personal como de las congregaciones religiosas de las que provenían muchos de sus socios. Este conjunto de conflictividades llevó a la virtual desaparición del espacio²⁵. La lectura de las ponencias muestra una creciente necesidad de pensar desde la realidad eclesial y cultural del país, la problematización y la búsqueda de un método teológico más amplio y abierto a los aportes de las ciencias humanas, y el recibir temas como liberación, política y acontecimiento.

²⁴ No hubo publicación de esta Semana. El elenco de las ponencias se puede ver en Nadur Dalla, M.A., "La Sociedad Argentina de Teología: 1970-1987", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 161-174, p. 170-171. Posteriormente se publicó una de las ponencias más elaboradas: Yorio, O., "El acontecimiento argentino como lugar teológico", *Revista Bíblica* 37 (1975) 61-92.

²⁵ La actividad continuará sólo en el nivel de Jornadas Teológicas. En 1980, la comisión organizadora del Congreso Mariano Nacional (Mendoza 1980) encarga a la Facultad de Teología de UCA la organización de un Encuentro Teológico, que terminaría siendo un hito clave, al permitir un reencuentro entre muchos teólogos que habían participado de las Semanas. Durante su desarrollo se analizó la posibilidad de reanudar las Semanas de Teología. Lucio Gera y Armando Levoratti quedaron encargados de gestionar ante la CEA las propuestas para la reanudación institucional. Su éxito motivó la convocatoria a reunión en 1982, donde se constituyó la Comisión Reorganizadora. En 1983 se realizó la Cuarta Semana Nacional de Teología, con lo que la SAT empezaría una nueva etapa que continúa hasta hoy. La historia de las Jornadas, de la reorganización y el trabajo posterior de la SAT se pueden ver en el ya citado artículo de Nadur Dalla, así como en las crónicas de los sucesivos presidentes en el mismo volumen.

Su misma crisis se manifiesta como otro síntoma del desplazamiento.

1.3.2. *El estudio interdisciplinar sobre el catolicismo popular*

Una segunda respuesta de la teología al nuevo escenario fue el estudio interdisciplinar *El catolicismo popular en la Argentina (1960-1970)* coordinado por Aldo Büntig (1923-1978)²⁶. Se trata de uno de los intentos más ambiciosos de reflexión de nuestra incipiente tradición teológica. Previsto en siete cuadernos, se publicaron seis: sociología, Biblia, sicología, antropología, historia y pastoral²⁷. Los motivos de su relevancia son varios. Desde el punto de vista metodológico, implicó una renovación, por la novedosa aplicación de encuestas en orden a sociografía del catolicismo popular argentino y por el relevamiento sociológico de actitudes y valores de los concurrentes a los principales lugares de culto del país. Además, por la conformación de un grupo de trabajo interdisciplinar y por el diseño de una investigación con pocos antecedentes nacionales en el campo de los estudios de la religión. Desde el punto de vista temático, porque se detectó un "núcleo duro" de la reflexión teológica postconciliar en la Argentina. Será precisamente de este ámbito de donde surgirá una de las polémicas teológico-pastorales más importantes de América Latina: la interpretación acerca de la cualidad teológica, la relevancia pastoral y evangelizadora del catolicismo popular.

a) El primer tomo, sociológico²⁸, estuvo a cargo del mismo Büntig. La primera cosa que resalta es una suerte de "tensión" entre la presentación general de la obra a cargo de Mons. Zaspé y la del propio Büntig; tensión que anuncia el debate posterior. Zaspé dice que:

²⁶ Sacerdote y sociólogo santafecino, se destacó por sus estudios de sociología de la religión. Fue profesor de la Universidad del Salvador y de la UCA, participó de una de las experiencias más originales del primer postconcilio, el ECOISYR (Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión) Para una mirada a su producción intelectual cfr. Soneira, J., "Sobre el catolicismo popular: Aldo J. Büntig", en Agulla, J.C. (dir.), *Ideologías políticas y ciencias sociales. La experiencia del pensamiento social argentino (1955-1995)*, Buenos Aires 1996, 511-530.

²⁷ En el plan original estaban previstos el nº 6, *Teológico*, a cargo de Lucio Gera y el nº 7, *Pastoral*, por varios autores, pero en el nº 6, que pasa a ser el de *Pastoral*, ya no aparece anunciado el *Teológico*.

²⁸ Büntig, A., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1: Sociológico*, Bonum, Buenos Aires 1969.

"¿Se ha proclamado adecuadamente la Buena Noticia? ¿La respuesta de nuestros pueblos a esa proclamación, tiene la calidad de fe-compromiso? ¿Los vaivenes históricos no han incidido en esa proclamación y en la respuesta?... La evaluación de estos cuadernos debe hacerse desde la perspectiva de la búsqueda y reflexión: objetividad en los datos, seriedad en el análisis y un amplio margen de pistas que no se dan como algo definitivo e incuestionable. La religiosidad popular latinoamericana plantea problemas agudos. No es exageración considerarla como dilema pastoral de consecuencias decisivas" (Presentación).

Pero luego observa:

"La Iglesia no es un organismo destinado a grupos seleccionados, limitados. Su misión es conducir a todos los hombres a la unidad en Cristo. La proclamación del Evangelio debe hacerse a los grandes conglomerados urbanos... Indudablemente que la valoración de la fe de una persona o de una comunidad será un problema difícil y siempre cuestionable... El Mensaje de Salvación es recibido con otros muchos complementos vitales, ancestrales, culturales y religiosos que enriquecen o deterioran su vivencia y sus manifestaciones. La pastoral debe aceptar y contar con estos hechos... Sin embargo, esta tarea del sociólogo o del sicólogo no será fácil. Las manifestaciones de fe, a veces, desconcertantes o deformadas, pueden esconder vivencias más íntimas que obliguen a modificar un juicio simplista o al menos matizar su diagnóstico... Una falsa concepción de la Revelación, como algo químicamente puro en relación con los elementos culturales o religiosos ancestrales, es contraria al espíritu del misterio de la Encarnación" (Presentación).

Las deficiencias del catolicismo popular no pueden ser consideradas como cuestionamiento global o como extrañeza a la dinámica de la revelación cristiana. En la presentación de Büntig, por su parte, leemos:

"El tema de la religión popular ha adquirido últimamente una especial relevancia en el campo de las preocupaciones pastorales. Tanto la sabia autocrítica postconciliar, como el avance progresivo de la secularización, plantean serias incógnitas sobre el valor sustantivo de numerosos gestos comúnmente

admitidos como religiosos... Las formas externas, el contenido y las motivaciones de ciertas devociones; los valores y dimensiones que suele presentar el culto a los difuntos en muchas zonas del país; el contenido ambiguo de las manifestaciones masivas; la utilización cuasimágica de determinados lugares de culto particularmente famosos... estimulan el análisis del teólogo y provocan la reflexión de los pastores"(9).

¿Puede este catolicismo popular ser mediación del Evangelio o más bien lo bloquea y rebaja? La secularización vista como creciente ¿no hace que estas manifestaciones sean cada vez más alienantes, masificantes e imposibilitadoras de cambios? Büntig critica dos posiciones extremas, los angelistas y los iconoclastas²⁹ en razón de querer o conservarlo todo o de eliminarlo todo. Se impone una mirada compleja e interdisciplinar. El autor realiza cuatro opciones decisivas. Una es la definición de catolicismo popular:

"Gestos modelados (esto es repetidos de una manera uniforme en determinados ambientes geográficos y/o socioculturales) promovidos, motivados o aceptados por el pueblo católico, como expresiones ordinarias y espontáneas de su vivencia religiosa" (17).

La segunda es la hipótesis básica de su investigación: el catolicismo popular responde a un fenómeno sociológico conocido como popularización de una religión universal. Esto es, cuando una religión

²⁹ Büntig cita como especialmente ilustrativas de la posición iconoclasta las "Orientaciones y conclusiones" de la Semana internacional de catequesis realizada en Medellín antes de la Conferencia: "Las manifestaciones de religiosidad popular, si bien es cierto que a veces contienen aspectos positivos, en la actual evolución acelerada de la sociedad son expresión de un grupo alienado, es decir, de un grupo que vive masificado y despersonalizado; que es conformista e incapaz de crítica, que no se compromete en el cambio del sistema social. Este tipo de religiosidad, de hecho, es conservada, y hasta en parte causada, por las superestructuras dominantes de las cuales forma parte la actual organización eclesiástica, por ejemplo: la implantación de nuevas formas de religiosidad, la comercialización de las mismas en los santuarios, la explotación turística del folklore religioso y la forma de celebración de Congresos Eucarísticos. A su vez, el fomento de este tipo de religiosidad frena el cambio de estructuras sociales" (Conclusiones Comisión 6ª nº 3).

universal se institucionaliza e incultura, se vuelve parte connatural del mundo sociocultural en el que arraiga. Esto trae como resultado que los ritos, devociones y prácticas tiendan a perder su sentido doctrinal original, debilitando su capacidad para mediar los valores evangélicos. La población en la que esto se verifica, expresa sus experiencias religiosas por medio de gestos y formas institucionales de la religión universal del caso. Aplicado a la Argentina y a América Latina, esto supone que estos gestos de figura "católica" pueden estar fácilmente (no necesariamente) desprovistos de valores y motivaciones realmente cristianos. En otras palabras la cáscara católica no garantiza la sustentación evangélica. La tercera es que la institución católica puede aprobar o soportar estos gestos, sin atender a su vacío teológico. La última tiene que ver con el uso de la teoría de las motivaciones (que abandonará en estudios posteriores), a partir de la que concluye:

"Habrá una tensión -no contradicción- permanente entre las exigencias del mensaje y las tendencias de las masas. Esta tensión podrá transformarse en una contradicción si no existe un proceso lúcido y permanente de evangelización y microestructuración... El catolicismo popular constituye un desafío constante a nuestra lucidez teológica y sociológica y un estímulo apremiante para nuestra acción catequética y pastoral... Pero hay algo más todavía. Tenemos un desafío a nuestra capacidad de anticiparnos al futuro, porque muchas formas y gestos que hemos analizado no resistirán, por mucho tiempo, el impacto de la secularización galopante que vive la humanidad" (104-105).

Las opciones teológicas básicas de la teología argentina del pueblo polemizarán intensamente con la interpretación de los datos y con algunos de los presupuestos de Aldo Büntig.

b) El segundo cuaderno, bíblico³⁰, estuvo a cargo de Severino Croatto y Fernando Boasso. La primera parte analiza la religiosidad popular desde la cosmovisión hebrea y cristiana, buscando una suerte de criteriología para la comprensión de la religiosidad popular. La relación personal y dialógica de YHWH con su pueblo implica una conmoción radical de las actitudes espirituales de los creyentes y provoca una liberación de lo cósmico y lo cíclico. Dios es trascendente al mundo y tiene con Israel una relación de diálogo. Todos los elementos de las

³⁰ Croatto, S. - Boasso, F., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 2: Bíblico*, Bonum, Buenos Aires 1969.

religiones circundantes son cuestionados, transformados y asumidos, desde este núcleo básico:

"El mundo y la naturaleza..., oficiales o populares, son asumidos en tanto en cuanto enmarcan y posibilitan el diálogo histórico de Dios con el hombre y de éste con Aquél. Es la norma tanto de la religión de la elite teológica como de la popular... Lo auténtico puede hallarse en los dos niveles. Viceversa, la falsificación del Kerygma también puede darse en los dos campos. De hecho, esta observación vale también para el cristianismo moderno. Puede ser tan espúrio el recurso a una medalla-amuleto a nivel popular, como una profesión de fe en la Trinidad de un católico pudiente que explota socialmente a sus dependientes. También ésta es una 'religiosidad' negativa y desorbitada, porque ha perdido el centro de referencia, la manifestación de Dios-amor en la historia" (18-19).

Para eso analiza los lugares sagrados y las fiestas. La Escritura evita, según el autor, los extremos de la remitologización de la naturaleza y el olvido de la realidad natural. En la segunda parte, Boasso enfoca la temática desde un análisis de los signos y de los mitos y su presencia en la Escritura. De allí concluye con un criterio de discernimiento de su incorporación:

"En la Escrituras hay una pedagogía sumamente flexible en la asimilación y uso de los símbolos y ritos arcaicos, siempre que se incorporen a la línea de la historia de la Salvación. Ello implica una significación histórica y una transignificación cristológica. Todos estos símbolos y ritos poseen una mera función de mediación para un fin" (76).

c) El tercer cuaderno³¹, sicológico, estuvo a cargo de Manuel Artiles. El autor opta por analizar la religión popular desde la perspectiva de la sicología profunda y ubicándola en el marco más amplio de todos los fenómenos religiosos. Las actitudes y motivaciones religiosas se analizan a la luz de la correcta o deficiente elaboración de la situación edípica. Su mala resolución lleva a una personalidad infantil y a un tipo de religiosidad que llama funcional. Sus componentes son:

³¹ Artiles, M., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 3: Sicológico*, Bonum, Buenos Aires 1969.

se concibe solo en función del mal, la indignidad y la perdición, es egocéntrica y dominada por el temor, la seguridad o el amor propio. Esto lleva a la distorsión del objeto/Dios, que es confundido con la imagen del padre internalizado. Todo esto desemboca en versiones deformadas de la oración, las devociones, sacramentos y creencias. Su hipótesis de trabajo sostiene que:

"Las actitudes religiosas de nuestro catolicismo popular se manifiestan como predominantemente elaboradas de un modo correspondiente a una personalidad infantilizada (inmadurez del yo) y, en consecuencia, deformadas en relación con un modelo de actividad religiosa cristiana, visto como expresión, en el nivel sicológico, de una elaboración adulta de la personalidad" (17).

d) El cuarto cuaderno³², antropológico, estuvo a cargo de Ciro Lafon y Enrique Dussel.

e) El quinto cuaderno³³, histórico, lo realizaron Enrique Dussel y María Mercedes Esandi. La introducción nos muestra su estructura y sus hipótesis:

"Nuestro mundo religioso popular latinoamericano, efectivamente, es mucho más complejo que el europeo, porque al 'catolicismo popular' de la cristiandad europeo-medieval deben agregarse todos los componentes de la 'religiosidad amerindiana'. El fixismo de la liturgia latina, la secularización creciente de los gobiernos laicistas ha lanzado al pueblo en busca de sustitutos religiosos" (14).

La primera parte estudiará el catolicismo popular europeo e hispánico. El autor liga el surgimiento del catolicismo popular mediterráneo a dos hechos: la liberación que Constantino hace del cristianismo y su transformación de pequeñas comunidades en la religión masiva del imperio, y la fijación escrita de las grandes celebraciones litúrgicas en los siglos IV al VII. Con ello la creatividad ritual enraizada en la diversidad cultural dará paso a un período de estructuración de fórmulas, cerrando el período innovador. Los siglos VIII al XII serán de compila-

³² Lafon, C. - Dussel, E., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 4: Antropológico*, Bonum, Buenos Aires 1970. No hemos podido acceder a él.

³³ Dussel, E. - Esandi, M.M., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 5: Histórico*, Bonum, Buenos Aires 1970.

ción. Esto produce, según Dussel, que las masas se vuelquen a las devociones populares paralitúrgicas. La imposición del rito romano sobre ámbitos cada vez más amplios desplazó las ricas tradiciones locales que desembocan en el catolicismo popular medieval. Hispania seguirá el mismo camino:

"El catolicismo medieval o hispánico es todo un cuerpo de devociones que el pueblo cristiano del imperio, masificado, inventa para expresar su fe y su religiosidad ante la fijeza que fue adquiriendo el culto oficial, no maleable a las circunstancias históricas cambiantes de la misión" (38).

Será precisamente esta cristiandad la que llevará adelante el encuentro con Africa, Asia y América. Estando en un ciclo fixista de decadencia creativa, optará por imponer la liturgia romano-latina a esos pueblos, provocando el fracaso de una de las mayores experiencias misioneras de la historia. Uno de los ejemplos seleccionados por Dussel es la homogeneización de la fiesta de Pascua, perdiendo en el hemisferio sur toda la potencia de la conjunción resurrección-primavera. ¿Por qué no ubicarla en la gran fiesta de sol de los Incas, el 22 de junio? La preparación deficiente de los misioneros en lo que a las culturas aborígenes se refería, no haría sino empeorar el cuadro. Será precisamente esta cristiandad la que influirá sobre América, marcada por un ciclo de decadencia creativa y marcada por un exuberante catolicismo popular. El efecto fue que:

"La religiosidad amerindia hará del catolicismo popular europeo un 'catolicismo hispanoamericano' con muchas más dosis de 'paganismo'; nuestro 'catolicismo popular' se inclinará más a una mera religiosidad popular" (45).

La tercera parte profundiza en el catolicismo popular hispanoamericano, como fruto del choque cultural. Dos cosmovisiones distintas colisionaron. El aparente triunfo masivo de las armas y de los instrumentos civilizatorios no se dio del mismo modo en el plano cosmovisional. Los aborígenes aceptan el dogma y la liturgia pero no varían sus creencias religiosas propias. La religión del vencedor emerge profundamente transformada. El autor verifica los diversos resultados de este choque en las advocaciones marianas y cristológicas, y en el culto a los santos que se dieron en Hispanoamérica. Con las guerras de la independencia, la cristiandad colonial se resquebrajó profundamente. La Iglesia y las masas creyentes del catolicismo popular quedaron a la deriva,

entrando en una crisis irreversible a fines del XIX. El cuarto bloque de la investigación afronta la evolución del panorama en el siglo XX. A la desaparición de la cristiandad se le suma la masiva migración hacia las grandes ciudades, con lo que el proceso de degradación llega a su culminación. Del catolicismo popular se pasó a la mera religiosidad popular, ahora se cae en los sus sustitutos funcionales de la religión:

"El catolicismo popular de tipo campestre se refugiará primero en las ciudades como supervivencia para después derivar en los sustitutos funcionales secularizados de la religión. Este pasaje se produce, principalmente, porque la Iglesia de cristiandad tenía suficientes pastores y estructuras para mantener la unidad de la masa cristiana superpoblada de devociones y esclerosada en su liturgia central. La Iglesia posterior al Vaticano II... no deberá ya intentar reconstruir la Cristiandad medieval o colonial, sino que tendrá que lanzarse hacia una misión profética, universal, planetaria. Los antiguos esquemas deben desaparecer como la crisálida debe dejarse atrás para ganar la libertad y ascender con nuevas alas" (160-162).

La opinión final de Dussel es terminante: si no se transforma, el catolicismo popular desaparecerá. Su ritmo se retrasará en Argentina por el masivo aporte de la religiosidad inmigrante, pero es inevitable:

"No debe confundirse cristianismo con catolicismo popular, ni debe entenderse la desaparición de este último lleve involucrado la de aquél. Contrariamente, la desaparición del catolicismo popular significará el fin de una mediación o gesto ambiguo, que en demasía se unió hasta el presente a formas culturales propias de la cristiandad. La decadencia de ciertas devociones no debe entristecer al cristiano adulto en la fe pero sí, debe preocuparle el constatar que aquellos que practicaban dichas devociones las hayan abandonado por nada o por los sustitutos funcionales de la religión. Dicho abandono es un retroceso. Una pastoral misionera debe crear las condiciones para que quien se halle en situación de catolicismo popular pueda dar el salto hacia una fe cristiana explícita, adulta, profética, histórica, responsable de su vocación, en una época de crisis" (165).

Al final hay una bibliografía y unas valiosas "Fichas para una historia del catolicismo popular en Argentina" con textos y canciones.

f) El sexto cuaderno³⁴, pastoral, estuvo dirigido por Büntig y Carlos Chiesa. Gracias al aporte de distintos pastoralistas, que narran y piensan sus experiencias directas, este cuaderno nos presenta un rico panorama de la pastoral en zonas marginales, zonas rurales y santuarios. Aparte de los editores, intervienen Arturo Paoli, Edgardo Trucco, José María Llorens, Oscar Ortiz, Elvio Mautino y Benjamín Villalba.

Conclusión: El esfuerzo reflexivo interdisciplinar, como se ve, ha sido importantísimo. Los presupuestos culturales y las conclusiones teológico-pastorales fuertemente polémicos (salvo el caso de Boasso). Desde un encadenamiento casi silogístico en Artilles, pasando por la más elaborada posición de Büntig hasta desembocar en la complejísima y notable visión de Dussel, un hilo conductor se adivina: La tendencia a ver el catolicismo popular como fe en peligro, en situación de degradación o, en el mejor de los casos, de transición (juzgada como fe implícita, no cultivada, aun no arribada al nivel personal y del compromiso). La escasa valoración del aporte aborígen y la hipótesis de la secularización creciente que arrasaría con todo resto del catolicismo popular, merecerían, desde la comprensión actual, más de una reflexión de suma importancia para el trabajo teológico-pastoral. No obstante, estos cuadernos (sobre todo el 1 y 5) pueden ser aun muy fecundos como cantera de datos, acercamientos y cauces críticos.

1.3.3. Figuras teológicas de un pensamiento inculturado

Este breve recorrido por la situación cultural y eclesial puede ayudar a descubrir la magnitud de los desafíos que tenían ante sí los teólogos argentinos de la época. Se trata de una superposición de procesos decisivos. Como cristianos estaban llamados a asumir, junto con todos sus compañeros de camino eclesial, la crisis y el "espíritu del tiempo". Como latinoamericanos y argentinos, estaban impulsados a bucear en una identidad esquiva y apremiante. Como teólogos, debían asumir las operaciones básicas de sus disciplinas. Desde la lectura, incorporación y recepción, pasando por el descubrimiento de la propia identidad cultural/eclesial/teológica, hasta llegar a una relectura crítica y creativa ante los nuevos escenarios. Cabe sospechar que varias de estas tareas eran imposibles para una generación y que, muchas de ellas, llegan hoy hasta nosotros. Pensar teológicamente desde Argentina suponía plantearse con radicalidad cada uno de los componentes de la tarea:

³⁴ Büntig, A.- Chiesa, C., *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 6: Pastoral*, Bonum, Buenos Aires 1972.

¿Qué quería decir pensar luego de tantas conmociones? ¿Qué significaba teología en ese contexto y "desde" Argentina?

Distintas soluciones parecieron esbozarse en torno a este incipiente intento de un pensamiento inculturado. La concepción eclesiológica, la manera de plantear las relaciones entre Iglesia y mundo, la fe y la sociedad, el Evangelio y el tiempo, eran algunas de las variables que irían configurando las líneas. La hipótesis que sostenemos consiste en afirmar que, en el inmediato posconcilio, se fueron perfilando cinco "figuras" de pensamiento teológico inculturado o en perspectiva argentina. Las cuatro primeras las desarrollamos aquí, mientras que la quinta será objeto central de nuestro análisis en la segunda parte del ensayo. Por supuesto, no se trata de modelos acabados ni de posturas que se dieran químicamente puras. Obviamente no se pretende que fueran las únicas o que las personas ubicadas hubieran aceptado tal denominación y encasillamiento. Son, simplemente, figuras construidas para intentar comprender la dinámica de la reflexión. La construcción ha tenido en cuenta: a) El modo de ver la relación entre la Iglesia y el mundo, lo sagrado y lo profano. De lo que se sigue una concepción de misión, compromiso y espiritualidad. b) Un tipo de comprensión de la eclesiológica. Con su consiguiente estilo de concebir la comunidad cristiana y las relaciones entre sus miembros; las acentuaciones de determinados textos y líneas de la Escritura y el privilegio de unos u otros modelos de organización de la sociedad tomados como analogía para pensar la Iglesia. c) La función, el lugar y el perfil del teólogo académico "profesional" en la Iglesia y en el mundo. d) Su plausibilidad para entender procesos de mediano y largo plazo, no restringidos al momento del análisis.

1.3.3.1 Teología de la cultura católica

La teología en Argentina conoce una dilatada tradición reflexiva en torno al tema de la *cultura católica* de nuestro país. Cultivada por pensadores y militantes del nacionalismo católico, fue descollante en los '30 y '40. Desplazada posteriormente del centro de la escena, la encontramos aun muy presente en la etapa posconciliar en sectores minoritarios pero influyentes (mundo intelectual, ámbito educativo y Fuerzas Armadas). Sus voces más salientes en lo que a la reflexión

teológica se refiere eran el P. Julio Meinvielle³⁵, el Dr. Jordán Bruno Genta³⁶ y, de una manera tan genial como inclasificable, el P. Leonardo Castellani.

a) *Una visión del catolicismo y de su repercusión en la existencia humana: la integralidad*

"El catolicismo es una vida, o mejor, la Vida. Prolongación de Cristo a través del tiempo y del espacio, la Iglesia puede afirmar: Yo soy la vida en un sentido inefablemente trascendente. Todo miembro de este Cuerpo místico que vive, vive en plenitud de lo que es la Vida y puede formular idéntica afirmación. En el católico pues, el catolicismo no es algo yuxtapuesto a su ser de hombre ni a sus preocupaciones humanas. No se es hombre y católico, economista y católico, artista y católico, político y católico. Se es simplemente católico de suerte que el bautismo ha de regenerar y santificar todo el hombre en la amplitud de su actividad. No es concebible la menor partícula de su ser o de su actividad que no exista o funcione católicamente, como actividad de un ser nuevo regenerado por la sangre de Cristo"³⁷.

³⁵ Para una breve presentación de conjunto y su bibliografía fundamental cfr. Avellá Cháfer, F., *Diccionario biográfico del clero secular de Buenos Aires*. Tomo III: 1951-1990, Buenos Aires 1997, 114-135. En clave crítica se puede ver: Mallimaci, F., "La Iglesia argentina desde la década del '30", en CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Vol. IX: Cono Sur*, Sígueme, Salamanca 1994, 429-494. Un análisis de su influencia en el pensamiento antisemita argentino se puede ver en Martínez, J.M., "Racismo y xenofobia", *Cuadernillo* n° 3 INADI (1998). En clave laudatoria por uno de sus discípulos cfr. Buela, C.M., *Padre Julio Meinvielle*, Separata de la revista *Diálogo*, Instituto del Verbo Encarnado, Buenos Aires.

³⁶ Cfr. Caponnetto, M., "*Combate*" (1955-1967) *estudio e índices*, Buenos Aires 1999, con una presentación en 11-14 y una orientación para sus textos e ideas aparecidos en la revista que se estudia. En clave crítica cfr. Senkman, L., "La derecha y los gobiernos civiles", en Rock, D. (y otros), *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*, Buenos Aires 2001, 277-319, esp. 292-294.

³⁷ Meinvielle, J., "Cultura católica", *Criterio* 195 (1931) 272-273.

El católico, los católicos y lo católico son la mediación para que en las personas y en todos los órdenes de la sociedad reine Cristo³⁸. No hay nada humano que no haya de someterse a su Reinado Social. Todo intento de separar lo humano de su influencia, toda búsqueda de reducir lo sobrenatural y lo religioso a la conciencia individual y excluirlo de la vida personal, social y política no es sino un resabio de la herejía del liberalismo. No puede haber divorcio entre lo temporal y lo eterno, que lo primero está subordinado a lo segundo.

b) *La inconsistencia de lo humano y la absoluta necesidad de lo católico*

Lo humano no tiene autonomía. Sin ser asumido, ordenado y reglado por lo católico termina por deteriorarse hasta volverse enemigo de la verdad:

"Sustraída la vida social humana a la influencia sobrenatural de la Santa Iglesia, se naturaliza, se laiciza, se profana, y como, en el estado actual de enfermedad en que viene a este mundo el hombre, al dejar de ser católica, la ciudad vuelve paulatina pero infaliblemente a la condición en que se hallaba antes de Cristo, entre los paganos o entre los judíos. Y donde había una esplendorosa y humana civilización renacen dos totalitarismos monstruosos, el de la fuerza y el de la ley, el pagano y el judaico. El pagano ignora la Iglesia; el judío la odia. El pagano construye un mundo sin lo sobrenatural; el judío lo construye con lo sobrenatural diabólicamente invertido. El drama del calvario ha quedado como ley de la historia cristiana"³⁹.

De allí la característica relación Iglesia y mundo de esta figura:

"La relación entre la Iglesia y el mundo está atravesada por una línea de fuerza constante: la conquista. O la Iglesia conquista al mundo con el Reinado Social de Jesucristo, o el mundo intentará conquistar a la Iglesia Católica con todos los recursos de que dispone. La lucha y el combate no pueden detenerse nunca, el error y la verdad no dejan de enfrentarse y

³⁸ Para un análisis crítico de este enfoque de cultura católica en lo político cfr. Zanatta, L., *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*, Buenos Aires 1999.

³⁹ Meinvielle, J., *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires 1945, 367-369.

el aflojamiento de la vigilancia es el inicio de la herejía, la apostasía y la decadencia"⁴⁰.

Todo debe funcionar católicamente y hay una propuesta católica para cada situación, desafío y disputa de ideas. Por lo tanto el teólogo es quien da la postura católica verdadera frente a la política, la economía, el sindicalismo, etc.

c) *La cultura católica como única relación admisible en la relación Iglesia y mundo*

Hubo un momento histórico privilegiado en que una sociedad recibió el reinado social de Cristo de una manera tan peculiar que quedará para siempre como el modelo a recuperar: la cristiandad medieval, continuada luego por la cristiandad hispánica y su realización en América Latina. Iglesia, cultura y pueblo encontraron entonces la relación justa querida por Dios. Por lo tanto, sólo se puede aceptar un tipo de inculturación del Evangelio, la que se da por la instauración de una cultura católica. Esto es lo que sucedió, precisamente, en el caso de la Argentina. En los albores de la nacionalidad, nuestro país quedó marcado para siempre por Cristo y por el catolicismo. La Argentina es católica en su esencia, por lo que cualquier pensamiento auténticamente nacional debe ser católico. Todo alejamiento de la ortodoxia católica es un distanciamiento del ser argentino. Los teólogos, en este marco, tienen una misión importante que cumplir, a saber, alimentar, poner de manifiesto y, sobre todo, defender, la cultura católica argentina. Atentos a las desviaciones, a las nuevas ideas y a las corrientes intelectuales inficionadas por el mundo moderno, ateo y anticristiano, han de procurar la mejor formación intelectual y espiritual que los capacite para la misión:

"No somos antidemocráticos y, por el contrario, nos entusiasma la idea de una democracia verdadera; pero ésta exige, por lo menos, una comunidad virtuosa, un pueblo jerarquizado en el bien común. Y nos resistimos a admitir que haya personas razonables que crean seriamente en esa posibilidad siquiera inmediata para nosotros... Conscientes de la descomposición masónica y comunista que ya amenaza la

⁴⁰ Meinvielle, J., *Concepción católica de la política*, Theoria, Buenos Aires 1961.

existencia misma de la Patria, nosotros, católicos, nacionalistas y jerárquicos, emprendemos la lucha por Cristo y por la restauración de la Patria en Cristo"⁴¹.

Entre las mediaciones más importantes para conservar o reconquistar el ser nacional católico se encuentran: el poder del Estado, la formación y el cultivo de una elite espiritual (sacerdotes y laicos, especialmente militares e intelectuales). Como se ve, se trata de una forma de entender el pensamiento inculturado o en la perspectiva argentina, donde se relacionan de manera peculiar: teología, ascética, mística, política, combate, aristocracia de los virtuosos, defensa de lo popular, visceral antiliberalismo y anticomunismo, cultura e identidad nacional.

1.3.3.2. Teología de la "renovación"

Se trata de una figura clave en el proceso conciliar y postconciliar argentino. En ella se pueden inscribir, aunque con diferentes énfasis, a un grupo de obispos (en su momento se los llamó "Grupo Pilar"), un conjunto de profesores de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires, el colectivo de intelectuales y artistas que giraban en el entorno de la revista *Criterio*, en su nueva fase a cargo de Jorge Mejía, y un profuso conjunto de católicos involucrados en la renovación de las estructuras eclesiales, en la revalorización y redefinición de la identidad de los laicos en la Iglesia y en el mundo⁴². Si para algunos se trató de

⁴¹ Genta, J.B., "Nuestra definición", *Combate* 1 (1955) 1-2.

⁴² Un primer acercamiento a este colectivo en el ámbito del catolicismo argentino se puede ver en Di Stefano, R. - Zanatta, L., *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000, 477-512. Para una visión crítica cfr. Gera, L.-Rodríguez Melgarejo, G. "Apuntes para una interpretación de la iglesia argentina", *Vispera* 15 (1970) 59-88, esp. 62-63. Allí leemos: "Esta corriente es europeizante. En sus formulaciones extremas asume las posturas que en la iglesia contemporánea europea se califican como progresistas... Desde el punto de vista político económico se inclina por el desarrollismo de un modo preferente. Una separación entre la Iglesia y el estado, insistiendo en la autonomía de lo temporal... Centra su atención en la modernización de las estructuras pastorales e internas de la Iglesia... Esta corriente, al acentuar la distinción entre lo temporal y lo religioso, se torna casi exclusivamente religiosa dando lugar a movimientos espiritualistas de diverso tipo, sin compromiso temporal fuerte" (62).

una figura de pensamiento teológico inculturado que permanecería, para otros fue un momento en su itinerario hacia otras posiciones que analizaremos luego.

a) *La renovación de la Iglesia*

Estos grupos comienzan a realizar en nuestro país dos procesos decisivos. Por un lado, receptionan los movimientos renovadores del catolicismo europeo central de los '40 y '50 en el plano de la renovación bíblica, litúrgica, ecuménica, teológica y pastoral (nuevas experiencias evangelizadoras, estructuras de diálogo y pastoral de conjunto, planificación y recurso a las ciencias sociales). Por otro lado, reciben con conmoción y compromiso la convocatoria, preparación, celebración y aplicación del Concilio Vaticano II. A través de múltiples iniciativas intentarán poner al catolicismo argentino en "estado de concilio"⁴³. La renovación, reforma, aggiornamento de la Iglesia Católica y fidelidad al acontecimiento, al estilo y a las decisiones del Vaticano II son su ámbito vital.

b) *La inculturación en la modernidad*

La relación entre la Iglesia y el mundo se plantea básicamente desde la cuestión de la modernidad. La comunidad católica se encuentra desfasada, extrañada del mundo moderno que fue forjando muchas veces sin ella y hasta contra ella, la figura actual del mundo. El pensamiento, las instituciones y las mediaciones eclesiales, han de enfrentar el desafío de inculturarse en la modernidad desde los dos dinamismos claves del

⁴³ La revista *Criterio* será un ejemplo claro de estos dos procesos: ya en 1959 comienza a informar sobre el Concilio cfr. "El Concilio Ecuménico", *Criterio* 1337 (1959) 563-565 y comienza la traducción de los exponentes más avanzados del catolicismo renovador cfr. Möeller, C., "Inquietud moderna y esperanzas del Concilio Ecuménico", *Criterio* 1345-1346 (1959) 892. Por otra parte, obispos como Mons. Aguirre de San Isidro, realizan encuestas en sus diócesis; someten a debate propuestas para el Concilio, escriben documentos y pastorales para concientizar. Temas como el diaconado permanente, la pobreza en la Iglesia, la renovación en la liturgia y en los templos, las estructuras de diálogo, el trabajo en común con peritos en el campo teológico y de las ciencias sociales, serán presentados por este grupo en las sesiones del Concilio. La prensa rápidamente reflejó lo que consideraba una total novedad cfr. "Toma de posición de un grupo de obispos ante el Concilio Vaticano", *Primera Plana* 28 del 5 (1963) 29-30.

Vaticano II, la vuelta a las fuentes y la apertura al mundo presente. Por lo tanto, un pensamiento teológico inculturado en Argentina será aquel que reciba toda esta renovación y que asuma la lógica de la modernidad, discerniéndola desde el Evangelio. Recibir, aplicar en nuestro país, mantener una seria apertura a las líneas y vigencias culturales y teológicas de los países centrales.

c) *Autonomía, diálogo, pluralismo y excelencia*

Un pensamiento teológico inculturado así entendido seguirá una serie de criterios fundamentales. Ante todo, el respeto por la autonomía de las realidades creadas y por los métodos propios de las disciplinas que las estudian y las gestionan. Las ciencias, la política, el arte y la cultura deben ser asumidos por los católicos desde adentro de sus propias lógicas. La Iglesia no tiene propuestas católicas para ninguno de estos temas. Todos los cristianos están llamados a ser ámbitos vivientes de inculturación por su "doble pertenencia" a la comunidad eclesial y a una comunidad cultural:

"La existencia de una pluralidad de comunidades políticas interpela con fuerza a la conciencia cristiana, pues nos obliga a vivir como miembros leales de una ciudad terrena particular y al mismo tiempo como miembros leales de una Iglesia universal fundada en la fraternidad ¿quién ha hecho una teología satisfactoria de esta doble pertenencia?"⁴⁴.

Por la pertenencia a la comunidad eclesial, el cristiano está llamado a cultivar una espiritualidad seria, madura, adulta, arraigada en la oración, la liturgia y la formación permanente. Por su pertenencia a la comunidad cultural, ha de cultivar con excelencia y máxima seriedad su formación científica, artística, profesional o artesanal. Porque será desde esa "doble pertenencia" de donde la gracia de Dios hará surgir una síntesis con la fuerza de irradiar y anunciar el Evangelio por la atracción de la verdad, el bien y la belleza. El Evangelio y la vida de la comunidad cristiana son la luz, el foco de discernimiento y la levadura de este camino de inculturación. El riesgo, como se ve, es confundir los órdenes religiosos y los seculares, sea por el concordismo entre la fe y la ciencia, sea por inadecuadas relaciones entre la Iglesia y el Estado, el sacerdocio

⁴⁴ Braun, R., "Apuntes sobre evangelización y liberación", *Criterio* 1705-1706 (1974) 695-708, 695.

y la política, la fe y el compromiso temporal. El teólogo es un intelectual consciente del estatuto epistemológico de su ciencia y respetuoso de los límites de competencia con otras:

"Pero ¿quién no tiene hoy en la Iglesia idea formada acerca de las relaciones entre evangelización y liberación? ¿Y los que utilizan esta última categoría para bautizar a sus nuevas teologías no incursionan acaso en territorios ajenos a su competencia profesional? De mala gana, pues, me voy a tomar una libertad que muchos se toman hoy día: hablar y escribir de lo que no saben, o saben a medias... Una teoría científica que pretenda efectuar un diagnóstico de una realidad histórica es relativa... Canonizar un solo tipo de explicación es caer, a lo mejor sin saberlo, en una forma de positivismo ingenuo y acrítico. Las informaciones que la Iglesia recibe de las ciencias han de ser procesadas críticamente desde los propios métodos de cada una de las ciencias, consciente de que el conocimiento científico no es el único modo de conocimiento de la realidad..."⁴⁵.

El pluralismo y el diálogo serán, en esta línea, mediaciones decisivas en un pensamiento inculturado. La realidad no puede ser nunca puesta autoritariamente bajo un solo molde o modelo. Ni la comunidad política ni la eclesial pueden obligar a los católicos a una sola manera de vivir el Evangelio y su inserción en el mundo. No puede preceptuarse un modelo único de compromiso cristiano, ni en el plano político, ni teológico, ni científico, ni cultural. La defensa de una opinión pública en la Iglesia, del pluralismo en el compromiso temporal, de la democracia y las instituciones republicanas como baluartes de la libertad, son algunas de sus expresiones más importantes. Un documento y un texto frecuentemente citado lo muestran con claridad

"En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes. La Iglesia invita a todos los cristianos a la doble tarea de animar y renovar el mundo con el espíritu cristiano, a fin de perfeccionar las estructuras y acomodarlas mejor a las verdaderas necesidades

⁴⁵ *Ibidem*, 695. 698.

actuales. A los cristianos que a primera vista parecen oponerse partiendo de opciones diversas, pide la Iglesia un esfuerzo de recíproca comprensión benévola de las posiciones y de los motivos de los demás; un examen leal de su comportamiento y de su rectitud sugerirá a cada cual una actitud de caridad más profunda que, aun reconociendo las diferencias, les permitirá confiar en las posibilidades de convergencia y de unidad. Lo que une, en efecto, a los fieles es más fuerte que lo que los separa"⁴⁶.

¿Qué significa un pensamiento teológico inculturado desde la realidad argentina para esta figura? Una seria actitud de recepción y de diálogo pluralista, con lo mejor de la teología de cada momento. Una apertura constante a los debates y propuestas intelectuales, estéticas y éticas de los centros culturales más avanzados; lo que llevará al teólogo/a a un trabajo interdisciplinar respetuoso de las competencias y un esfuerzo de aplicación y adaptación a nuestras propias circunstancias culturales. Otra dimensión clave de un pensador cristiano con respecto a la cultura del país es el seguimiento de los acontecimientos argentinos, en orden a realizar un discernimiento y constituir una opinión pública, tanto en la cultura como en la Iglesia⁴⁷.

1.3.3.3. Teología de la revolución

La revista *Cristianismo y revolución* bajo la guía carismática de Juan García Elorrio, y los grupos de militantes cristianos que se congregaban en torno a ella, fue el foco de irradiación de una propuesta de teología de la revolución inculturada en Argentina⁴⁸. Además de la revista, contaba con un Centro de Estudios, primero llamado Teilhard de Chardin y luego Camilo Torres y con una serie de Comandos (Revolucionario Universitario, Camilo Torres y Comandos Populares de Liberación). Allí confluía un conjunto de sectores juveniles católicos críticos:

⁴⁶ Pablo VI, *Octogesima adveniens* n° 50.

⁴⁷ Uno de las formas más acabadas y constantes de este ejercicio es la tradición de editoriales de la revista *Criterio* desde la fase Mejía.

⁴⁸ Para una presentación de conjunto de la revista cfr. Lenci, L., "Católicos militantes en la hora de la acción. La revista *Cristianismo y revolución* (1966-1971)", *Todo es historia* 401 (2000) 62-69.

"Esta nueva revista se propone ser un medio de expresión y de contacto entre jóvenes cristianos que, insatisfechos con los ámbitos que la Iglesia como institución les brinda, inician una búsqueda de nuevas respuestas a viejos problemas. Lo singular es el modo en que plantean esos viejos problemas y las formas -y los contenidos- que van a adquirir las respuestas: en un trayecto que va desde la teología a la política y desde allí a la lucha armada"⁴⁹.

Los editoriales de García Elorrio, los colaboradores y temas elegidos, las voces que se acogían, buscaban reflexionar sobre la fecundación mutua entre el cristianismo y la revolución. Desde este núcleo se mirarán los acontecimientos eclesiales y se tomarán posturas con respecto a la Iglesia; desde allí se analizarán los hechos sociales, políticos y económicos; desde ese lugar se buscará un tipo de compromiso cristiano radical:

"La fuerza de los hechos que se producen diariamente en nuestra América Latina nos enfrenta decididamente con la hora de la definición. Una definición personal, nacional, y continental que nos urge asumir y practicar hasta las últimas consecuencias. Estamos siendo arrastrados por los acontecimientos de América Latina sin que, a partir de nuestra definición revolucionaria, podamos oponer al desafío de la violencia reaccionaria, una acción concreta, organizada, coordinada y coherente que exprese nuestra respuesta al desafío y el cumplimiento de nuestro deber de cristianos, que es el de ser revolucionarios y de nuestro deber de revolucionarios, que es el de hacer la Revolución..."⁵⁰.

La fuente de inspiración no había que ir a buscarla fuera de la Iglesia Católica. Camilo Torres, sacerdote y sociólogo colombiano, será visto como una inculturación viviente y muriente del cristianismo en la revolución y como una expresión revolucionaria del cristianismo. Su opción por la guerrilla hasta convertirse en comandante del Ejército de Liberación Nacional (Colombia) fue vista por él como consecuencia radical de su pensamiento teológico, su ministerio sacerdotal y su amor

⁴⁹ Ibidem 64.

⁵⁰ García Elorrio, J., "Definición, deber y desafío", *Cristianismo y revolución* 5 (1967) 1-2.

al prójimo⁵¹. Por eso, la revista lo mostraba como itinerario paradigmático para el cristiano argentino de entonces⁵². Una reflexión teológica sobre la situación no puede ya conducir a una inteligencia de la fe, sino a un compromiso con la revolución. Pensar teológicamente en una situación injusta es hacer realidad la teología con la vida. La revolución no es ya un objeto de discusión, pensamiento o crítica, sino de práctica. Las bases teológicas son: la ascética y la mística de dar la vida por el pueblo para que venga el hombre nuevo. Un modo de plantear el amor al prójimo. La aplicación de la teoría de la legitimidad de la insurrección revolucionaria en caso de "tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país" (*Populorum progressio* 31) y la validez moral de una violencia justa desde abajo contra la violencia injusta desde arriba.

Esta "figura" teológica implicaba un cuestionamiento, una toma de postura, con un radicalidad igualmente crítica para con la sociedad opresora como para con la mayor parte de la Iglesia Católica. Tal vez, la cristalización más explícita de esta opción se encuentre en el *Manifiesto de los Camilos*⁵³. La situación no admite dudas para un seguidor de Jesús:

"Cada día, con mayor urgencia, en nuestra Argentina, en nuestra América y en nuestro Tercer Mundo se nos plantea a los cristianos la exigencia de la acción: ha llegado la hora de la acción revolucionaria. No necesitamos justificar con citas bíblicas, ni con apelaciones evangélicas esta exigencia de participar con toda nuestra vida en la transformación del mundo de los explotados, de los hambrientos y despojados. No tenemos

⁵¹ Camilo Torres murió en un enfrentamiento con el ejército colombiano el 15 de febrero de 1966. El Ejército de Liberación Nacional publicó entonces un comunicado: "Camilo murió como un héroe, consciente de que los jefes deben dar el ejemplo. Nunca aceptó sacarle el cuerpo al peligro; conocía los riesgos de la guerra y los aceptó, convencido de que su eventual muerte sería una chispa, quizás la decisiva, del incendio que el pueblo colombiano comenzó a desatar con odio y decisión contra las fuerzas gubernamentales que sostienen un sistema de injusticia e ignominia".

⁵² Cfr. García Elorrio, J., "Bajo el signo de Camilo", *Cristianismo y revolución* 4 (1967) 2-3.

⁵³ "Manifiesto de los Camilos" (1/5/69), *Cristianismo y revolución* 15 (1969) 12-13.

que recurrir a frases de encíclicas o documentos de obispos para sostener e impulsar nuestro compromiso junto a todos los hombres que luchan por la liberación".

La legitimidad y la urgencia del compromiso cristiano no vienen más que de la misma realidad:

"Los cristianos debemos rechazar todo complejo de superioridad, de excepcionalidad, de inferioridad o de segregación en la tarea común de realizar, a través del hombre concreto, la nueva humanidad. Por otra parte, tampoco necesitamos estímulos jerárquicos, invocaciones celestiales o motivaciones específicas que nos lleven a ser solidarios con los que sufren el hambre y sed de justicia. Si el análisis de las condiciones económicas, sociales, políticas, culturales y morales en que sobreviven millones de hermanos; si la muerte permanente de otros hermanos -los más pequeños e indefensos- que ni siquiera llegan a nacer; si los datos de la violencia institucionalizada... Si ninguna de estas realidades nos compromete a la acción, a la lucha y a la vida revolucionaria, no habrá Papas, ni Evangelios, ni teologías ni profetas que puedan convertir nuestra conciencia y nuestro corazón".

Se trata, simplemente de un deber de amor concreto, eficaz y urgente, de un amor dispuesto a enfrentarse a la violencia de los opresores y de sus cómplices. Otra cuestión por lo tanto, es cómo vivirlo desde la realidad argentina:

"Si pensamos profundamente en la realidad argentina, si llegamos a sentir el fondo de la frustración que vivimos desde 1955, si nos hacemos carne en el sufrimiento permanente de los pobres, si recogemos el eco del odio creciente de los que solo han conocido y conocen la explotación, la injusticia y el odio de los ricos, si en fin, somos capaces de vivir nuestra patria en todas sus expectativas, en todos sus dramas, la definición revolucionaria de nuestra existencia se afirmará sobre piedra y no habrá dudas, ni angustias, ni sacrificios que puedan conmovir la decisión de morir por la Liberación de nuestro pueblo"⁵⁴.

⁵⁴ García Elorrio, J., "Definición, deber y desafío", *Cristianismo y revolución* 5 (1967) 1-2.

Para eso, los cristianos revolucionarios argentinos deberán tener una estrategia y una organización. El momento de la concientización debe dar paso a la conformación de una tendencia revolucionaria. Otras fuentes de reflexión teológica fueron las ideas de Richard Shaull⁵⁵, teólogo norteamericano de la Universidad de Princeton y uno de los representantes de la *teología de la revolución*, y las opciones teológicas y eclesiológicas de Mons. Ivan Illich⁵⁶.

1.3.3.4. La teología de la postcristiandad y la postmodernidad

Esta figura de pensamiento inculturado es una de las más elaboradas y vanguardistas de la época. Ha sido formulada por Enrique Dussel⁵⁷, precisamente en una de las conferencias de las Jornadas Académicas que ahora conmemoramos. Se trata de uno de los intelectuales argentinos más originales, prolíficos y conocidos en el mundo filosófico internacional, al tiempo que casi ignorado en nuestro medio. Recientemente, con ocasión de prologar la obra de un colega italiano, interpreta polémicamente las razones:

"Allí surgió nuestra amistad que se ha consolidado por la voluntad de Antonino de no dejar de dar importancia a la Filosofía de la Liberación, tanto como discurso latinoamericano alternativo, como por expresar la actualidad de una renovación

⁵⁵ Shaull, R., "Desafío revolucionario a la Iglesia y a la teología", *Cristianismo y revolución* 2-3 (1966) 34-38. Se trata de una conferencia dada por el autor en una reunión convocada por el Consejo Mundial de Iglesias (Ginebra).

⁵⁶ Illich, I., "Las sombras de la caridad", *Cristianismo y revolución* 5 (1967) 46-50; "El clero: una 'especie' que desaparece", *Cristianismo y revolución* 11 (1968) 17-23; "Un análisis nacional interpretado por la visión de Medellín", *Cristianismo y revolución* 14 (1969) 25-26.

⁵⁷ Enrique Dussel nació en Mendoza en 1934. Se doctoró en filosofía en la Universidad de Cuyo. En 1957 estudio en París, Madrid y Maguncia. Pasó dos años en Israel y regresó a la Argentina en 1967. En estos años fundó con un grupo de filósofos argentinos una corriente denominada *filosofía de la liberación*, de la cual es hoy uno de los principales representantes. Docente universitario comprometido políticamente, en 1973 sufrió un atentado contra su vida. Entonces se trasladó a México donde aun reside y enseña. Una presentación básica se puede ver en Infranca, A., *El otro Occidente. Siete ensayos sobre la realidad de la filosofía de la liberación*, Antídoto, Buenos Aires 2000.

con pretensión de extrema fidelidad y universalidad al pensamiento crítico de Karl Marx. Antonino ha descubierto integralmente el sentido del proyecto: crítica de la Modernidad (y en esto podría parecer posmoderno), pero simultáneamente, crítica del capitalismo central (y en esto descubre una tradición que resiste al post-marxismo en una línea de recreación de las grandes preguntas del Marx histórico, válido para el siglo XXI). En esto me siento profundamente comprendido, debo decirlo, mucho mejor que por muchos connacionales, que son eurocéntricos (parte de una elite filosófica extraña al pueblo latinoamericano y argentino en particular), o son críticos de toda posibilidad de una filosofía latinoamericana (por la misma razón), o no han comprendido la importancia de Marx para la crítica de doctrinas y políticas económicas que han empobrecido hasta el embrutecimiento al pueblo de los pobres en Argentina"⁵⁸.

El abordaje de nuestro tema lo hace a partir de la pregunta *¿Qué significa para un cristiano pensar hoy en la Argentina?*⁵⁹. Su respuesta será un análisis de cada uno de los componentes.

a) *Pensar:*

Pensar en nuestro país significa ante todo "pensar" sin más. Un pensar teológico inculturado no puede olvidar nunca que es un pensamiento, y que ha de ser fiel a la seriedad del pensar. La situación que Dussel percibe en la Argentina no lo hace optimista:

"El argentino, en general, no está arraigado en un pensar real, sino que tiende al estudio irreal, al abstracto, al alienante... se cuentan con los dedos los que piensan y sobran los dedos para los que estudian; la gran mayoría no hace ni eso"⁶⁰.

No se pueden confundir sin más el estudiar y el pensar. El uno se relaciona con el esfuerzo de enfrentarse con un libro, memorizarlo,

⁵⁸ Dussel, E., *Prólogo*, ibidem 7-9.

⁵⁹ Todos los textos que siguen los tomamos de Dussel, E., "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", *Stromata* (1970) 277-336.

⁶⁰ Ibidem, 311.

analizarlo, exponerlo. La tradición educativa argentina nos ha enseñado sobre todo esto y, lo que es más grave, a hacerlo con libros pensados desde otros horizontes culturales. El resultado es ser expertos en el Nilo e ignorantes de nuestros ríos más cercanos. El esfuerzo se limita a estudiar lo que otros pensaron. Pero tampoco se puede equiparar el pensar con la comprensión cotidiana y existencial de la realidad que tiene toda persona. Pensar es meditar, rumiar, volver sobre las cosas. La moda intelectual, el deseo de estar al tanto de lo último que se publicó son especialmente fuertes en nuestro medio: "Antes de haber terminado la cocción del plato, lo sacamos para poner uno nuevo" (Alfonso Reyes). Esto provoca la indigestión y el que nunca se pase desde la obra asimilada a la misma realidad. Para pensar, sostiene Dussel, es imprescindible pasar por la crisis y muchas veces permanecer en ella; entendida ésta como un alejamiento de la comprensión cotidiana, como una desinstalación y un desacomodamiento.

"El pensar es muerte a la cotidianeidad, y esa muerte nos debe tocar hasta las vísceras. Si no nos duele no hay pensar. Por eso es tan poco frecuente el pensar, porque lo que uno hace más bien es asegurarse a lo obvio. Mientras que uno no viva esto cabalmente el pensar será sofisticado, será irreal. El honesto hombre de la calle no piensa. El hombre honesto de la calle calcula, delibera, pero no piensa, porque nunca va a la raíz de las cosas..."⁶¹.

Se trata de una suerte de pensar desde afuera, como extranjeros, la realidad que suponemos conocida, obvia, heredada, para entrar así en la admiración. El pensamiento lleva al desierto y a la incomodidad. Pocos piensan, una elite que no se identifica con profesiones o formaciones, sino con radicalidades y opciones.

b) *Pensar desde la fe*

Si además de asumir el riesgo de pensar, se pretende hacerlo desde la fe, la desinstalación está lejos de hacerse menos radical:

"Por eso, la situación del cristiano, si se pretende ser pensador en la Argentina, es una situación incómoda. Primero porque es pensador; después porque es cristiano. Si crítico es en

⁶¹ Ibidem, 314.

sí mismo pensar, doblemente crítico es el pensar desde la fe cristiana. Porque en vez de asegurarnos, la fe nos deja más abismalmente a la intemperie. Al cristianismo no le podemos pedir seguridades, sino al contrario, un ámbito de comprensión absoluto que nos relanza siempre"⁶².

El cristianismo lleva al máximo el éxodo del pensar, ya que nos relanza siempre más allá, hacia un ámbito de comprensión absoluto. Si todo pensamiento es un referir las cosas a aquello en lo que están fundadas, superando el encubrimiento de lo obvio (el olvido del ser heideggeriano), el pensar desde la fe implica ser llevado más allá de todo velo y convertirse. El teólogo debe despojarse de todo hasta llegar a la absoluta pobreza del pensar. Sólo así podrá alcanzar lo más sustancial, el pasaje al fundamento. Por eso, será subversivo como los profetas, que ponen arriba lo que estaba abajo.

c) *Pensar desde Argentina y desde América Latina*

El teólogo que pretenda, además de pensar desde la fe, hacerlo desde nuestra situación continental y nacional sumará a las crisis ya analizadas otras nuevas. La primera de ellas es la invisibilidad, la inexistencia de América Latina y de Argentina. La primera sorpresa que se llevará es que en la historia de las culturas y de las cristiandades ellas no "existen"⁶³.

"Para encontrar nuestro lugar como cristianos en la Argentina, en América Latina, debemos previamente encontrar nuestro lugar como argentinos o latinoamericanos en la historia universal de la cultura... ¿Qué es ser argentino o latinoamericano? No lo sabemos; nadie nos lo ha enseñado. Esto que decimos de la historia de la cultura se puede formular igualmente de la historia de la Iglesia"⁶⁴.

⁶² *Ibidem*, 313.

⁶³ Para un análisis de la ubicación de la cristiandad americana en la historia de las cristiandades y de América Latina en la historia de la cultura, además de la primera parte de la conferencia citada, cfr. Dussel, E., "Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia", en Gera, L. (y otros), *Contexto de la Iglesia argentina. Informe sobre diversos aspectos de la situación argentina I*, Ediciones de la Facultad del Teología (UCA), Buenos Aires 1969, 33-154.

⁶⁴ Dussel, E., *ob.cit.*, 279-282.

La generación que se lance a pensar desde lo nuestro tendrá que descubrir, casi por primera vez, qué es Latinoamericana, que somos distintos a pesar de las expropiaciones, las imitaciones y las alienaciones.

La segunda crisis de la teología será afrontar la inédita situación de la cultura y de la fe. Dussel propone aquí su discernimiento más característico. Para él, estamos ante una situación epocal desconocida, en razón de que las figuras que durante siglos habían plasmado históricamente el Evangelio y la cultura están en un proceso terminal de disolución. La cristiandad occidental como figura del cristianismo y la modernidad como figura de la cultura ya no serán los horizontes del futuro. Un pensamiento teológico inculturado ha de asumir sin nostalgias esta situación radical de postcristiandad y de posmodernidad. La nueva figura del pensar teológico es una suerte de de-STRUCCIÓN. Por un lado, consistirá en volver al cristianismo "más allá" de la cristiandad, en reconectarse con la experiencia fáctica de la vida cristiana. Por otro lado, será volver a la experiencia de la vida "más allá" de la modernidad:

"La fe como comprensión profética tiene que abrirse a todos estos grandes acontecimientos y saberlos situar, comprender... La cristiandad, ese gran movimiento sociopolítico, religioso, cultural, está en vías de desaparición. Esta es la causa de todos los problemas y las crisis que se están viviendo en nuestros días, en 1970 en Argentina, en Brasil, en Europa; es justamente el hecho de que esa cristiandad desaparece. Hay algunos que la quieren neistener. Todo tiempo usado en la sustentación de la cristiandad es tiempo perdido para el cristianismo... Es necesario que dejemos que los muertos entierren a sus muertos... Nosotros, mientras tanto, tenemos otra tarea. Una tarea nueva... Aunque seamos pocos hay que comenzarla, pero no como defensa, sino como viviente expansión del pimpollo en primavera. La tesis es: la cristiandad está desapareciendo ¿cuál es la nueva actitud que habrá que asumir ante y más allá de su desintegración? (307-308).

El teólogo, en esta figura de pensamiento inculturado es un profeta, un aventurero que se lanza sin apoyos a una experiencia de creación, un adelantado que explora mundos inaccesibles aun para la mayoría.

La tercera crisis que tendrá que afrontar la inculturación teológica es la tradición escolasticista y repetitiva del pensamiento teológico argentino. Ante todo, porque la formación filosófica dada en ámbitos eclesiales ha disecado la escolástica como pensamiento original,

revolucionario, rupturista, y la ha transformado en un pensar miedoso, repetitivo, servil, cerrado a lo nuevo. Las provocaciones de la modernidad, de la hermenéutica, del pensamiento crítico, no han encontrado nada equivalente a la valentía de los grandes teólogos escolásticos. Además, nuestra tradición intelectual en general, no se ha animado a superar la impuesta "inexistencia latinoamericana", ni el complejo de inferioridad con respecto a los centros de pensamiento europeos. Hay que fundar un estilo de pensar, serio y nuestro. En América Latina, la teología está frente a una misión fundacional:

"Una reformulación conceptual del dogma aplicado a nuestra realidad existencial americana con un férreo y disciplinado método hermenéutico, es hoy muy difícil. Hablando con un teólogo en Buenos Aires, me decía que muchas veces se hacen formulaciones 'por olfato'; a ese olfato hay que hacerlo trascendental, que huelga metódicamente, no como 'me parece' sino epistémicamente. Es una cuestión de método. Hay que disciplinar el 'olfato metódico'. Porque de lo contrario nuestra teología va a los ponchazos. Así se cumplen nuestras interpretaciones teológicas latinoamericanas. Sin embargo, la reciente teología de la liberación abre nuevos caminos" (330).

De allí que Dussel delínea un conjunto de características del pensar inculturado en nuestra realidad. Ha de ser creativo, no imitativo. Histórico, de raigambre latinoamericana y argentina. No abstracto sino buscador de mediaciones entre los fundamentos últimos y las acciones históricas concretas. Abierto y sin intención de sistema. Se trata de un pensar desde la cercanía y la realidad al pueblo argentino concreto, de lo que se sigue que ha de reconocer la situación de opresión y comprometerse contra ella, pero de una manera que no traicione su misión de pensar. Será un pensar en y desde el subdesarrollo y la pobreza, desde la vida de la mayoría de los argentinos en su situación vital; próximo a la vida y a la miseria. Pero además deberá ser un pensamiento profético, que va corriendo delante de los acontecimientos, capaz de decir el sentido del presente y de detectar el advenimiento del "ser". Como nuestro pueblo, será un pensamiento angustiado, errante, con su destino encubierto y en lucha por su desvelamiento:

"El pueblo busca quien le diga sus proyectos, pero tiene sofistas, falsos profetas e ídolos; no sabe dónde está. Ante la mejor propaganda, o simplemente la primera, sigue esto o aquello; no tiene una conciencia formada, una conciencia culta...

Esa sería la función profética, función universalizante, desmitificadora, crítica liberadora, que nos toca jugar siempre. Es una posición incómoda... El profeta pertenece firmemente a la cultura que se gesta, hoy post-cristiana y post-moderna, y pertenece igualmente, como miembro, a la Iglesia. Debe pertenecer a dos mundos. Esta doble pertenencia le hace un 'hombre de frontera'" (235-236).

Luego de este recorrido, será más fácil percibir la originalidad de figura de pensamiento teológico inculturado, la *teología argentina del pueblo*. Estando dedicada esta jornada a la memoria de sus inicios, le dedicaremos un análisis más detallado.

2. Apenas ayer: la teología argentina del pueblo. Origen y perfil

Introducción: Poesía y anécdotas

Una mirada inicial, de un golpe, a la realidad que luego se llamaría "teología argentina del pueblo"⁶⁵ conviene sea hecha desde lo poético y lo anecdótico. Lucio Gera, meditando sobre las gotas de agua que se ponen en el vino para el ofertorio de la misa, retoma una tradición patristica que dice: "El agua es el pueblo"⁶⁶. El vino de Cristo y el agua del pueblo se encuentran en un maridaje de fiesta:

"El pueblo es como el agua. Su curso es como el de los ríos, los cuales, inevitablemente, peregrinan. A veces, como ríos de montaña que, impetuosos y turbulentos, caen verticalmente hasta el valle. Otras veces, como nuestros ríos pampeanos, mansos, pachorrientos y 'vuelteros', que, a través de rodeos juguetones, acaban de desembocar en el Océano. Otras veces, por fin, como nuestro Paraná, que bordea a San Nicolás, el cual, cuando está bajo es aparentemente manso, pero oculta en sí la fuerza de un torrente insospechable".

⁶⁵ Para primer ingreso de conjunto a la corriente cfr. Scannone, J.C., "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 121-147.

⁶⁶ Gera, L., "El pueblo es como el agua", en Castagna, O., "Homilias. Enseñanza del Obispo sobre el Acontecimiento Mariano", *Didascalía*, 8-9 (1990) 56.

No hay que confundirse. Manso no es igual a quieto y vueltero no es lo mismo que desviado. El pueblo no puede ser definitivamente interpretado. Mejor que decir que está aquí o allí, sería exclamar que anda, que acontece, que camina. Los que quieran aferrar y controlar su camino hablarán de un pueblo que ya no existe. La teología del pueblo es una inteligencia en y desde un pueblo peregrino.

"El pueblo es como el agua de los ríos que, peregrinos, siempre desembocan en el Océano. Porque peregrinos y no meramente 'errantes', tienen ellos su propio rumbo y meta. Viniendo desde la Montaña van hacia el Océano; viniendo de lo Alto, van hacia lo Infinito. Ser río, ser pueblo, consiste precisamente en la conciencia de tener un origen común y en la corazonada de darse un Destino común. Y esta convicción se afianza en los pueblos cuando, como gotas de agua, se mezclan, por la fe cristiana, con la sangre de Cristo. Porque también la sangre, es decir la vida, la de Cristo y, en Cristo, la nuestra, viene desde un Origen y, peregrinando a través de la muerte, desemboca en Resurrección. Esta es la fe de nuestro pueblo".

Las miradas rápidas ven olvido donde los pueblos perciben memorias hondas y un Alguien en el principio. Vistas cortas ven divague cuando el pueblo vislumbra rumbos con Alguien en el horizonte. La teología del pueblo es una manera de hacer memoria, captar presencias y compartir destinos.

Pero un pueblo, el pueblo creyente que peregrina en esta tierra, que es agua y sangre, siempre es torrente... El torrente es la fantasía del pueblo, que arrastra consigo todo lo que encuentra y lo que inventa, mezclado, indiscriminado... La fantasía del pueblo no es sólo la capacidad de inventar "cuentos", sino la de encontrar verdades. Verdades que están detrás de los cuentos, las anécdotas, las leyendas; núcleos sustanciales de verdad revestidos de adornos exuberantes por la misma tendencia juguetona de la fantasía... Por eso a él le es más fácil aceptar la palabra de verdad, que le revela Dios en Cristo. Y, a la vez, proseguirá rodeando a la verdad revelada con la exuberancia de su fantasía.

Los saberes precisos pueden ver cuentos donde hay verdades, ídolos donde hay símbolos. La teología del pueblo aspira a ser tanteo, creación y búsqueda desde la fantasía del pueblo de Dios lanzado a vivir.

La primera anécdota es de Carmelo Giaquinta:

"Che, ¿te parece que esa gente es supersticiosa? ¿Que

tiene poca fe?... Era una mañana en Tandil... Estábamos Lucio y yo en el famoso Via Crucis... No era mucha la gente que esa mañana estaba en el paseo... Alguna mamá que paseaba a su nene en el cochecito. Alguna pareja. No puedo olvidar a un adolescente que hacía el Via Crucis ¡Qué piadoso! Nada de eso era superstición. Era fe pura. A cultivar, sin duda. A madurar. Pero fe a flor de piel, que venía de muy adentro. Y allí comenzamos a desembuchar una serie de broncas que ambos teníamos de cómo algunos pastoralistas estaban maltratando al Pueblo de Dios realizando pésimamente la reforma conciliar. Sin idea de lo que era el *sensus fidelium*. Y sin idea, tampoco, de que el Concilio había centrado su eclesiología en la noción bíblica de Pueblo de Dios. Y, sobre todo, en su realidad histórica. No puedo demostrar lo que diré. En mi opinión, esa mañana en nuestro diálogo, afloró un intento consciente -¿el primero en América Latina?- de una teología sobre la religiosidad popular"⁶⁷.

El pueblo de Dios peregrino, buscador, creativo encarnado en el pueblo argentino caminante, buscando dignidad y futuro, queriendo encontrar liberación y organizándose. Esta podría ser una primera entrada en la intuición original de la teología argentina del pueblo.

La segunda anécdota la cuenta el mismo Lucio Gera. El había sido invitado para dar una conferencia en el Congreso Eucarístico previo a la reunión de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Antes de su exposición había hablado el teólogo canadiense Jean M. Tillard y se había presentado diciendo: "Yo vengo de la tradición tomista y dominicana" Cuando le toca a Lucio, comienza diciendo: "Yo vengo de América Latina, donde no tenemos ninguna tradición teológica". El auditorio estalló en un aplauso, no por la alegría de la carencia, sino por el sentirse interpretado en la necesidad de un comienzo⁶⁸. La teología del pueblo, por lo tanto, no nació como una escuela teológica, ni fue producto de una decisión consciente de fundación. Surgió como un cauce de reflexión, como el intento de acallar una ausencia, de desentrañar una identidad viviendo una experiencia de creación compartida.

⁶⁷ Giaquinta, C., "Rasgos para una semblanza teológica", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 60-67, 63.

⁶⁸ La anécdota fue narrada por Gera en Bender, J. - Azcuay, V. - González, M., *Entrevista con Lucio Gera, Cap. Fed., 12 de Marzo de 1999* (inédita).

Pueblo, cultura, religión del pueblo son los términos que suelen usarse para sintetizar sus resultados.

2.1. *El "ámbito" de convergencia: La COEPAL*⁶⁹

La teología argentina del pueblo nace de la matriz vital del *kairós* eclesial y nacional analizado en la primera parte. Pero el ámbito donde confluye este complejo de vida es la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) en sus diversas instancias.

2.1.1. *La COEPAL en su amplitud*

La reflexión teológica y pastoral que muchos cristianos y cristianas habían iniciado con ocasión del cruce de procesos y dinamis-mos antes enunciados, fue convergiendo en distintos ámbitos: grupos sacerdotales, grupos de profesores de los centros teológicos, acompañamiento de movimientos e instituciones, diálogo con el mundo político, ideológico, universitario, sindical, popular; comunidades religiosas, animación de nuevas experiencias pastorales, etc. Pero sería la convocatoria de la Conferencia Episcopal Argentina a la recepción y puesta en práctica del Concilio Vaticano II en el país, lo que provocaría la creación de una experiencia de reflexión teológico-pastoral original. La CEA había anunciado en el '65 y propuesto en el '66 la idea de un *Plan nacional de pastoral* y la creación de una Comisión Especial para elaborarlo⁷⁰. Comienzan así los trabajos la COEPAL.

⁶⁹ Para el surgimiento y desarrollo de la COEPAL cfr. Politi, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992, esp. 185-209; Farrell, G., *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Patria Grande Buenos Aires 1992⁴, 222-230.

⁷⁰ "También queremos adelantarles que el quehacer pastoral se plasmará en un plan de pastoral de proyección nacional que preparará una comisión episcopal", CEA, "Carta del Episcopado Argentino a sus sacerdotes con ocasión de la asamblea plenaria extraordinaria sobre la labor posconciliar (13/5/65)", en *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Buenos Aires 1982, 11-15, p. 14. "Queremos disponer el estudio de la realidad argentina, orientada hacia la planificación de una pastoral de conjunto y prepararnos así para la próxima asamblea plenaria, a realizarse antes de fin de año, con la intención de que ella constituya una segunda y más definida etapa en la puesta en marcha del Concilio. Para esto el Episcopado establece una Comisión de Pastoral, que integran obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, cuyo cometido será orientar

Se trata de una realidad con varias instancias. Ante todo, la Comisión Episcopal como tal, integrada por los obispos delegados (Manuel Marengo, Vicente Zaspé y Enrique Angelelli), religiosos, religiosas y laicos. Su originalidad consistía en que todos sus miembros tenían voz y voto. Se intentaba que la renovación conciliar acerca del pueblo de Dios, la corresponsabilidad y participación de todos sus miembros, estuviera reflejada en la estructura misma y el dinamismo de la comisión. Además, constaba de una Secretaría de Coordinación a cargo de Gerardo Farrell y de un Equipo de Peritos. Luego aparecerían las reuniones por regiones del país y, por fin, la creación de un Consejo Nacional de Pastoral. La reflexión fundadora de la teología argentina del pueblo surgirá, precisamente, del Equipo de Peritos, inserto en esta realidad compleja que conjugaba tareas reflexivas, creativas, decisorias, organizativas, pedagógicas y pastorales. Las actividades de la COEPAL se reflejan en los boletines informativos, en los documentos y reflexiones, en el boletín de las encuestas relámpago⁷¹.

2.1.2. *El Equipo de Peritos*

El equipo de peritos de la COEPAL comienza su formación en 1966 y se consolida durante 1967; de una u otra manera mantiene una

este trabajo y estudiar la posible creación de un Instituto de Pastoral", CEA, "La Iglesia en el período postconciliar (13/5/66)", en *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Buenos Aires 1982, 18-30, III, 3, e).

⁷¹ Por un lado estaba el *Boletín informativo de la COEPAL*, en el que se seguían las actividades, se publicaban los avances de las varias instancias de la comisión, las charlas formativas, las decisiones y los trabajos del Consejo Nacional de Pastoral, etc. Se trata de una cantera viva de memoria pastoral y de reflexión teológica al vivo. Por otro lado, se publicaban los informes relacionados con el *Plan nacional de pastoral* (prioridades para la pastoral de conjunto, reflexiones sobre pastoral popular, evaluaciones de la marcha del Plan, etc.) Además, tenemos los *Materiales de trabajo*. Se tomaba un tema pastoral central y se reunían experiencias, reflexiones teológico-pastorales y líneas para la reflexión de los ámbitos (comunidades eclesiales de base, nuevos ministerios, santuarios, juventud, etc.). Finalmente, se daban a conocer los *Informes evaluación* de las consultas relámpago; una original iniciativa que buscaba detectar a través de una red de informantes la opinión del pueblo de Dios sobre los diversos temas que se iban tratando (¿Qué es el pueblo? ¿Qué le sugiere la expresión *pueblo de Dios*? ¿Percibe en su vida cotidiana que usted es miembro del pueblo de Dios?, etc.).

reflexión conjunta hasta 1974⁷². Los participantes se van insertando progresivamente y en algunos hay grandes oscilaciones en la presencia. El elenco fundamental es el siguiente: Lucio Gera (Facultad de Teología UCA), Rafael Tello (Facultad de Teología UCA), Justino O'Farrell (sociólogo), Gerardo Farrell, Juan Bautista Cappellaro (Movimientos para un Mundo Mejor), Hugo Sirotti, Alberto Sily SJ (Director del CIAS), Fernando Boasso SJ, Guillermo Sáenz SJ (Asesor del Movimiento rural de Acción Católica), Manuel Virasoro, Mateo Perdía (Provincial de los Padres Pasionistas), Laura Renard (General de las Auxiliares Parroquiales), Aída López (General de la Compañía del Divino Maestro), Esther Sastre (Provincial de las Hermanas del Sagrado Corazón), Carmelo Giaquinta, Domingo Castagna, Florencia de la Serna. Colaboraban de diversos modos, Celia Bassa (secretaria), Hna. Rosa Tancredi, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Celia Llorens.

Sus reuniones eran mensuales y de una jornada completa; con el paso del tiempo se fueron clarificando los modos de trabajo y funcionamiento. Las reuniones eran grabadas y luego transcritas por Celia Bassa, generando una amplia masa de reflexiones vivas⁷³. Algunos temas le eran pedidos: *Plan nacional de pastoral* (1967-1973), análisis de los documentos preparatorios de la Conferencia del CELAM de Medellín (1968), colaboración en la preparación del Documento de San Miguel de la CEA (1969) y del aporte argentino al Sínodo de Obispos sobre *Sacerdocio y Justicia* (1974). Otros se relacionaban con análisis de coyuntura. Pero, a lo largo de unos y otros se fue perfilando el cauce reflexivo característico que analizaremos.

2.1.3. El Plan nacional de pastoral

La tarea inicial del Equipo de Peritos fue la elaboración del plan de pastoral. Allí van a aparecer una serie de temáticas y decisiones que anuncian desarrollos posteriores. En primer lugar, la decisión de no hacer un plan propiamente dicho, sino de crear una corriente de diálogo, una recepción de opiniones, y una consolidación de los sujetos colectivos que luego lo diseñarían y aplicarían. Una segunda insistencia se relaciona con el intento de conjugar, en el respeto de la unidad/diversidad, la reflexión acerca de la Iglesia como misterio y como realidad empírico-sociológica:

⁷² Una breve presentación se puede ver en: *Boletín informativo de la COEPAL* 10 (1969) 46.

⁷³ Se está en la tarea de su recuperación y elenco.

"Nuestra Iglesia concreta es más compleja de lo que su apariencia manifiesta. Su realidad teológica es un misterio tan denso como la Encarnación y su realidad sociológica tiene todas las profundidades y oscuridades del ser humano... *Este es el pueblo concreto el que debe renovarse, moverse y avanzar; no la Iglesia triunfante ni la del purgatorio*"⁷⁴.

Esto nos lleva a la tercera acentuación, la consideración del pueblo de Dios, de todos y de cada uno de sus miembros como sujeto de la vida de la Iglesia y, con más razón, del *Plan de pastoral*.

Una última consideración notable desde el punto de vista teológico-pastoral se relaciona con tres grupos temáticos que el *Plan* llama a profundizar apoyado en organismos especiales. La primera propuesta es la creación de un Centro de Investigación y Estudio al que se encargarían investigaciones tales como: la naturaleza teológica y jurídica de los Consejos Presbiteral, Pastoral y de Ayuda a la Labor Apostólica de la Iglesia; la investigación de la religiosidad popular; la preparación de un informe descriptivo en lo económico, social, cultural y religioso (a nivel de las regiones, del país y los sectores), la organización y relevamiento de los recursos humanos y organizativos de que dispone la Iglesia en Argentina⁷⁵. La segunda propuesta se vincula con la presencia de la Iglesia en el proceso de desarrollo e integración:

"Para que exista una auténtica presencia de la Iglesia en el mundo y en su actual proceso, se ha de suscitar un profundo interés por conocer y vivir las circunstancias locales y temporales que vive la humanidad, en vista a una realización de la vocación cristiana en las actuales coyunturas. La vida del cristiano se presenta de esta forma, como una vida escatológica inmersa en lo real, es decir, como una vida que vive escatológicamente la concreta historia terrestre del pueblo con sus propias alternativas y riesgos"⁷⁶.

Para ello, la línea vista es una reflexión inculturada de la doctrina social de la Iglesia en clave interdisciplinar. La elaboración de una teología de lo temporal y de una ética del desarrollo. La creación de

⁷⁴ Conferencia Episcopal Argentina, *Plan nacional de pastoral*, Buenos Aires 1967, p. 11.

⁷⁵ Cfr. *ibídem* cap. IV, p. 34.

⁷⁶ *Ibídem*, Cap. V., p. 38.

redes de comunicación de la Iglesia con los medios intelectuales y artísticos. Además sugieren orientar la vida de grupos cristianos para que hagan presente a la Iglesia en el proceso histórico del país: promoviendo el estudio de una pastoral adaptada a los "mundos" obrero, rural, universitario, profesional y empresario; y revisando cómo se está llevando a cabo la obra asistencial y promocional de la Iglesia.

2.2. Los muchos "mundos" de arraigo

La reflexión teológica del Equipo de Peritos era fruto de un intercambio constante, por momentos febril, con muy diversas instancias de la vida eclesial y nacional. Por esa razón, sus núcleos teológicos y sus perspectivas para el abordaje de la realidad iban tomando diversos matices según se diera la interacción. Entre las instancias se destacan los cursos y trabajos en distintas regiones del país, la interacción con el Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo y los distintos campos de la pastoral. El sujeto de la reflexión se ampliaba, los temas y las perspectivas se dilataban. Esto era así, especialmente, cuando los teólogos de la COEPAL interactuaban con instancias regionales. Esto provocaba nuevos desarrollos y acentos que realimentaban la reflexión. Veamos algunos ejemplos:

En La Rioja, en torno a Mons. Enrique Angelleli, se fueron desarrollando aspectos de la religiosidad criolla, de la recepción del Concilio, del diálogo con las formas simbólicas y poéticas locales; pero sobre todo la cuestión de la injusticia y las opciones pastorales de fondo ante las estructuras de pecado.

En el caso del Noreste, el Equipo entró en contacto y ayudó a consolidar una de las experiencias regionales más importantes de la historia pastoral del país. Con el impulso de figuras decisivas como Juan José Iriarte (obispos de Reconquista), Vicente Zaspé (obispo de Rafaela), Alberto Devoto (obispo de Goya) y el canónigo Boulard (perito conciliar de vasta actuación en la zona), se fue constituyendo en un bastión de la pastoral de conjunto regional y en el surgimiento de organizaciones laicales de notable autonomía; uno de cuyos íconos sería el Instituto de Cultura Popular (INCUPO) en Reconquista⁷⁷.

⁷⁷ Lo llamamos ícono porque en su fundación se refleja bien la peculiar experiencia del Noreste en la pastoral de conjunto. Los obispos de la región acordaron un estudio sobre las condiciones de vida de la población de sus diócesis. Para ello, contrataron un equipo técnico, el DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social en América Latina). A partir de su diagnóstico

En contacto con los santuarios, las peregrinaciones, las fiestas y otras manifestaciones del catolicismo del pueblo, se fue desarrollando la temática de la espiritualidad, la mística, la contemplación popular. Una penetración de las mediaciones rituales y simbólicas llevó a descubrir una experiencia popular de la comunión de los santos y de perspectivas originales sobre algunos aspectos de la escatología.

En contacto con el debate latinoamericano en torno a la dependencia, la revolución y el socialismo, se acentuó el potencial liberador del Evangelio encarnado en los pueblos pobres y en los pobres de los pueblos; con la insistencia en no separar la misión de anuncio de la fe y el compromiso por la promoción humana.

En contacto con el MSTM, la reflexión coepaliana fue acentuando los aspectos proféticos de pueblo de Dios, las dimensiones políticas de la fe popular y su capacidad de resistencia a la dominación; así como una lectura del peronismo como heredero de la larga marcha histórica de los pueblos hacia la dignidad y la justicia. En contacto con militantes de la Juventud Peronista y con cristianos de izquierda aparecía la necesidad de arraigar el compromiso en las tradiciones de lucha y de fe del pueblo argentino y de evitar los vanguardismos.

Se trata, por lo tanto de una reflexión teológica que pretende arraigarse y crearse en contacto directo con una serie de "mundos", en un intento de encuentro, mestizaje y mediación entre ellos:

a) El mundo de la vida cotidiana del pueblo y del catolicismo popular con sus problemáticas existenciales, vinculares y religiosas. Se trataba de desentrañar el valor teológico de estas realidades socio-históricas.

b) El mundo del tejido pastoral de la Iglesia en la Argentina. La teología está en contacto directo, acompaña y reflexiona las experiencias

se opta por un conjunto de líneas de acción. Para concretar una de ellas, un grupo de católicos crean en 1965 el CEPRHU (Centro de Promoción Humana), en orden a actuar en el campo del desarrollo económico y social y la promoción popular bajo la inspiración de la Doctrina social de la Iglesia Católica. De los proyectos que llevó a cabo este organismo, nacieron varias Instituciones, una de las cuales fue INCUPO. Nace en 1968 como asociación civil sin fines de lucro con los siguientes objetivos: educación integral del adulto, creación de estructuras comunitarias por medio de comunicación de masas. Se proponía la educación y la organización de estructura de base como forma de superar las situaciones de marginalidad y tender a una mayor participación. Su continuidad hasta hoy y sus transformaciones lo convierten en un ámbito clave para comprender un estilo de presencia eclesial en la Argentina.

pastorales suscitadas por Dios, especialmente en el mundo popular. Ellas son vistas como nuevas maneras de hacer presente el Evangelio en el mundo argentino. Lo mismo vale para las experiencias misioneras y de promoción humana. Los movimientos pastorales son considerados como *textos*, donde leer un aspecto del intercambio entre el pueblo de Dios y el pueblo argentino. Lo pastoral es pues constitutivo de la reflexión teológica. Y lo es, además, por otro motivo: la teología tiene destino pastoral; ella es un componente de la acción comunicativa del Evangelio. Esto la lleva a conservar, a su modo, las características de la Buena Noticia, tales como la narratividad, la atención al destinatario, el lenguaje simbólico, etc.

c) El mundo de los acontecimientos, movimientos, organizaciones, militancias, y luchas que fueran brotando de la vida del pueblo argentino. La relación directa de los teólogos con muchos de ellos, su consideración como lugares de condensación de los signos de los tiempos, hacen de la teología argentina una suerte de teología política inculturada, atenta a los movimientos en la *polis* popular, como expresión de la conciencia que un pueblo tiene de su proyecto de convivencia y organización. De ahí la presencia constante de los temas de la institucionalidad, visibilidad, dimensión política de la fe y de la Iglesia, etc.

d) El mundo académico y el pensamiento científico. La teología argentina se desarrollará en contacto estrecho con la universidad. Sea porque muchos de los miembros eran docentes en distintas facultades, sea por el uso de las contribuciones de ciencias específicas en su acercamiento a la realidad. Destacan la historia, la sociología, la filosofía y la antropología cultural. Sin embargo, sus aportes son incorporados con cautelas epistemológicas. Una cosa era cuestionar la pretensión de exclusividad y exhaustividad en el conocimiento del pueblo y de la historia, lo que llevaría a negar auténtica racionalidad o plausibilidad a otras instancias, especialmente al acceso simbólico, estético y ético de los simples. Otra era la preferencia de usar un instrumental científico que favoreciera miradas que dieran cuenta de la riqueza de lo concreto y que se abriera a visiones de conjunto. De ahí la preferencia por la historia y por la antropología cultural y, al mismo tiempo, el riesgo de no tomar suficientemente en consideración aportes de otras líneas de esas mismas ciencias y de otras como la economía y la politología.

e) El mundo latinoamericano: es una reflexión que opta por ver la Argentina -eclesial y culturalmente- como plenamente latinoamericana (aunque peculiarmente). Ella debe mirar a las características eclesiales, culturales y eclesiales comunes con el Subcontinente, y no solo a las habitualmente resaltadas diferencias (europeización, inmigración masiva).

Esto implicaba un corrimiento en los focos de atención. Regiones como el Noroeste, el Noreste, los grandes cordones marginales de las ciudades, se vieron como ámbitos de una peculiar latinoamericanidad viviente. Existían dos canales habituales de intercambio a nivel teológico con otras propuestas latinoamericanas. Uno era la vida religiosa que, a través de Mateo Perdiá (CAR y CLAR), llegaba al equipo. El otro era el CELAM, sus pedidos de colaboración, la preparación a *Medellín* y la participación de algunos en el Equipo de Reflexión Teológica, así como los vínculos con Mons. Pironio mientras fue su secretario.

2.3. Una reflexión teológica de un sujeto comunitario, o unidad plural

El Equipo de Peritos, en íntima relación con las demás instancias de la COEPAL, se configuró como un sujeto comunitario de reflexión. Por cierto, no se trató de una experiencia rápida y sencilla. En algún lado, Lucio Gera la presenta como un ahondar lazos de amistad pasando por la "lucha". Además de la pericia en el campo de competencia de cada uno, había que adquirir una capacidad reflexiva comunitaria. El desafío no era solo relacionarse con temas y problemáticas, sino al mismo tiempo constituirse como equipo y crear vínculos. Se trataba menos de un ejercicio intelectual que de una práctica de fraternidad. A la diversidad de personalidades y estilos reflexivos, se sumaban las distintas inserciones (parroquiales, sectoriales, académicas, barriales, comunidades religiosas, estructuras de servicio) y especialidades (sociología, historia, teología, filosofía, conducción y planificación pastoral). Esto permite explicar algunas características de la teología argentina del pueblo en su generación fundadora:

a) Es una reflexión bajo la "presión" de requerimientos diversos. La apertura de temas y la originalidad de los cauces priman sobre las propuestas sintéticas y la producción de artículos científicos, libros o manuales. Es una reflexión largamente meditada, con una gran cantidad de trabajo escrito, pero con una notable reticencia a la publicación. La corrección continua, la percepción de fragmentariedad y la exigencia de panoramas completos y fundamentados que tenían los autores, influyeron en este sentido.

b) Los frutos de esta corriente teológica son difíciles de abarcar. A las producciones de cada uno, se suman los documentos y trabajos conjuntos en cuanto Equipo de la COEPAL, los resultados del ingente trabajo de cursos, charlas, animación de encuentros pastorales a lo largo del país y la contribución como personas o como Equipo en encuentros latinoamericanos e internacionales. El núcleo original de la teología argentina del pueblo se encuentra en todos los miembros de esta

comunidad reflexiva, pero en cada uno se despliega de un modo propio. Los temas centrales son tratados por todos, pero cada uno lo trata de una manera peculiar.

Si al objeto ha de adaptarse el método, nos parece que la presentación de la teología argentina del pueblo ha de hacerse de una manera "polar", estudiando cómo se realizan el núcleo y los temas básicos en tres integrantes, a los que consideramos más representativos: Justino O'Farrell, Rafael Tello y Lucio Gera. Esto no implica, por supuesto, que los demás integrantes no tuviesen vuelo propio y carismas característicos dentro del grupo.

2.3.1. *El polo Justino O'Farrell*⁷⁸

Justino fue el arraigador de la COEPAL en muchos debates centrales del campo intelectual del momento. Su actividad como fundador y animador de las Cátedras Nacionales de Sociología⁷⁹, su

⁷⁸ Justino O'Farrell nació en Buenos Aires en 1924 y realizó toda la primera parte de su itinerario pastoral y formativo como miembro de la Congregación de la Pequeña Obra de la Divina Providencia. Dejó luego la vida religiosa y se incardinó en la Arquidiócesis de Buenos Aires. Realizó su formación sociológica en USA. Fue profesor de la Facultad de Teología de la UCA. Murió en 1981.

⁷⁹ Para una mirada de las cátedras desde una de las protagonistas y con un análisis acerca de la vigencia de sus propuestas cfr. Argumedo, A., *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1993. La autora las presenta así: "Las ideas que aquí se desarrollan, tienen su origen en una tarea que hace más de veinte años iniciamos un grupo de jóvenes militantes y profesores universitarios, pretendiendo recuperar la potencialidad teórica de concepciones que habían impregnado la vida y la trayectoria de las clases populares latinoamericanas, pero cuya validez conceptual era negada en los claustros académicos. Esa peculiar experiencia realizada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires entre 1968 y 1974 -que los alumnos llamaron cátedras nacionales- se insertó en una etapa intensa del escenario internacional y de la vida política argentina... Estábamos inmersos en ese espíritu de época, que en la Argentina se ligaba con la resistencia peronista contra la proscripción. Conjugábamos nuestro trabajo en la Universidad con una militancia y un aprendizaje extrauniversitarios, a partir de fluidas relaciones con grupos populares y con muchos de los hombres y mujeres más nobles que integraron ese complejo y dramático movimiento de masas más tarde degrada-

creatividad intelectual, su red de contactos con el ámbito intelectual y de la militancia política, lo convirtieron en un "puente". A través de él, llegaban al Equipo de Peritos autores, polémicas, tradiciones teóricas y perspectivas metodológicas. Muchas veces en los debates, él aparece introduciendo los análisis de situación y promoviendo discusiones metodológicas⁸⁰. El primero de los aportes fue la reivindicación de una matriz autónoma (no autosuficiente) de pensamiento nacional y latinoamericano. Las formas de vida, la trayectoria de las clases populares latinoamericanas, su sentido común, sus expresiones políticas y sus luchas, no eran simples reacciones anecdóticas e inconexas. Justino, en el marco de los análisis de las Cátedras, impulsaba la tarea de explicitar el potencial teórico activo en este entramado vital.

"En América Latina, el punto de vista popular recupera los relatos de las alteridades excluidas por las corrientes eurocéntricas. Impone el reconocimiento del otro históricamente menospreciado, de los significados y tradiciones que alimentan la visión de los vencidos, la otra cara de la conquista. Considera que las concepciones de esos bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros contienen potenciales teóricos, emergentes de las experiencias vitales y de las expresiones culturales de un sujeto social heterogéneo, que encuentra sus puntos de unidad en una historia común de resistencias y desgarramientos,

do". (7-8). Entre los integrantes se encontraban: Gonzalo Cárdenas, Justino O'Farrell, Susana Chaca, Horacio González, Gunnar Olson, Amelia Podetti, Jorge Carpio, Pablo Franco, Norberto Wilner, Guillermo Gutiérrez. Muchas de sus propuestas se publicaron en la revista *Antropología Tercer Mundo*. Otra presentación en el marco de su análisis de lo popular se puede ver en Politi, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992, 73-96.

⁸⁰ Entre sus obras están: O'Farrell, J., "La acción pastoral de la Iglesia en Argentina. Su evolución", *Teología* 8 (1966) 115-143; Id., "La conducta organizada de la Iglesia", en Gera, L. (y otros), *La Iglesia y el país*, Búsqueda, Buenos Aires 1967, 78-101; Id., "Posibilidades de aplicar la capacidad creadora al plan de pastoral", *Teología* 13 (1968) 209-222; Id., "La cultura popular latinoamericana", *Antropología Tercer Mundo* 2 (1969) 19-25; Id., "Pensamiento teórico y político", *Antropología Tercer Mundo* 5 (1971) 1-18; Id., *América Latina ¿Cuáles son tus problemas?*, Patria Grande, Buenos Aires 1976.

de sueños de dignidad y de sueños de autonomía"⁸¹.

En otras palabras el mundo de la vida argentino y latinoamericano era el ámbito vital de un pensamiento teórico, con todas sus exigencias: nueva lectura de la historia de los pueblos de Latinoamérica, la gestación de nuevas categorías de pensamiento y de enfoques teóricos adecuados a su originalidad.

"Historia integrada por innumerables identidades y saberes, que ha ido generando lineamientos compartidos; una matriz de pensamiento cuyos rasgos esenciales asumen lo que Arturo Jauretche llamara una posición nacional... Este mirar desde el espacio social e histórico de las masas populares latinoamericanas, fundamenta una filosofía y un conocimiento... Un lugar epistemológico que lleva a evaluar críticamente las corrientes ideológicas del Norte... El pensar desde América Latina requiere un instrumental teórico-conceptual que recupere las resistencias culturales, las manifestaciones políticas de las masas, las gestas, la literatura, el ensayo, las formas de conocimiento, las mentalidades populares; los testimonios, las microhistorias, las fiestas, los pequeños o grandes episodios de dignidad; los saberes que están en las orillas de las ciencias. Un pensamiento crítico, dirigido a cuestionar los límites y las falencias del proyecto de la modernidad..."⁸².

Las consecuencias eran obvias: posicionamiento crítico con respecto a las teorías forjadas en otros ámbitos culturales (especialmente con respecto al marxismo), una nueva consideración del movimiento peronista como expresión de esta originalidad, etc.

Un segundo aporte tiene que ver con la cuestión del pueblo y de los pueblos como *sujetos* de historia, inteligencia y proyecto político; como lugar hermenéutico y matriz de pensamiento. Nota que se convertirá en uno de los distintivos de la reflexión coepaliana.

"Esto permite dilucidar el concepto de 'Pueblos' -y por extensión el concepto de 'Pueblo'- en cuanto éstos representan

⁸¹ Argumedo, A., *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires 1993, 135-136.

⁸² *Ibidem* 137-138.

una entidad concreta o, más bien, *un* sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero. Hay que observar, sin embargo, que en todas las instancias decisivas, los oprimidos, los humildes y marginados de la historia, son los que más cabal y ampliamente asumen la resolución política que en última instancia apunta a la eliminación de los esclavos y de los 'señores'. Al concepto de 'Pueblos' le es inherente la acentuación de una condición concreta. Son 'Pueblos' con una historia, que se encuentran al borde del fracaso y de la muerte, lo cual determina su clara tendencia a superar su condición de 'esclavos'. Ello garantiza, por otra parte, el tránsito a la liberación como forma de justicia y condición de paz, es decir, como paso a una relación válida, duradera y profunda"⁸³.

Los pueblos, a través de caminos no siempre fáciles de advertir y valorar, optan, se comprometen, mantienen una lógica de identidad, opciones y lucha:

"Prácticamente desde sus orígenes, los Pueblos Latinoamericanos están empeñados en un proceso de transformación. Especialmente de 'autotransformación'. No resulta tarea sencilla captar las manifestaciones de un proceso que se funda en la voluntad de los Pueblos en afirmarse como 'sujetos' plenos y libres. A través del mismo, procuran transformarse en árbitros de su propio destino y de su cultura, sacudiéndose la tutela de aquellos países que en forma permanente los han utilizado como servidores incondicionales, intentando despojarlos al mismo tiempo de toda identidad propia... La pasada experiencia y su expectativa de futuro constituyen fuerzas que instan a los Pueblos a plantearse su razón de ser, el porqué de su presencia en el mundo, las posibilidades de hacer valer su inmenso aporte, los alcances de su vocación liberadora y el presagio mismo de lo que esperan"⁸⁴.

La posición del intelectual debería ser coherente con este planteo de base. De aquí la importancia de este planteo para la manera de

⁸³ O'Farrell, J., *América Latina ¿Cuáles son tus problemas?*, Patria Grande, Buenos Aires 1976, 17.

⁸⁴ *Ibidem*, 17.20.

entender el pensamiento teológico argentino y latinoamericano. Pensar la fe desde esta matriz lleva a una reubicación cultural, existencial, creyente, intelectual de los teólogos. Es el pueblo vivo de Dios, tal como vive en Argentina, el sujeto de la Iglesia.

El tercer aporte de Justino fue en el ámbito teológico-pastoral, sea por medio de sus análisis de la realidad pastoral de la Iglesia Católica en Argentina, sus reflexiones en torno a la inserción de los diversos grupos eclesiales en el proceso histórico nacional, como por sus estudios en torno al *Plan nacional de pastoral*.

a) ¿Qué es la pastoral?

O'Farrell ofrece una comprensión de la pastoral en varios niveles. Ante todo, la ve como un *quehacer*; como la acción de la Iglesia en una sociedad; como su esfuerzo doctrinal y apostólico en un lugar y en un tiempo determinados. Pero es, además, un *modo*; la manera como la Iglesia se adapta a sí misma para comunicar el Evangelio. Jesucristo le ha indicado el camino a seguir: encarnándose e insertándose en su pueblo y en su tiempo:

"Es el modo como el Espíritu inspira a su Iglesia a ajustar su política religiosa, sus rasgos permanentes, su manera de presentación, su tono, sus recursos, su forma de potenciarse, su capacidad de entender al hombre y al mundo de una época, para responder a las expectativas cambiantes de los hombres y de la sociedad, para comprender mejor y hacer uso más adecuado de la respuesta que el hombre y sus obras le brindan"⁸⁵.

Pero pastoral tiene, también, un significado amplio. Es la articulación de la gran política religiosa de la Iglesia, ahora marcada por la *Gaudium et spes*. Por otro lado, significa la acción del Pueblo de Dios en la historia en cuanto que *crea historia*. Los cristianos y sus comunidades producen nueva materia histórica, nuevos pasos, nuevos impulsos; asumen opciones desde el horizonte final de la historia que les otorga la fe.

b) Las agrupaciones de los miembros de la Iglesia en Argentina

Una de las propuestas analíticas de O'Farrell consistió en la

⁸⁵ O'Farrell, J., "La acción pastoral de la Iglesia en Argentina. Su evolución". *Teología* 8 (1966) 115-143, 115.

identificación de categorías entre los miembros de la Iglesia Católica Argentina. Por un lado, habla de un catolicismo *Folk*. Se trata de aquellos que viven una religión arraigada en tradiciones profundas y animada por fuertes vivencias populares. Ligada a los grupos primarios, moviliza la solidaridad, la fraternidad y la sinceridad. Da un esquema de creencias y una dignidad básica a la existencia. Una red de parroquias y organizaciones eclesiales intentan acompañarlos e integrarlos. Además, delinea un *catolicismo popular*; más elaborado que el anterior y ligado a los descendientes de los inmigrantes europeos aculturados en el país. Se ligan a la Iglesia por medio de sus devociones, imágenes y prácticas. Cultivan valores de ayuda mutua, servicio, dignidad personal, honor y libertad de juicio. Su vínculo con las instancias más institucionales de la Iglesia se da en los grandes santuarios y en los eventos decisivos de la vida (bautismo, casamiento, muerte). Entre estas dos categorías está la mitad de la población argentina. De allí que Justino proponga:

"La rápida latinoamericanización de sus miembros pronto cambiará el modo europeo actual del ser argentino. No será posible postergar por más tiempo la elaboración de una pastoral de masas y para el mundo obrero y rural, destinada a promover la identificación y participación de un vasto sector que... comienza a interpelar a la Iglesia como una de los estamentos del poder, divorciada de su vocación de servicio"⁸⁶.

En tercer lugar señala la existencia de un *catolicismo modal*; integrado por entre el 10 y 20% de los católicos que asiste a la misa dominical, mayoritariamente de clase media, media alta de nuevos ricos y viejo tronco tradicional. Son los mejor atendidos religiosa y educacionalmente por la Iglesia. Cultivan una valiosa fidelidad, pero caen frecuentemente en un conformismo cansado y en un estilo religioso chato. La vida familiar-profesional no se conecta con el compromiso social y cultural por el desarrollo del país inspirado en el Evangelio. Se destaca, por otra parte, el grupo de los *superatólicos*. Son miembros de asociaciones que insisten en una religiosidad intransigente y poco dialogal. Se sienten dueños de la ortodoxia de la Iglesia, sin ver que instrumentan la doctrina para sus fines. Desconfían del Vaticano II y lo acusan de infidelidad a la tradición. Legitiman religiosamente su desajuste social. Finalmente, están los *militantes*; pequeños grupos de laicos preparados en el plano apostólico y doctrinal. Pertenecientes a

⁸⁶ *Ibidem*, 126.

asociaciones de apostolado organizado no siempre han podido combinar la identificación con la Iglesia y una creciente participación en ella; razón por la cual muchos se están retirando de las organizaciones, las cuales si resultan buenas para las necesidades juveniles, no lo son para un compromiso adulto. Esto da lugar a un número creciente de militantes no-alineados con la expectativa de una Iglesia que asuma los desafíos de la hora y se estructure sobre responsabilidades adultas.

c) El *Plan nacional de pastoral* como mediación de la capacidad creadora de los pueblos

Las primeras evaluaciones de la marcha del *Plan nacional de pastoral*, llevan a O'Farrell a una consideración acerca de la capacidad o tendencia creadora de los pueblos.

"La capacidad de creación nace de un pueblo y de un problema: personas y grupos arraigados en un pueblo y en sus problemas son los creadores... Una relación, que media entre el pueblo, que necesita creadores variados para encarar la multiplicidad de sus problemas, y los creadores, consiste en la vivencia intensa e incondicional del hecho humano allí planteado. En realidad, la tendencia creadora de un pueblo se integra con concreciones creadoras en la invención técnica, los descubrimientos científicos, la conducción política y la económica, la concepción de teorías políticas, económicas, sociales y culturales, nuevas formas de convivencia social y de liberación nacional, las realizaciones pastorales y litúrgicas, las elaboraciones teológicas, la reflexión filosófica y las diversas expresiones artísticas"⁸⁷.

Luego de analizar algunos representantes de esta corriente en la historia argentina (San Marín, José Hernández, etc.) la destaca con respecto a otras actitudes o ubicaciones ante las encrucijadas de los pueblos: la posición simplemente constructiva (que enfatiza solo la continuidad y la armonía) y la conformista (que insiste en la conformidad con el estado de situación). La tendencia creadora es fecunda porque es productora de originalidad, los grupos que la asumen tienden a superar, irrumpir, arriesgar, problematizar, explorar, dudar, experimentar,

⁸⁷ O'Farrell, J., "Posibilidades de aplicar la capacidad creadora al plan de pastoral", *Teología* 13 (1968) 209-222, 212.

etc. No se contenta con seguir los precedentes conocidos, se resiste a una simple extrapolación hacia el futuro de lo que se vino dando hasta el presente, ni se limita a una actualización. La tendencia creadora actualiza los desenvolvimientos y hace incidir al futuro sobre el presente.

La Iglesia argentina postconciliar, en razón de la peculiar encrucijada en que vive, necesita conectarse con sus tendencias creadoras y con la capacidad creativa del pueblo argentino. Es en este ámbito donde hay que ubicar la importancia del Plan de Pastoral:

"El Plan induce a detectar y comprender la tendencia creadora implícita en todas las expresiones de la vida social. Su presupuesto optimista dice que nuestra gente no está aletargada: que ella vive, espera, lucha, descubre, percibe problemas pequeños y descomunales, se asocia, reflexiona con un mínimo de información. El Plan en sí mismo es una obra creadora concebida en Argentina en ese seno de nuestra Iglesia. Lo es en su concepción y contenido, en los objetivos y fines que sugiere perseguir y en los recursos que aconseja aplicar para lograr la acción pastoral de conjunto... Disponemos de un instrumento que sugiere que la orientación más general radica en el esfuerzo fraterno y coordinado de la pastoral conjunta: a ello hay que llegar, a través de una superación de la pauta de los enclaustramientos y de la autodefensa ante las necesidades. Se nos ofrece un pie para modificar nuestra relación con la realidad y con la definición de nuestro país que al presente lo afecta como minimizante y falto de iniciativas. El proceso de evaluación advierte que la irresolución de los problemas internos a cualquier nivel de su gestión, local, regional, nacional o de sector, disminuirá la capacidad de tornarse a los problemas externos de país y de continente, religiosos y sociales, que le dieron origen. De allí la oportunidad de tomar a la amplia percepción de los problemas básicos de la Iglesia y la sociedad, la urgencia de experimentar soluciones conjuntas. El Plan de Pastoral... permitirá imaginar y lograr un clima de incentivos creadores que permitirán al pueblo ser más Pueblo de Dios y socialmente más 'pueblo'"⁸⁸.

⁸⁸ *Ibidem*, 222.

2.3.2. *El polo Rafael Tello*

La identificación del aporte de Rafael Tello a la teología argentina del pueblo y a la teología argentina sin más es una tarea tan fascinante como compleja para nuestra generación. El respeto profundo a sus opciones de silencio y ocultamiento se tensiona con la historia de los efectos de su persona, su pensamiento y su enseñanza. Muchas de las experiencias pastorales más dinámicas y originales del catolicismo argentino remiten a su inspiración: inserción de la vida religiosa en medios populares, peregrinación juvenil a Luján, retiros para vagabundos, galpones, vigiliadas de Pentecostés, cooperativas y organizaciones populares, grupos sacerdotales (Curas Villeros, Cofradía de la Virgen) son sólo algunos de los que pudimos detectar. Estamos ante uno de los pensadores más originales, creativos y fecundos que haya tenido nuestra tradición teológica.

Pero, al mismo tiempo, se trata de un pensador kenótico, una suerte de Juan el Bautista teológico, un precursor que se eclipsa; un pensador sancionado, incómodo⁸⁹. Por eso, su aporte solo es accesible a través de una difícil y siempre defectuosa reconstrucción a partir de entrevistas a quienes lo han conocido y han compartido los tiempos fundacionales, algunos escritos a los que se puede acceder y un trabajo reciente de Víctor Fernández, único en su tipo⁹⁰. Analizaremos dos cauces que consideramos fundamentales en el aporte de Tello a la teología argentina del pueblo: el paradigma popular y la teología de la historia.

⁸⁹ Sus escritos, en su gran mayoría, no están publicados. Se trata de desgrabaciones que circulan policopiadas pero de difícil acceso. Entre los publicados cfr. Tello, R., *Historia y liberación*, Curso organizado por el Centro de Estudios Justicia y Paz, Buenos Aires (s/f); Muchos testimonios coinciden en señalar como muy cercano a su pensamiento a: Equipo Argentino de Pastoral, "El pueblo de América Latina es una realidad cultural", en Ferré, M. (y otros), *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1973, 47-60; y en Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (Capital Federal), *El pueblo ¿dónde está?*, Buenos Aires 1975. Otros textos se pueden ver en el artículo de Víctor Fernández.

⁹⁰ Cfr. Fernández, V., "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205.

2.3.2.1. Hacia un cambio de paradigma: descolonización y liberación desde lo popular

Tello es quien "entraña" en la COEPAL la idea de sacar todas las consecuencias de un cambio de paradigma en la reflexión teológica y en la acción pastoral de la Iglesia. Se trata de pasar de una tradición de modelos importados, frutos de otras encarnaciones y arraigos culturales del Evangelio, a un estilo que escuche, reciba y discierna el modo concreto y peculiar en que Dios actúa en los argentinos y la manera en que nuestro pueblo cree, ora y vive, respondiendo a la revelación.

"La Iglesia como pueblo de Dios se tiene que encarnar en un pueblo temporal... Y ya que el pueblo se constituye como cultura, se tiene que encarnar en una cultura. La Iglesia pueblo de Dios no existe como un ente separado, sino que siempre -y esa es su misión propia- se encarna, y al encarnarse el pueblo de Dios se concreta de un modo particular, trascendiendo todo modo particular. Esto hace que el pueblo de Dios encarnado en culturas diversas sea también diverso -conservando su unidad- como pueblo de Dios... Es decir, la cultura le da una modalidad encarnada a los valores universales del pueblo de Dios y así lo multiplica en el espacio y en el tiempo, sin agotarlo jamás"⁹¹.

Esto implica superar la tentación constante de poner como paradigma, canon y termómetro de calidad, de ortodoxia, de perfección del catolicismo popular, no la revelación de Dios, sino una figura de catolicismo condicionada y arraigada en otra tradición cultural o en las particularidades de un grupo de elite. Si el modelo es el catolicismo europeo o la manera de vivir el cristianismo de los sectores acomodados, el catolicismo de la mayoría de los argentinos será visto como una versión degradada de la fe, la esperanza y de la caridad. Será un cristianismo "bárbaro", al que la acción evangelizadora solo deberá purificar y hasta sustituir. En suma será visto como algo que debe desaparecer cuanto antes. Si, de hecho, Dios actúa en nuestro pueblo privilegiando determinados modos, si la mayoría de nuestra gente le responde con un estilo creyente ¿no habrá que hacer justamente lo

⁹¹ Intervención de Rafael Tello en CIE-COEPAL, *Segundo Encuentro de Reflexión y Diálogo sobre Pastoral Popular*, La Rioja 10 al 12 de Julio de 1971, 16.

contrario? ¿No se tratará acaso de una figura de catolicismo encarnado en un pueblo concreto? La Iglesia ¿debería pensar teológica y pastoralmente desde el estilo del 10% de sus miembros o desde el del 90% restante? Así como un pueblo tiene un estilo cultural, tiene un estilo creyente. Lo que la cultura es a un pueblo, el catolicismo popular es al pueblo de Dios concreto en Argentina. Este desplazamiento de paradigma va llevar a Tello a una tarea sistemática de "barbarización", descolonización, o liberación cultural de la teología, la pastoral y la espiritualidad.

"Hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los 'mersas', el de los no selectos, el de los bárbaros; catolicismo popular, verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros; con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo; tiene un sentido de la trascendencia de la vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad..."⁹².

Veamos algunas de sus dimensiones:

a) La cultura moderna ilustrada implica una concepción del ser humano, de la historia, de la religión; un proyecto que busca imponerse como universal, siendo en realidad fruto de una cultura particular. Su supuesta superioridad le da una legitimidad que la convierte en "canon", a partir del cual deben medirse todas las demás figuras culturales. El abordaje de la cultura de nuestro pueblo, la reflexión teológico-pastoral tiene que descolonizarse y barbarizarse si quiere ser teología "desde" Argentina. Esta es una de las formas más raigales de dependencia, la dominación cultural. A esta dominación, los pueblos responden con una forma de resistencia que no es la lucha frontal; la cultura popular prefiere el camino de una recepción que terminará por resignificar lo que llega y hasta invertirlo. Baste un ejemplo por lo que respecta a la fe de nuestros pueblos:

"La fe es una conciencia de una realidad... Y es esa la fe existente en la cultura latinoamericana. Esa fe la distinguimos de las formas evolucionadas de la cultura iluminista, donde fe se concibe como una conciencia refleja de tener fe, que es cosa muy distinta. ¿Cuál es la realidad que constituye la fe? La

⁹² Intervención de Rafael Tello en Equipo de Peritos, *Reunión de San Isidro* 28/5/68, p. 27.

conciencia de una realidad salvífica: La conciencia de la realidad que Dios salva: una realidad y una esperanza. La conciencia de una realidad: que estamos viviendo en una realidad de salvación; la vida del hombre, la historia del hombre se desarrolla en un orden de salvación... A través de esta concepción de la fe nosotros solemos mostrar o creemos mostrar que el pueblo latinoamericano tiene fe como conciencia de una realidad, aunque no siempre tiene muy desarrollada la conciencia refleja de la fe que profesa, que es cosa muy distinta"⁹³.

Se recupera también la plena eclesialidad del catolicismo popular. La fe, la esperanza y la caridad de la mayoría del pueblo argentino son auténticamente teologales y eclesiales. Que ellas estén mediadas por los lenguajes, ritos, símbolos, los gestos de la religión popular, no sólo no es causa para analizarlas como Evangelio degradado o magia disfrazada, sino que las califica como una encarnación del cristianismo, dignas de una reflexión teológica y del proceso característico de asumir, purificar y elevar. De ahí que Tello sostenga que el debate acerca de la autenticidad de la fe de los pueblos latinoamericanos parte de una presupuesto iluminista; la contraposición entre la fe y la religión.

"La fe es concebida en el orden del desinterés, del don del hombre al otro hombre. La religión en cambio es concebida en el orden de un proceso interesado. Para esa teología, la religión es siempre salvacionista, es decir, el que practica la religión quiere salvarse o busca algún modo de apoyo exterior, mientras que la fe no sería salvacionista. Nosotros solemos someter esta concepción a una crítica bastante severa. Creemos que no es válida esta distinción. Creemos que el hombre latinoamericano tiene religión que es una forma privilegiada de expresión de la fe y tiene además auténtica fe"⁹⁴.

b) Una de cristalizaciones más importantes de esta descolonización y popularización son las instituciones. Ha sido una constante en la historia argentina el querer importar formas institucionales políticas, económicas, religiosas, y hasta eclesiales y pastorales que no responden

⁹³ Equipo Argentino de Pastoral, "El pueblo de América Latina es una realidad cultural", en Ferré, M. (y otros), *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1973, 47-60, 56.

⁹⁴ *Ibidem*, 56.

a la cultura popular argentina, y que se yuxtaponen a ella. Esto provoca una peligrosa disociación entre lo formal y lo real, entre lo público y lo vivido. Una de sus manifestaciones más graves es la disociación entre la institución eclesiástica con respecto a la vida religiosa del pueblo. Tello sostiene que lo institucional en la Iglesia tiene dos dimensiones que hay que distinguir. Por un lado, que la Iglesia sea institución habla de un hecho teológico central, que es la "objetividad" de la revelación y de su transmisión. Un creyente no inventa el contenido de lo que cree, el cristianismo es tradición, recepción mediada por la Iglesia visible: Palabra, sacramentos, magisterio, tradición. Pero, por otro lado, la Iglesia encarnada en diferentes pueblos y culturas puede asumir como esenciales al Evangelio figuras institucionales que, en realidad, son sólo válidas en sus ámbitos de origen. Estas instituciones corren el riesgo de constituirse en la única forma de plasmación del catolicismo. Si esto no se advierte, se da un cristianismo trasplantado, donde la institución eclesial puede terminar siendo mediadora de una "colonización cultural", promotora de un desprecio de las figuras institucionales características de otras culturas. De este modo, se importan constituciones, gestos religiosos y formas de organización que bloquean la emergencia que brota de los pueblos.

Esto debe llevar a la teología a no despreciar y a considerar con toda seriedad las figuras populares de expresión religiosa, profundidad mística, estilos de moralidad, modos de organización y autoridad. Dios en Jesucristo tiene un estilo de acción en la vida de las personas de un determinado pueblo que hay que descubrir. Dios implanta la fe en sus corazones sin valerse de determinadas mediaciones institucionales. Por lo tanto, no hay que considerar que el catolicismo popular sea un modo pasajero de vivir el cristianismo; un paso que luego desembocará en una forma cada vez más institucionalizada y más eclesiástica. Se trata de un itinerario que sigue caminos, lógicas y mediaciones diversas que hay que descubrir. Por ejemplo, la cultura popular latinoamericana privilegia determinadas formas de autoridad, de estructuración del poder. A diferencia de otros pueblos que insisten en formas legales (ley, ciudadanía, derechos formales), nuestros pueblos realzan las *mediaciones personales*. La relación no se realizará tanto con la ley como con alguien que la encarna; el estilo de conducción no será tanto el del político como el del caudillo. En el orden religioso, se dará la misma tendencia. Los caminos predilectos para la relación con Dios no serán las instituciones formales o los planes abstractos, sino santos, la Virgen María, los difuntos, etc.; interlocutores personales para la comunión con Dios.

c) Otra descolonización a realizar es la del *estilo de racionalidad*. No se puede considerar que sólo conoce quien conoce como los

científicos europeos, o que sólo tiene proyectos el que se formó en las ciencias prospectivas norteamericanas; o que sólo tienen conciencia los grupos vanguardistas de la izquierda ilustrada. Sería un despropósito sostener que sólo hay pensamiento teológico si se dialoga con Aristóteles, Hegel o Heidegger.

"La cultura de los dominadores se inclina ciertamente hacia el logos e impone una tónica racional, analítica y resolutive. También en el orden de la expresión de la doctrina cristiana. La cultura popular no asume esa forma lógica, analítica, y más bien se inclina al modo compositivo y sincrético para recibir, organizar y desarrollar la fe. Mientras la cultura ilustrada prioriza grandemente la palabra, la cultura popular capta más fácilmente y da un lugar más central al rito, la acción, que aunque se refiera a un objeto natural -el trabajo, la fiesta- tiene un contenido religioso... Privilegia un lenguaje simbólico y mítico y lo enriquece con formas no verbales, de silencios y movimiento (pensar por ejemplo en los bailes religiosos), de canto y música, de ofrecimiento y don, velas y flores, etc."⁹⁵.

La racionalidad sapiencial del pueblo es verdadero y genuino conocimiento; por convivencia, por adentramiento, por intuición; por sufrimiento, por sentido de la vida y de la muerte. Tiene expresiones simbólicas rituales y narrativas que pueden alcanzar altos niveles de madurez. No hay una sola manera de tener conciencia, la de la autoconciencia moderna. Los pueblos no son inconscientes, no están alienados. Por el contrario, son muchos de los "supuestos conscientes" quienes están alienados de la cultura de la mayoría del pueblo. Son ellos los que ignoran, los inconscientes. Esto mismo debe ser trabajado en la reflexión teológica. El privilegio del concepto o de formas importadas de racionalidad puede alienar al teólogo de la revelación de Dios encarnada en el pueblo concreto en el que vive.

2.3.2.2. Esbozo de una teología de la historia

El segundo cauce clave del pensamiento de Tello se relaciona

⁹⁵ Tello, R., *Nueva evangelización, anexo I* (inédito) p.49; citado por Fernández, V., "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205, 188.

"¿La religiosidad popular, el catolicismo popular, son elementos tradicionales y por tanto conservadores en la vida de un pueblo? ¿O la religiosidad popular puede ser un elemento revolucionario y transformador en la vida de un pueblo?... Nosotros afirmamos que la fe en la vida de un pueblo es revolucionaria y no meramente conservadora. Si la fe es revolucionaria y no meramente conservadora, la fe en Latinoamérica madura o es capaz, o puede madurar en un proceso revolucionario. La fe se hace madura en América en y a través de un proceso revolucionario y a su vez la revolución se inspira en América en la fe. Una pastoral popular, dicho en términos un poco duros, que no tienda a la revolución, no madurará o será un elemento meramente conservador. La fe madura cuando es incluida en el proceso revolucionario que es el proceso mismo histórico del pueblo latinoamericano"⁹⁸.

El poder revolucionario no lo tiene una clase (marxismo), sino el pueblo. Hay en él una conciencia y un proyecto político, aunque no se expresen en las mediaciones habituales de las elites. En un momento en que el pueblo se encuentra ante la alternativa de la vida y de la muerte, la libertad o el sometimiento, el movimiento de la cultura toma la figura de un movimiento de liberación. Y éste es, al mismo tiempo, económico, político, cristiano y sobrenatural.

Conclusión

La importancia de ambas propuestas permite explicar tanto las vertientes más originales como las más conflictivas de su aporte. Por un lado, se trata de un pensamiento fuertemente crítico de toda colonización e importación. Un *pathos* "destructor" de lo obvio, de fuertes cuestionamientos a los efectos de pensamientos históricos, filosóficos y teológicos que lo llevaron a debates en todos los frentes. Por otro lado, estamos ante un pensador audazmente reformador de las figuras de la Iglesia, con propuestas de notable creatividad: la búsqueda de una pastoral juvenil popular, el proyecto para la formación de sacerdotes provenientes de medios populares, el nacimiento de experiencias de vida contemplativa en medios populares, etc. Tal vez la combinación de

⁹⁸ Equipo Argentino de Pastoral, "El pueblo de América Latina es una realidad cultural", en Ferré, M. (y otros), *Pueblo e Iglesia en América Latina*, Paulinas, Bogotá 1973, 47-60, 49.

ambas haya desatado los episodios que llevaron a su suspensión ministerial, a un camino de rupturas, heridas, silencios y retiros que dura hasta hoy. ¿Qué ha sido de la vida, del pensamiento y de la creatividad de Rafael Tello en estos años? ¿Será posible como generación conectarnos con esta fuente subterránea de teología popular, respetando sus opciones?⁹⁹.

2.3.3. *El polo Lucio Gera*¹⁰⁰

Este "polo" es el más conocido y estudiado. Por tanto, aquí nos concentraremos en los que consideramos sus aportes peculiares a este pensamiento comunitario¹⁰¹. Lucio es el "adentrador" del Equipo de la COEPAL en un pensamiento de integración y de catolicidad encarnada. Es el pensador de mayor vuelo especulativo del conjunto, quien más se dedicó a mostrar la continuidad de las reflexiones coepalianas con la tradición teológica y pastoral de la Iglesia, y quien representó a la

⁹⁹ Rafael Tello murió en su casa de Luján el 19 de abril de 2002 a las 8hs 20' de la mañana. Por la tarde Mons. Bergoglio presidió la Eucaristía en la Basílica de Luján. Este ámbito y lugar central de su vida lo fue también de su muerte y de su Pascua.

¹⁰⁰ Para un acercamiento a su biografía cfr. Rodríguez Melgarejo, G., "El don de una vida", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 40-53. Para su pensamiento teológico cfr. Galli, C., "Aproximación al 'pensar' teológico de Lucio Gera, ibídem, 75-103 y Scannone, J.C., "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", ibídem, 121-141. Para una visión de conjunto de su producción bibliográfica cfr. Courreges, S. - Galli, C., "Índice bibliográfico", ibídem, 515-524. Otro acceso importante son las entrevistas cfr. Campana, O., "San Miguel, una promesa escondida. Reportaje e Lucio Gera", *Nuevo Mundo* 55 (1998) 67-91; Reartes, P. (y otros), "Padre Lucio Gera. Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio", *Nuevo Mundo* 55 (1998) 37-63.

¹⁰¹ Los textos más significativos para esta mirada nos parecen: Gera, L., "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en Llach, J.J. (y otros), *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98; Id., "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en Gera, L. - Büntig, A. - Catena, O., *Teología pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 11-64; Id., "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", *Teología* n. 27-28 (1976) 99-123; Bender, J. - Azcuy, V. - González, M., *Entrevista con Lucio Gera, Cap. Fed., 12 de Marzo de 1999* (inédita).

corriente en los grandes acontecimientos del discernimiento episcopal del Continente y del país.

a) El dolor de la disociación y la pasión por "apueblar"

La característica más sobresaliente de la "figura" teológica de Lucio Gera es la asociación, la integración, el "apueblamiento". Su estilo de vida, de conducción, de pensamiento, de expresión, muestra de muchos modos este *pathos* fontal. Desde muy temprano percibe que su generación adolece de una disociación profunda entre la teología, la pastoral y la espiritualidad.

"Creo que mi generación hereda grandes disociaciones... En primer lugar, teología y pastoral. En segundo lugar teología y espiritualidad... Y esto, a costa de las dos cosas. Por un lado sufría la pastoral, ya que resultaba una pastoral 'boba', puramente pragmática, o de arte, de normas para cómo obrar, pero nada más. Y sufría la teología que no estaba alimentada por una misión evangelizadora. Y lo mismo con lo espiritual: sufría la teología que no estaba alimentada por la cosa espiritual y sufría la piedad; porque nuestra piedad y nuestra espiritualidad eran un desastre, era simplemente rezar pragmáticamente; entonces se empezó a leer a Teresa, a Juan de la Cruz y todo eso ayudó, pero no era fácil, no era fácil"¹⁰².

Con ello, las tres se degradan y llevan a quien quiera cultivarlas a una elección disyuntiva. Una pastoral sin teología termina en una suerte de pragmatismo de recetas y normas de acción directa o, en el mejor de los casos, en una artesanía. Una teología sin pastoral se desarraiga de la misión evangelizadora, se vuelve abstracta, elitista, ajena al anuncio. Una teología sin espiritualidad huele a muerte, se desvitaliza, se vacía, se hace poco profunda. Una espiritualidad sin teología se acerca peligrosamente a una colección de métodos y formas de oración sin entidad teológica.

El análisis de semejante esquizofrenia lleva a Gera a buscar la disyuntiva de fondo, la herida fontal. La encuentra en la disociación entre lo religioso y lo secular, entre Dios y el mundo. Se trata de recuperar el realismo de la acción de Dios en el mundo, en la lógica

¹⁰² Bender, J. - Azcuy, V. - González, M., *Entrevista con Lucio Gera*, Cap. Fed., 12 de Marzo de 1999 (inédita), 7.

secular, sin atraparlo en los límites de los espacios religiosos; y de afirmar la plena entidad religiosa de la actividad de los cristianos en el mundo, sin reducirla a mera acción profana. Pero este intento chocaba, en el momento en que Gera se plantea la cuestión, con un entorno teológico para el que la recuperación de la autonomía de lo secular pasaba por un "eclipse de lo sagrado"; esto es, los planteos de la teología de la secularización provenientes de los Estados Unidos y del mundo anglosajón (Robinson, Cox). En un mundo que va hacia una secularización total, la fe cristiana sólo podrá sobrevivir si supera su "figura" religiosa. Ni culto, ni institución, ni mitos, ni recubrimientos culturales; fe desnuda. Lucio reconoce la importancia inicial de estas ideas como provocación a desinstalarse. Pero, con respecto a la cuestión de fondo, considera que estas posturas terminaban por agrandar el abismo. Las relaciones entre Dios y el mundo, entre lo religioso y lo secular parecían enfrentarse a una alternativa de hierro: opción excluyente por una en desmedro de la otra o simple yuxtaposición de planos. La resolución satisfactoria de este nudo teológico no era una sutileza teológica. Para Gera, esta fractura o mera yuxtaposición de base se expandía luego al modo de encarar una cadena de temáticas teológicas, pastorales y de espiritualidad; las relaciones entre fe y religión; palabra y sacramento; evangelización y liberación; anuncio de la fe y promoción humana; compromiso espiritual de vida eterna y compromiso político en la vida histórica. Para intentar una superación, Lucio Gera discute las dos posturas teológicas subyacentes, la secularizadora y la sacralizadora.

Por un lado:

"En las formas más extremas de la corriente *secularizadora*, como son las del humanismo ateo o del marxismo, el concepto que rige para concebir la relación entre sagrado y secular, es el de trascendencia, pero entendida como separación que, en su límite llega a la oposición. Lo sagrado, la fe, es adverso a lo secular; alienante de 'este mundo' y de todo compromiso con el proceso de la historia. La crítica al cristianismo y en él, a toda religión, es aquí neta y cerrada y la conclusión tajante: la fe no es un factor válido para lo secular, y, concretamente para el paso de la dependencia a la liberación"¹⁰³.

¹⁰³ Gera, L., "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en Gera, L. - Büntig, A. - Catena, O., *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 11-64, 33.

Por otro lado:

"Existe también una corriente *sacralizadora* que, profesada en su forma extrema, se rige también por la categoría de trascendencia, entendida como oposición. El compromiso con lo secular es adverso al "otro mundo"; la preocupación por este mundo aliena de la ocupación, la única necesaria, con el otro; la entrega a una tarea de liberación concluye, más o menos a la larga, en un debilitamiento o pérdida de la fe. Así vistas las cosas, la evangelización se da afuera, aparte y, en su límite, contra lo secular; la evangelización no puede ser más que desconfianza o denuncia, pero no denuncia de la dependencia en pro de la liberación, sino, en todo caso, de ambas. Sucede que en tal mentalidad, así extremada, el Evangelio y la fe son vividos como desconfianza y denuncia de lo secular, en general; del mundo y de la historia, y no solamente de un determinado proceso de ella, como puede ser el liberador. La forma que asume esa denuncia global de un positivo proceso secular es, con frecuencia, la declaración del mismo como puramente utópico, imposible, pura ilusión, y por consiguiente, pretensión y pecado"¹⁰⁴.

Ambas posturas, aun en su oposición suponen una matriz común; la agudización de la contradicción entre dimensión sagrada y dimensión secular de la existencia, en la que cada una la resuelve a su favor y con la eliminación del otro polo. Ambas son deudoras de una visión dualista llevada hasta el antagonismo. Por eso, el suelo existencial de todo el pensamiento teológico de Lucio Gera será la superación de la alternativa por la búsqueda de un planteo integrador en las relaciones Dios-mundo, religioso-secular. Su propuesta teológica tiene dos momentos. El primero consiste en mostrar la proyección histórica, cultural, política y liberadora de la fe en Jesucristo. Así, el Evangelio no se secularizará en el sentido de una pérdida de identidad de su mensaje religioso, pero sí lo hará en cuanto que se plasmará en el mundo y la lógica secular. No puede haber una figura de cristianismo sin repercusiones liberadoras e históricas:

"Hay que seguir insistiendo y trabajando en la proyección histórica, cultural y política de la fe... La fe en la trascendencia nos obliga al gran esfuerzo por la promoción humana,

¹⁰⁴ Ibidem, 33.

por hacer lo inmanente más humano. La fe en la trascendencia, en la vida eterna, en la salvación, nos lleva a la opción por el pobre, a la liberación, a la proyección política. Creo que ahí está el desafío... Si bien está dado en algunas fórmulas teóricas, no logramos vivenciarlo bien en el ámbito de la espiritualidad y de la práctica pastoral. Por lo tanto, la teología misma no encuentra fórmulas más plenas, más claras, más explícitas para desarrollarlo"¹⁰⁵.

El segundo, por su parte, implica radicar, arraigar, cada vez con más hondura, el proyecto de liberación, el compromiso histórico y la opción por los pobres, en el corazón del Evangelio, en el proyecto de la evangelización:

"En la evolución creo que la historia nos ha ido exigiendo cada vez más ir radicando la opción por la liberación y por los pobres en el núcleo de nuestra fe, para darle especificidad, para darle identidad, para poder también, a la vez que usar las mediaciones, poner elementos de críticas de las mediaciones y de las ideologías... Creo que en eso está la tarea. No disociar, sino radicar cada vez más el tema del proyecto de liberación y opción por los pobres en el núcleo evangélico, en el núcleo evangelizador. Yo le doy mucha importancia al tema de la evangelización y al intento de que el tema de la justicia no nos haga ser reticentes en el anuncio de la fe, de la fe en Cristo, de la fe con todo su núcleo evangélico"¹⁰⁶.

Proyección y arraigo, expansión y concentración, son los dinamismos de una articulación no dualista ni monista entre lo religioso y lo secular.

b) Pueblo y cultura: realidades integradoras

La experiencia histórica y eclesial argentina, el talante integrador de la teología de Gera y algunos de los temas centrales del Concilio Vaticano II, ayudan a entender el perfilarse de dos temas decisivos del Equipo de Peritos, pueblo y cultura. Por un lado, hay una suerte de piso,

¹⁰⁵ Campana, O., "San Miguel, una promesa escondida. Reportaje e Lucio Gera" *Nuevo Mundo* 55 (1998) 67-91, 90-9.

¹⁰⁶ Ibidem, 89-90.

de fondo arqueológico, a saber: la tradición nacional y popular argentina:

"Hay una experiencia que viene a través del curso político. Evidentemente, a través del peronismo, del movimiento nacional y popular, del yrigoyenismo que nosotros hemos vivido en nuestra niñez. Ha jugado un papel importante la experiencia histórica de la inserción de las clases medias pobres en el yrigoyenismo, que eran nuestros padres, la inserción en un pueblo, en un país... Esa gente que venía, y peleaba por su vida, su supervivencia, con toda la pasionalidad y la dramaticidad... El inmigrante está obligado a preguntarse por su identidad... y a elegir una identidad. y nosotros elegíamos una identidad en las extracciones populares de nuestra gente y no en la oligarquía. No pertenecíamos a la aristocracia; no elegíamos una identidad como podía estar reflejada en ciertos sectores más perfilados, industrial o rural clásico argentinos, sino en el mundo de inmigrantes que buscaban ser pueblo"¹⁰⁷.

Por otro lado, la ya mencionada configuración eclesial argentina, de un mayoritario catolicismo popular, fue adquiriendo cada vez más importancia en la reflexión coepalina. Pero, sin duda, el Vaticano II ocupará un lugar importante. La decisividad de la categoría de Pueblo de Dios para caracterizar a la Iglesia en la *Lumen gentium*, será a la vez asumida e "inculturada":

"El Concilio Vaticano II y toda una eclesiología que vemos volcada hacia la categoría de Pueblo de Dios, que en nosotros no jugó sólo como emergencia de un laicado dentro de la Iglesia, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen gentium* más el Pueblo de Dios como el que se insertó en la historia y caminó con los pueblos en la historia, que no el resurgir del laicado"¹⁰⁸.

Lo mismo que el concepto de cultura de la *Gaudium et spes* y la propuesta de encarnación/intercambio entre la Iglesia y las culturas de los pueblos de la *Ad gentes*. Hay por lo tanto una opción en privilegiar

¹⁰⁷ Campana, O., "San Miguel, una promesa escondida. Reportaje e Lucio Gera" *Nuevo Mundo* 55 (1998) 67-91, 84.

¹⁰⁸ *Ibidem.*, 84.

la categoría de pueblo/popular tanto para referirse al conjunto de hombres y mujeres que viven unidos por determinados lazos, como para la Iglesia:

"Pueblo nación es una comunidad de hombre reunidos en base a la participación en una misma cultura y que, históricamente, concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión política... Por cultura entendemos básicamente el 'ethos cultural', esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores, y, por consiguiente, su propia conciencia y su jerarquía de aspiraciones"¹⁰⁹.

Sacando el concepto de cultura del registro "culto", siendo sus sujetos los pueblos y mostrándola como expresión de las actitudes vitales más básicas y profundas, su significado se amplía considerablemente, al tiempo que adquiere capacidad de integración. Lo religioso y lo político, lo personal y lo social, lo interior y lo institucional, no son sino dimensiones de la cultura de un pueblo. El Evangelio se dirige a la cultura en su totalidad y a cada uno de sus aspectos. Evangelio y religión, Evangelio y política, Evangelio y vida son integrantes de un único proceso. La respuesta creyente al Evangelio no puede sino encarnarse en cada uno de estos órdenes. Esto se ve particularmente en Latinoamérica, donde lo religioso y lo secular no se viven dicotómicamente. La originalidad de la propuesta de Gera se desenvuelve en torno a la interrelación entre la revelación/fe y la cultura en todas sus dimensiones, privilegiando la religiosa.

El talante integrador se hace evidente en todas las direcciones. Ante todo, porque incluye tanto la dimensión receptiva como la activa de la vida de los pueblos. La cultura es una manera de recibir lo dado y del cultivarlo; es tradición y recreación. Es la tendencia a la realización de los seres humanos vinculados que buscan libremente valores y fines, pero lo hace en el seno de determinaciones históricas, de situaciones concretas. Libertad y necesidad, novedad y realidad, búsqueda y límites, son constitutivos. Esto hace que la cultura sea dinámica e histórica. Los pueblos viven, sufren, se degradan, son absorbidos, se liberan. Además, la cultura incluye articuladamente las diversas dimensiones de lo humano. La cultura no abarca solamente el

¹⁰⁹ Gera, L., "Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia", *Teología* 13 n. 27-28 (1976) 99-123, 104-105.

orden de los valores espirituales dejando fuera lo que pertenece al mundo material. El orden económico forma parte de la cultura tanto como lo político-social y lo religioso.

Por un lado, los seres humanos unidos en pueblos buscan poder seguir viviendo, subsistiendo¹¹⁰. Luchan por sustentarse, por alejarse de la muerte. Este es el orden económico, que gira en torno al trabajo y a la relación con la naturaleza. Por otro lado, los pueblos buscan convivir, ensayan vínculos. Es el orden político. Tiene que ver con la necesidad de amar y ser amado, de alejar la soledad. Gira en torno a la familia, la amistad y la política. Es el modo en que un pueblo convive. Pero además, los pueblos tienen un tipo de relación con lo trascendente. Es el orden religioso. Tiene que ver con la necesidad de realización plena, de salvación, de superación del límite y de la amenaza de la muerte, del no amor y la culpa. Gira en torno a la religión. Es el modo en que un pueblo se relaciona con lo sagrado. Esta totalidad no se da sólo en integración de órdenes sino también en la relación interioridad / exterioridad o espíritu/cuerpo. En efecto, la cultura es simbólica, en cuanto que lo interior, lo espiritual, se expresa en lo exterior, lo corporal, lo público. Brota de un fondo íntimo:

Un fondo racional: nace del logos, tiene una lógica que busca la verdad. Por eso busca sentido, comprender, tener concepciones de la vida, del mundo, de sí mismo, de Dios. El orden de la verdad de las cosas, el sentido. Todos los pueblos tienen una racionalidad con la que intentan comprender cada uno de los órdenes desde la cultura, desde el alimento hasta lo divino.

Un fondo afectivo: nace del amor, de la búsqueda cómo organizar y vivir el amor en la solidaridad y la justicia.

Un fondo práctico: tiende a la ejecución. No basta pensar, ver el sentido, ni estar afectado por valores fines, hay que realizarlos, ejecutarlos, hay que pasar a la praxis.

Pero todo este brotar no se queda en lo interior, tiende a expresarse, es constitutivamente "corporal". Su conciencia, sus valores, sus proyectos se encarnan en gestos, estructuras, instituciones, figuras de convivencia, de gobierno, de pensamiento, etc.

Otro aspecto del tema que muestra su capacidad articuladora es que el sujeto de una cultura es un pueblo concreto:

"A este modo peculiar de organizar los valores, a este

¹¹⁰ Para todo este punto cfr. Gera, L., "Identidad cultural y nacional" *Sedoi* 73 (1984) 5-40, 9-17.

'ethos', que se expresa cotidianamente de múltiples formas, lo llamamos 'estilo'. La cultura es un estilo de vivir cotidiano. Un estilo de vida conforme a cierta organización de valores en la conciencia. Toda cultura implica esta peculiaridad, esta idiosincrasia; es su perfil y lo que constituye la personalidad de un pueblo"¹¹¹.

La cultura se da siempre encarnada en un pueblo y todo el pueblo es su sujeto. Este estilo propio a la vez que lo distingue, lo abre a los otros pueblos. Si no existe cultura sin pueblo, no existe ningún pueblo que sea autosuficiente y que pueda atribuirse el monopolio de la realización de lo humano. Es obvio, por tanto, que hay que superar una concepción restringida de cultura:

"No empleo el concepto de cultura simplemente como sinónimo de 'instrucción' sino de aquella honda y peculiar actitud, cómo un pueblo se conduce frente a la realidad que le toca vivir y que no se expresa sólo a través de las ciencias o de su instrucción. Un pueblo aun cuando analfabeto, que ignora leer y escribir, tiene no obstante cultura -es decir, un estilo de enfrentar la vida y la muerte, la historia y el destino- y expresa su cultura con la palabra, aunque no siempre ni necesariamente con la palabra escrita o leída, sino con otras formas de expresión que no son verbales sino prácticas: costumbres, la paz o la guerra, sus ritos y símbolos, su manera de hacer cosas o instrumentos. Cultura es fundamentalmente la disposición que un hombre o un pueblo tienen ante la vida y la muerte, el sentido determinado que lo lleva a morir o a vivir y el modo como se dispone a hacerlo"¹¹².

Ahora bien, los pueblos en su intento y actitud de vivir, con su estilo cultural, se las tienen que ver con la muerte (cómo seguir viviendo), con el amor (cómo alejar la soledad y evitar la muerte de los vínculos), con la culpa (qué hacer con lo que nunca se cumple, con la imposibilidad de plenitud). Pero ningún pueblo puede resolverlos solo

¹¹¹ "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en Llach, J.J. - Meliá, B. - Roa Bastos, A. - Dussel, E. - Gera, L., *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98, 76.

¹¹² Gera, L., *Teología de la liberación*, MIEC - JECI, Documentos n° 10, Lima 1972, 2-3.

desde sí mismo. La revelación sale al encuentro de estos límites. Por eso no es extraño que los grandes temas del Evangelio sean, precisamente, la muerte, amor y la culpa. Es en este núcleo profundo de las culturas donde se inserta la gracia de la revelación en la conciencia de los pueblos. Es una suerte de punto de inserción del Evangelio en el tiempo, donde la revelación toca las raíces culturales de un pueblo.

c) La religión del pueblo como categoría articuladora

El estilo cultural de un pueblo tiene para Gera una dimensión privilegiada: su religión. ¿qué actitud ha de tomar la Iglesia en su anuncio de la fe en Jesucristo con respecto a la religión de los pueblos? Si quiere que sea recibida por todos, por las mayorías populares, ha de encarnarse en la religión de los pueblos. Si la religión necesita de la fe para ser liberada, sanada y purificada, la fe requiere de la religión como punto de inserción y medio de expresión humana.

"Esta afirmación implica el rechazo de la tesis secularista sobre la incompatibilidad radical entre la fe y la religión. Sin duda, fe y religión se distinguen. La fe es fruto de la revelación, no de la religión. El cristianismo, en cuanto a su dimensión específica y original, es revelación no religión. Sin embargo, la legítima distinción entre fe y religión, no ha de ser erigida en una contradicción que las mantenga necesariamente separadas"¹¹³.

Las vivencias religiosas de un pueblo no son un caos irracional, sino un conjunto simbólico coherente. Los pueblos tienen un sistema simbólico de ritos, fiestas y costumbre por las que se expresa su estilo de buscar lo sagrado, de poder entrar en su "mundo".

"Es a este núcleo simbólico, religioso-cultural de un pueblo donde ha de alcanzar la evangelización y donde la Iglesia ha de implantar la fe"¹¹⁴.

El rechazo de la religión por parte de la corriente secularista se apoya, en opinión de Gera, en la negación de formas de racionalidad

¹¹³ Gera, L., "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", *Teología* 13 n. 27-28 (1976) 99-123, 118-119.

¹¹⁴ *Ibidem*, 119.

tales como el conocimiento analógico, el símbolo y la poesía. Precisamente las actitudes más adecuadas cuando se trata de acercarse al misterio al que la religión apunta. En el caso de América Latina, la evangelización ha llegado a las raíces de la cultura de sus pueblos. Por esto, nuestro autor considera que los pueblos latinoamericanos son substancialmente cristianos. Por cierto, hay en ellos imperfección y pecado, pero a través de su religiosidad expresan una fe auténticamente cristiana y católica:

"Por consiguiente, no solamente podemos descubrir en esa religiosidad "semillas del Verbo"... sino también elementos orgánicos de un verdadero cristianismo e impulsos y aspiraciones que nacen de la fe cristiana. Esta persuasión no significa desconocer la existencia de minorías religiosas no cristianas y no católicas, a las que hemos de reconocer fraternalmente y asumir solidariamente... La afirmación de la existencia de una auténtica fe cristiana en nuestros pueblos... nos parece el presupuesto fundamental para toda elaboración de un programa de acción pastoral"¹¹⁵.

3. "Desde entonces": Algunos desarrollos posteriores del pensamiento teológico inculturado en Argentina

El estado de nuestras investigaciones hace imposible una presentación de los desarrollos del pensamiento teológico inculturado en nuestro país entre el fin de la experiencia de los peritos de la COEPAL¹¹⁶ y nuestros días. El solo elenco de los aspectos que deberían ser incluidos puede dar una idea de la fragmentariedad de lo que sigue y de lo ingente del trabajo por hacer. Sería necesaria una investigación del rol

¹¹⁵ *Ibidem* 122.

¹¹⁶ El Equipo de Peritos de la COEPAL sufre las primeras tensiones en 1973. Durante 1974 y 1975 se sigue reuniendo como Equipo más allá del marco de la CEA, realizando cursos y seminarios en el Instituto de Cultura Religiosa Superior. Podría considerarse el año '75 como el final de la experiencia fundadora. Para las alternativas de la crisis cfr. Politi, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992, 204-209.

de la teología argentina durante la dictadura militar¹¹⁷, sea en las vertientes que la legitimaron, sea en sus voces críticas, proféticas y acalladas¹¹⁸: La teología del Movimiento Ecuménico de los Derechos Humanos (MEDH), la elaboración teológica del genocidio a partir de diversos grupos cristianos, la toma de postura de pastores y comunidades, la reflexión de los cristianos exiliados, etc.. Se requeriría un análisis de la influencia del pensamiento teológico en el documento *Iglesia y Comunidad Nacional* y su campo temático: historia de la Iglesia en la Argentina, democracia, teología social, etc.. Habría que investigar la teología de dos experiencias emergentes que luego serían claves en el panorama eclesial nacional: la renovación carismática y los movimientos eclesiales. Por todo eso nos decidimos por concentrarnos en cinco líneas de desarrollo: a) Las críticas y continuidades de la teología argentina del pueblo. b) El perfilarse de una corriente pluriforme de cristianismo crítico. c) Nuevas figuras de pensamiento teológico tradicionalista. d) La recepción de Han Urs von Balthasar en la Argentina. e) La emergencia de sujetos y lugares hermenéuticos invisibilizados: las mujeres, los pueblos originarios y las regiones.

3.1. Críticas, continuidades y relecturas de la teología argentina del pueblo

3.1.1. Principales críticas a la teología argentina del pueblo

La teología argentina del pueblo en la versión "fundacional" que

¹¹⁷ Una primera contextualización y bibliografía acerca de la acción de la Iglesia argentina durante la dictadura militar se puede ver en González, M., "Algunos aspectos de la Iglesia Católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral", en Sociedad Argentina de Teología, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 191-346, 211-222.

¹¹⁸ Un análisis clásico de ambas perspectivas teológicas se puede ver en Mignone, E., *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*. Buenos Aires 1986. Entre otros estudios en línea crítica cfr. Mallimaci, F., "Catolicismo y militancia en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de Ciencias Sociales* 4 (1996) 181-218; Pérez Esquivel, L., "Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos", en CEHILA, *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires 1992, 393-435; Id., "La Iglesia en la Argentina durante la dictadura militar", en Dussel, E. - Mallimaci, F., (y otros), *Historia general de la Iglesia en América Latina, IX*, Salamanca 1994. 541-561.

hemos expuesto recibió importantes cuestionamientos desde distintos sectores. Analizaremos las críticas que consideramos más decisivas¹¹⁹.

a) Lo masivo no puede ser liberador: la crítica de Juan Luis Segundo¹²⁰

Las críticas del teólogo uruguayo se enmarcan en su programa de liberar a la teología y a la Iglesia de todo lo que las lleva a oprimir el Evangelio. Una de estas formas es la obsesión de la Iglesia institucional y de la teología académica de fijar formas lingüísticas y modalidades históricas de la fe como si estas fueran inmutables. Segundo ve en esta tendencia una búsqueda inmadura de seguridad y de protección divina, y la necesidad de hacer que el sistema cultural y de poder no cambien. Pero la fe evangélica no tiene nada que ver con la seguridad. Ella no llama a mantener sino a romper, no busca repetir sino crear. Es en este contexto donde Segundo ubica su análisis de las masas. Si el Evangelio queda oprimido por el mantener y repetir, la idea misma de un cristianismo de masas se revela como absurda:

"Aunque admitimos, en oposición a Marx, una posible función 'desinstaladora' de la religión, debemos inmediata y lógicamente admitir por igual que tal función sólo será comprendida y aceptada por quienes tienen seguridad suficiente como para 'desinstalarse' del sistema reinante. Y que éstos no sean normalmente sino una minoría lo prueba la dificultad que existe para destruir dicho sistema y reemplazarlo por otro. En otras palabras, es una contradicción *in terminis* sostener la posibilidad de una religión masiva o universal, y, al mismo tiempo desinstaladora"¹²¹.

El cristianismo y las masas son incompatibles. Por eso, el cristianismo occidental que optó por ser una religión de masas, ha vivido

¹¹⁹ El mejor acceso a un planteo de conjunto de las críticas a la teología argentina del pueblo se puede ver en Politi, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Castañeda-Guadalupe, Buenos Aires 1992, 316-323. Desde el ámbito latinoamericano se puede ver el análisis de Oliveros, R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, CEP, Lima 1977, 338-357.

¹²⁰ Las críticas las tomamos de Segundo, J.L., *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires 1975, 207-232.

¹²¹ *Ibidem*, 211.

traicionando el Evangelio. Solo las minorías transgreden, renuncian y se comprometen. La aplicación de sus posiciones a América Latina lo lleva a afirmar que la religiosidad popular latinoamericana tiene una calidad evangélica sumamente baja, por más que sean muchos los valores de los pueblos que la viven. Por eso, sólo los pequeños grupos han accedido a comprender mejor el Evangelio y su compromiso; no importa que se los trate de "clasistas" o de "inoperantes". De allí deduce Segundo que la costumbre de usar como sinónimos cristianismo, religiosidad popular y cultura sea un *terrorismo verbal*; no es lo mismo pertenecer a la Iglesia, vivir un catolicismo popular y tener valores culturales. No se puede confundir el cristianismo degradado de las masas latinoamericanas con el Evangelio de la intemperie y la ruptura. Ahora bien, la teología de la liberación tiene como una de sus exigencias la vivencia de una fe totalmente desinstalada y purificada de certezas. Esto lleva al teólogo uruguayo a tomar postura crítica contra el capítulo de Pastoral Popular de *Medellín*, al que considera como un grave paso antiliberador. Es en este contexto donde Segundo introduce los cuestionamientos a la teología argentina del pueblo. Examinemos los principales. Ante todo, el teólogo uruguayo sostiene que la teología del pueblo estaba destinada a entrar en contradicción, tal como lo revela la crisis final de la experiencia del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. La razón es haber tenido al peronismo como movimiento al mismo tiempo masivo y liberador, popular y comprometido. Para Segundo, no es posible sostener que la mayoría del pueblo argentino haya seguido siempre a los caudillos como representantes de las potencialidades más ricas, justas y preñadas de futuro de la Nación, ni que haya rechazado siempre a las minorías poderosas; mucho menos puede afirmarse que las mayorías intuyeron siempre lo mejor y que las minorías siguieron invariablemente los senderos más decadentes. Tales pretensiones no pueden sino desembocar en un *mesianismo popular* basado en la suposición de que la mayoría popular sigue al líder adecuado y que ese instinto está inmune de desviaciones. En segundo lugar y desde el punto de vista teológico, Segundo cuestiona que la instancia crítica de la fe cristiana no aparece en ningún momento para contrastar al instinto popular. La tendencia a identificar las exigencias evangélicas con la sabiduría popular no deja lugar para la normatividad del Evangelio.

Una crítica similar, aunque más matizada, hará el sociólogo argentino Aldo Bütig:

"Como esta religión inculturada es lo único, prácticamente, que el pueblo vive y siente y todo lo que surge del pueblo es bueno, allí no hay que tocar nada o muy poco

respetando fielmente los procesos populares. De lo contrario, dicen, se corre el riesgo de 'hacer perder la poca fe' que aún tienen nuestros pueblos. Quienes critican ciertos gestos sacrales populares, aparentemente adulterados, son europeizantes que no entienden al pueblo. Esta actitud ingenua y acítica, hasta hace poco tiempo patrimonio de pastores rutinarios, parece contar con cierto crédito -últimamente- en ciertos teólogos pastoralistas. Expresa una saludable reacción contra el elitismo precedente, pero llevada al extremo induciría a creer que la evangelización es inútil o superflua ¿Para qué Cristo transmitió su 'Buena Nueva a los pobres' si todo lo que el pueblo pobre y oprimido realiza es tan profundamente cristiano que ya no requiere una iluminación proveniente de la revelación, o sea del Evangelio?¹²².

b) La "cuestión" latinoamericana: ¿cultura contra liberación?

Las tensiones entre teólogos latinoamericanos con ocasión de la preparación a la Conferencia de Puebla hicieron explotar diferencias reales entre distintas corrientes al tiempo que las colocó en una atmósfera de sospecha, agresión mutua, indiferenciación y descalificación. Es lo que aquí llamaremos *cuestión latinoamericana*. Desde varios frentes se acusó a la corriente argentina (a la que se asoció con el teólogo uruguayo Alberto Methol Ferré) de prestarse a los manejos de la dirigencia del CELAM y a las presiones romanas por excluir de los debates a la teología de la liberación. Más en concreto, denunciaron el intento de imponer una teología de la cultura y la religiosidad popular, desplazando todas las demás vertientes de la teología de la liberación y mostrándolas como contrapuestas. El planteo cultural dejaba afuera la cuestión social y política de la liberación de los pobres. Así se expresaba Gustavo Gutiérrez:

"Si el gran desafío a la fe en América Latina es la ideología secularista y no el hecho brutal de la explotación de los pobres del continente, el Dios providente ocupará el lugar del Dios que libera, el puesto que el Dios de los pobres tenía en Medellín; la religiosidad popular... cumplirá el papel que tenía

¹²² Bütig, A. - Catena, O., "Acción pastoral y dependencia", en Gera, L. - Bütig, A. - Catena, O., *Teología pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 67-114, 107.

la pobreza; la cultura tendrá el sitio de la liberación; el pueblo, formado por todos aquellos que gestan una misma cultura, se hallará en el lugar que ocupaban las clases populares explotadas; el pueblo considerado en su pobreza material, será reemplazado por el pueblo rico espiritualmente"¹²³.

Vistas desde el conflicto, la teología de la cultura y teología de la liberación se ven como antagónicas e irreconciliables. La cultura, como superestructura idealista y voluntarista, sería un pretexto para ocultar los conflictos y los compromisos. Más aun, hablar de evangelización de las culturas sería una forma velada de volver al planteo de cristiandad. Las críticas de Clodovis Boff radicalizan esta denuncia y le dan una "forma canónica"¹²⁴. Esta se va luego transmitiendo sin que medie ninguna profundización en los textos e itinerarios reales de los representantes de la teología argentina. Así llega hasta 1992, donde Comblin la repite con algunos matices:

"Años de reuniones y encuentros, de documentos y encuestas habían preparado la reunión de Puebla, en el sentido de reemplazar el lenguaje de la liberación por el lenguaje de la cultura. Se trataba de montar una teología de la cultura que ocupara el lugar de la teología de la liberación. El CELAM había solicitado para ello la colaboración de teólogos, filósofos y sociólogos del Cono Sur, sobre todo de Argentina"¹²⁵.

Carlos Galli, discípulo de Lucio Gera y representante de las

¹²³ Gutiérrez, G., "Sobre el Documento de consulta para Puebla", en Ellacuría, I. (y otros), *Cruz y Resurrección: Presencia y anuncio de una Iglesia Nueva*, Servir, México, 1978, 3-45. Se trata de una crítica al mismo tiempo excesiva y justa. Excesiva en tanto que tal contraposición excluyente nunca estuvo en la mente de la teología argentina. Justa en tanto alerta sobre tendencias inscritas en la reflexión que podían -y a veces lo hicieron- hacer olvidar aspectos decisivos de la situación latinoamericana.

¹²⁴ Boff, C., "A ilusão de uma Nova Cristiandade. Crítica à tese central do Documento de Consulta para Puebla", *Revista eclesiástica brasileira* 38 n.149 (1978) 5-17; Id., "Evangelização e Cultura", *Revista eclesiástica brasileira* 39 n. 150 (1979) 422-434.

¹²⁵ Comblin, J., *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, en Comblin, J. - González Faus, J.I., - Sobrino, J., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 29-56, 34.

nuevas generaciones de la corriente argentina, sacará a la luz la cuestión y propondrá una revisión¹²⁶. Ante todo, distinguiendo entre las posturas de la escuela argentina y una apropiación conservadora de la temática de la cultura por parte de sectores eclesiales de Argentina y Perú:

"Duele ver que durante años la polémica se nutrió de ese malentendido y se produjo un desencuentro post-Puebla por culpa de distintas responsabilidades. Aun en 1992 se dijo que la preparación a Puebla fue para reemplazar el lenguaje de la liberación por el lenguaje de la cultura y presentar como *alternativa* la versión cultural. Considero que juicios de ese tipo dañan a las personas y resienten el diálogo teológico..."¹²⁷.

Para Galli es fácilmente demostrable que la intención de Gera era exactamente la contraria: evitar la disociación entre liberación y evangelización de la cultura. Este nunca afirmó una identificación entre cultura y Evangelio, ni mucho menos defendió la cristiandad.

Por nuestra parte, consideramos que la teología de la liberación, sobre todo en la línea de Gutiérrez, ha cuestionado adecuadamente algunas falencias de la escuela argentina: la tendencia a ver más las continuidades que las rupturas y los conflictos, la deficitaria consideración de los factores económicos y de las perspectivas sociológicas de análisis, la falta de una crítica de la religión, etc. Tres advertencias caben sin embargo. Ante todo, los intentos de utilización de un pensamiento no pueden identificarse con sus contenidos. Que la teología argentina del pueblo, en especial su original análisis de la cultura y de la religiosidad popular, haya sido incorporada en una estrategia de contraposición y exclusión de la teología de la liberación, no indica sin más que sus autores y textos coincidan con ella. La importancia fundamental que tanto en las ciencias sociales como en la teología latinoamericana han adquirido en los últimos años tanto la cultura como la religión, son una muestra de la intuición profética de la escuela argentina. El pensamiento de Lucio Gera, Juan Carlos Scannone y tantos otros representantes de la escuela argentina impide que se los identifique sin más con posturas restauracionistas y conservadoras. Además, la

¹²⁶ Galli, C., "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio", en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996, 243-362, 283-293.

¹²⁷ *Ibidem*, 289-290.

crítica y cuestionamiento mutuos a que pueden prestarse las diversas corrientes de la teología de la liberación parece un camino más plausible que su oposición irreductible. Por fin, la teología argentina aun no ha hecho una autocrítica adecuada con respecto a sus posturas críticas respecto a las otras corrientes latinoamericanas.

Unos años después, en una atmósfera más serena, el diálogo entre ambas posturas dio pasos importantes. Por un lado, por la recepción que las otras líneas de la teología de la liberación hicieron de los temas de cultura y religiosidad popular. Su expresión más madura la encontramos en Gustavo Gutiérrez, en el contexto de su reflexión acerca de los desafíos de las nuevas condiciones históricas a la teología latinoamericana. El teólogo peruano habla de hacer visible y profundizar en el *complejo mundo del pobre*:

"Pueblos dominados, clases sociales explotadas, razas despreciadas y culturas marginadas fue una fórmula frecuente -a la que se sumó una permanente referencia a la discriminación de la mujer- para hablar de la injusta situación de los pobres en el marco de la teología de la liberación. Se buscaba con ello hacer notar que el pobre vive una situación de 'inhumana miseria' y de 'pobreza antievangélica'. Además, los numerosos y crecientes compromisos con los pobres, nos han hecho percibir mejor la enorme complejidad de su mundo. Se trata en realidad de un verdadero universo en el que el aspecto socio-económico, con ser fundamental, *no es el único...* La pobreza significa, en última instancia, *muerte...* Al mismo tiempo -es importante recordarlo- ser pobre es un *modo de vivir*, de pensar, de amar, de orar, de creer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, organizarse 'para una vivencia integral de su fe' y comprometerse en la liberación de toda persona humana"¹²⁸.

Una versión simbólica de este nuevo momento de intercambio se dio en 1986 cuando Gustavo Gutiérrez y Lucio Gera se encontraron en Buenos Aires.

¹²⁸ Gutiérrez, G., "Pobres y opción fundamental", en Ellacuría, I. - Sobrino, J., *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Vol. 1, Trotta, Madrid 1990, 303-321.

c) La debilidad epistemológica

Otro grupo de críticas proviene del ámbito argentino. Las objeciones puntuales de Rafael Braun¹²⁹ y las más complejivas de Eduardo Briancesco¹³⁰, se relacionan con lo que consideran una debilidad epistemológica en los planteos de la teología del pueblo. Ante todo, por su *falta de respeto a la autonomía de las realidades temporales*. Los análisis de la realidad que efectúa y su utilización de categorías sociológicas, filosóficas y económicas muestran una seria carencia de instrumentos científicos, una ausencia grave de distinciones epistemológicas y de valoración de las mediaciones. Esto la llevaría a una aplicación concordancista e ingenua de los aportes de las ciencias, que se revela con especial claridad en el uso de las categorías "liberación" y "dependencia". Esta confusión epistemológica llegaría incluso a provocar una confusión entre el orden natural y sobrenatural.

Una derivación de esta debilidad la ven en la falta de capacidad para la diversidad y el pluralismo de enfoques y respuestas. Se cuestiona a la teología del pueblo el uso de teorías únicas para explicar fenómenos complejos y de desconocer las disciplinas científicas de donde abrevia. Uno de los ejemplos citados por Braun es que la multiforme finitud humana a la cual el Evangelio quiere responder con la liberación, es reducida a la cuestión de la pobreza. Pero el mensaje cristiano, sostiene el moralista argentino, está llamado a iluminar y acompañar toda las formas de la finitud humana, de lo contrario se cae en una parcialización del hombre.

"No es posible que porque Allende es sustituido por Pinochet, Cámpora por Perón, Torres por Banzer, tengamos que aplicar las categorías del Exilio en vez de las del Exodo para leer los 'signos de los tiempos'... Varios obispos han denunciado ya en el último Sínodo la inflación de 'signos' que pretenden descubrir en nuestro tiempo los que se autoproclaman 'profetas'. Si la Iglesia ha de responder al ansia de liberación de los hombres tendrá que estar en condiciones de *responder a las perennes interrogaciones de los hombres acerca del sentido de la vida presente y futura y de la relación entre ambas*. Esto

¹²⁹ Braun, R., "Apuntes sobre evangelización y liberación", *Criterio* 1705/1706 (1974) 695-701.

¹³⁰ Briancesco, E., "Religiosidad popular y pastoral popular", *Criterio* 1681/1682 (1973) 697-703.

significa que tiene que hacerse presente con su luz y su caridad en *todos* los ámbitos en que se pone de relieve la finitud humana, reconociendo las múltiples dimensiones en que ésta se manifiesta. Esto obliga a cancelar todo análisis unidimensional de la existencia humana y a revisar las supuestas prioridades pastorales fundadas en los mismos, porque el hombre puede plantearse interrogantes últimos a partir de experiencias muy distintas de su finitud"¹³¹.

Otra veta crítica se relaciona con la racionalidad de la categoría de "pueblo". Para Briancesco, se trata de un término *pre-racional* que no puede ser usado como sinónimo de cultura. Pueblo es el conjunto de ciudadanos independientes y políticamente estructurados, con un gobierno que los preside y los cohesiona en torno a un bien verdaderamente humano. Por tanto, sólo puede hablarse de cultura y de pueblo cuando intervienen determinadas instancias "racionales", universales, en general ausentes en el pueblo no "cultivado". Por eso, según Briancesco, la teología del pueblo no anuncia la esperanza propia del NT, universalista, personal y espiritual, sino que recae en el AT y sus expectativas políticas, populistas y mesiánicas.

Es palpable que estamos ante dos horizontes globales de comprensión muy distintos que hacen imposible un diálogo sobre textos aislados. El modo de entender la racionalidad, el conocimiento y la culturalidad, son claramente diversos. Más aun, la teología del pueblo surgirá, entre otras cosas, con la intención programática de superar las concepciones de estas realidades defendidas por Braun y Briancesco, por considerarlas "liberales", elitistas y dualistas en lo que se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el mundo.

d) Neo-cristiandad

Ana María Ezcurra, retomando algunos motivos de la *cuestión latinoamericana*, radicalizará las acusaciones contra la teología del pueblo personalizándolas en Lucio Gera¹³². Según ella, el teólogo argentino sería, con Methol Ferré y Alfonso López Trujillo, el ideólogo de una ofensiva neoconservadora de la Iglesia contra la modernidad:

¹³¹ Braun, R., "Apuntes sobre evangelización y liberación", *Criterio* 1705/1706 (1974) 695-701, 700.

¹³² Ezcurra, A.M., *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Puntosur, Buenos Aires 1988.

"La Iglesia Católica ha sido escenario de un intenso esfuerzo de renovación ideológica. Dicha empresa tuvo origen y desarrollo en América Latina. En efecto, a comienzos de los '70 el CELAM... se abocó, bajo la conducción del ahora cardenal Alfonso López Trujillo, a remozar la Doctrina Social Católica tradicional. Así surgió el *aggiornamento* socialcristiano, que procuró instaurarse como alternativa a la Teología de la liberación y a la Iglesia de los pobres... En la producción de la nueva ortodoxia han cooperado, protagónicamente, organismos académicos regionales como el CEDIA... dirigido por Roger Vekemans. También han influido algunos intelectuales conoseños, como es el caso del presbítero Lucio Gera y de Alberto Methol Ferré... No solo se trata de provocar cambios intraeclesiales o ciertas reformas sociales, sino que la meta básica es impulsar una nueva civilización postmoderna, inédita. Se acomete entonces una *empresa civilizatoria y universal*"¹³³.

Se trataría de un nuevo proyecto de sociedad que, a diferencia de la cristiandad tradicional, no usará como mediación privilegiada el Estado sino la cultura. En el intento de hacer cristianos a todos los aspectos de la vida social ya no se recurrirá al poder político defensor de la fe sino a la cultura católica. Si las mediaciones han cambiado, el resultado es el mismo: la cristiandad. Ezcurra denomina a este proyecto *neoculturalismo*, y lo presenta como una nueva ofensiva contra los valores modernos de la libertad, la pluralidad y la autonomía de lo temporal. Esta matriz es, para nuestra autora, decisiva para la vida argentina. Ya que, asumida por un grupo de obispos conservadores de nuestro país, explicaría muchos de los conflictos de adaptación de la Iglesia argentina a la transición democrática.

Los cuestionamientos de Ezcurra a la neocristiandad y al neoculturalismo nos parecen compatibles, a no ser por una notable sobreestimación del poder real de la Iglesia Católica y por una tendencia a reunir acontecimientos y personas en una forma más cercana a las hipótesis conspirativas que los análisis científicos. Nos parecen mucho más sólidas sus posturas con respecto a las crisis de adaptación de ciertos sectores de la Iglesia Católica Argentina a la democracia¹³⁴. No

¹³³ *Ibidem*, 15-16.

¹³⁴ Algunas de estas tensiones las hemos analizado en González, M., "Algunos aspectos de la Iglesia Católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral", en *Sociedad*

compartimos en absoluto, en cambio, la atribución a la teología de Lucio Gera de un rol de inspiración en semejante proyecto. Nos resulta gratuita, carente de arraigo en los textos y falta de toda demostración analítica. A la luz de lo dicho para la cuestión latinoamericana, no parecer posible confundir la teología de Gera con otros proyectos de *cultura católica*, de *neoconservadurismo eclesiástico* que sin duda existen. Ya hemos dado cuenta de esta matriz de pensamiento en la primera parte y mostraremos algunas de sus figuras actuales en los puntos que siguen.

3.1.2. Continuidades y relecturas de la teología argentina del pueblo

La corriente teológica que venimos analizando ha provocado, en los años que van desde el fin de la experiencia fundadora hasta hoy, importantes continuaciones, relecturas y nuevos cauces. Tal vez podría hablarse, como lo hace Carlos Galli, de una segunda y tercera generación de la teología argentina del pueblo, de una incipiente tradición teológica, o de un cauce reflexivo.

3.1.2.1. La segunda generación

Sus representantes más destacados, a nuestro juicio, son Juan Carlos Scannone SJ, Gerardo Farrell¹³⁵, Pablo Sudar¹³⁶. En este estudio

Argentina de Teología. *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000, 191-346, 282-293.

¹³⁵ Si bien Farrell fue una figura de la generación fundadora, habiendo sido secretario de la COEPAL, por su edad desarrolló su tarea teológica en el período siguiente. Se destacan tres vertientes en su pensamiento: la sociológica, la teológico-pastoral e histórica y la doctrina social de la Iglesia. Entre sus trabajos: *Religiosidad popular y fe*, Patria Grande, Buenos Aires 1979; *Breve reflexión pastoral sobre teología de la liberación*, en Sociedad Argentina de Teología, *Evangelización y liberación*, Paulinas, Buenos Aires 1986, 225-231; *Argentina como cultura*, Docencia, Buenos Aires 1988; *Iglesia y pueblo en Argentina. Historia de 500 años de evangelización*, Buenos Aires 1992; "Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio y en el magisterio latinoamericano", en Hünemann, P. - Scannone, J.C. (eds.), *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, vol. 1: *Reflexiones epistemológicas sobre la D.S.I.*, Buenos Aires 1992, 25-53; "Reflexiones pastorales para después de 1992", *Sedoi* 116 (1992) 19-35; "La responsabilidad del cristiano ante el Mercosur", en *IV Encuentro de Constructores de la Sociedad*, Tanti 1993, 165-

nos detendremos solo en el primero. La teología argentina del pueblo da, con Scannone, un giro decisivo que puede sintetizarse en cinco ejes:

a) *Visibilidad y comunicación:*

Juan Carlos Scannone ha hecho "visible" a la teología argentina. Las características de creación y comunicación de la generación

172; "Desempleo, globalidad y ciencia económica", en Farrell, G. (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires 1996, 13-47; "La Iglesia en la Argentina: Reflexiones para el futuro", en Sociedad Argentina de Teología, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 347-364.

¹³⁶ Pablo Sudar se inscribe en el cauce de la teología argentina del pueblo, pero su contribución a la teología en perspectiva argentina no se agota en ella. Podemos señalar cuatro cauces de su pensamiento: un profundo y continuado contacto con la teología alemana. Estudios e investigaciones en el campo de la filosofía contemporánea. Docencia y ensayos en el ámbito de la cristología. Análisis de la cultura contemporánea y diálogo interdisciplinar. Aportes a la teología latinoamericana de la liberación. Entre sus escritos: *Bases para una metafísica de la persona humana*, Rosario 1973; *El rostro del pobre: más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Facultad de teología de la UCA - Patria Grande, Buenos Aires 1981; "Evangelio, ideología y cultura", *Sedoi* 68-69 (1982) 5-40; "Jesucristo salvador: Religión y cultura en América Latina", en Sociedad Argentina de Teología, *Evangelización y liberación*, Paulinas, Buenos Aires 1986, 197-223; "Die Brefreitungstheologie im Leben der lateinamerikanischen Kirche", en Metz, J.B., (Hg.), *Die Theologie der Befreiung: Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Patmos, Düsseldorf 1986, 46-76; "El teólogo y la tarea de la nueva evangelización en América Latina", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *Evangelización, liberación y reconciliación. Hacia una nueva evangelización*, Paulinas, Buenos Aires 1987, 19-34; "Jesucristo plenitud de la verdad en la historia. Verdad e historia", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 254-277. "Los días del Verbo. Jesucristo comienzo, camino y término de la historia", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *El tiempo y la historia*, Paulinas, Buenos Aires 2001. Para un cuadro de la teología argentina de los '60 cfr. Sudar, P., "Testimonio teológico en la primavera de la Iglesia. 20 años después del Concilio Vaticano II. Presidencia de la SAT", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. Decimonovena Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 33-40.

fundadora, sus prioridades pastorales y su estilo oral hacían -y aun hacen- muy difícil el acceso a su pensamiento y a sus textos. El teólogo jesuita, con su notable producción escrita, con su constante participación en encuentros y debates latinoamericanos e internacionales, ha sido el principal cauce para que la corriente argentina fuera conocida en los ámbitos teológicos, filosóficos y académicos¹³⁷. Su ya clásica clasificación de la teología latinoamericana de la liberación en cuatro corrientes¹³⁸ hizo época al presentar a la escuela argentina como una figura con rasgos propios dentro de ella. En los múltiples panoramas de conjunto que se le ha solicitado hacer, deja constancia de los aportes de esta tradición reflexiva, tanto a la teología latinoamericana como a la teología sin más¹³⁹. Además, mantuvo a esta corriente en permanente diálogo con otras instancias del pensamiento latinoamericano y con los principales debates filosóficos.

b) *Fundamentación epistemológica y explicitación de las categorías de pensamiento*

Scannone ha realizado un trabajo decisivo al hacer pasar muchas de las categorías de la teología argentina del pueblo, desde un momento creativo-intuitivo de esbozo a una explicitación filosófica y teológica de sus fundamentos y posibilidades:

"Pensamos, por ejemplo, en el papel central dado a la analogía como forma del pensamiento especulativo o a la relación recurrente entre *sabiduría y ciencia, símbolo y pensa-*

¹³⁷ Para un primer panorama cfr. Trejo, M., "La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular", *Proyecto* 36 (2000) 113-126; Galli, C., "Evangelización, cultura y teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a la teología inculturada", *Teología* 28 (1991) 189-202.

¹³⁸ Scannone, J.C., "La teología de la liberación: Caracterización, corrientes, etapas", en Id., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires 1987, 21-80.

¹³⁹ Scannone, J.C., "Perspectivas eclesiológicas de la 'Teología del pueblo' en la Argentina", *Christus* 707 (1996) 38-46; Id., "Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 121-147; Id., "Treinta años de teología en América Latina", en Susin, L. (org.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, SOTER, São Paulo 2000, 199-207.

miento, praxis (conversión, opción, acto primero, experiencia histórica) y *reflexión*, etc.; en la preocupación por la *inculturación del pensamiento* tanto filosófico como teológico; en la relevancia otorgada al 'nosotros-pueblo', sin desmedro de la afirmación de las personas; en el rol preferencial de los *pobres* en el pueblo como sujeto histórico y en su cultura popular; en la comprensión de su cultura desde su núcleo ético-sapiencial y las mediaciones sociales que lo encarnan y que aquel trasciende; en la interpretación de la historia, la cultura y el auténtico proceso de liberación latinoamericanos, etc."¹⁴⁰.

Pueblo, sabiduría, analogía, nostridad, inculturación, serán una y otra vez retomados, relacionados con los principales debates culturales, filosóficos y teológicos, tales como la filosofía del lenguaje, de la acción comunicativa, las propuestas de Ricoeur y Gadamer, y más recientemente con los análisis de la globalización y la nueva cuestión social.

c) *La sabiduría del pueblo y el círculo hermenéutico*

Scannone desarrolla lo que Trejo llama una *gnoseología popular* o lógica sapiencial. Los pueblos latinoamericanos saben, tienen conciencia y ejercitan una praxis; son sujetos de una sabiduría que es fruto del mestizaje cultural y la fecundación del Evangelio desde su misma constitución. Se trata, por tanto, de un estilo cognoscitivo, de una *forma mentis*, que tiene sus ejes en la intuición, el corazón, el símbolo y los vínculos interpersonales solidarios. Sus expresiones simbólicas son artísticas (canto, baile) y religiosas (religiosidad popular). Los estilos modernos y postmodernos, al entrar en choque y contacto con esta gnoseología provocan nuevas síntesis vitales y muestran su capacidad de elaboración y resistencia:

"Nuestra hipótesis es que la cultura latinoamericana tiene capacidad de reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica, respetando su autonomía y especificidad. Pues esta cultura es fruto de un fecundo mestizaje cultural (y, por tanto, abierta a ulteriores mestizajes) y se ha mostrado ya capaz de creadoras síntesis vitales en la unidad de las diferencias"¹⁴¹.

¹⁴⁰ Scannone, J.C., *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 11.

¹⁴¹ *Ibidem*, 98.

Esta sabiduría popular, además, ha de ser considerada como un *lugar hermenéutico*. Es decir, como el lugar vital, el "desde donde" ético, cultural y social a partir del que un pueblo piensa, comprende, discierne y actúa. Es, al mismo tiempo, un horizonte y una perspectiva. Para Scannone esto tiene implicancias directas sobre la teología, en razón de que esta sabiduría ha sido visitada por el Evangelio. Se trata así de una sabiduría cristiana, de un instinto evangélico de discernimiento. Por ello, la propone como el *lugar hermenéutico de una teología inculturada*, como lugar de reflexión y conocimiento crítico del anuncio cristiano. Es una suerte de matriz sapiencial/teologal que permitirá un estilo de profundización y reflexión sobre la revelación cristiana. De allí surge un modo propio de categorizar, sistematizar y relacionar entre sí los misterios del cristianismo. Para Scannone, por tanto, el pueblo teologiza:

"El sujeto de la sabiduría popular es un nosotros, un sujeto comunitario: el pueblo, ya sea que hablemos de un pueblo histórico determinado, ya sea que hablemos del pueblo de Dios inculturado en una determinada cultura, que con su sabiduría cristiana sabe de Dios, y de las verdades de la fe y de la vida... Es preciso distinguir niveles en la tarea de teologización de la sabiduría popular... Existen roles específicamente distintos entre los que se encuentra el teólogo. Pero su función no sólo está al servicio de la comunidad entera, sino que es participada de alguna manera por toda ella, también por el pueblo fiel pobre y sencillo en su sentido de fe"¹⁴².

Y eso, no sólo en el nivel pre-reflexivo de los símbolos y las prácticas, sino también en un cierto nivel de reflexión, articulación, argumentación y crítica que brotan de su saber y sentir creyente. El teólogo de oficio prolongará metódica, sistemática y críticamente esta sabiduría y la llevará al nivel científico, pero habrá de respetar tanto la normatividad de la Palabra de Dios como el modo inculturado que ella ha tomado en nuestros pueblos:

"De ahí que sea necesario que el teólogo no sólo conviva la fe del pueblo, sino que conviva su cultura, su religiosidad, su sentir sapiencial, de modo que su servicio

¹⁴² Scannone, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 229-230.

teológico se haga "desde dentro" del nosotros eclesial inculturado, en el cual sobre todo los pobres y sencillos han sabido encarnar la fe en la cultura popular"¹⁴³.

Este dinamismo creyente y reflexivo es lo que Scannone llama el *círculo hermenéutico* de una teología inculturada. Su primer movimiento consiste en que desde una experiencia particular de la fe, la reflexión se abre al conjunto de la revelación. Dos textos van a atraer la atención de Scannone para fundamentar esta perspectiva. El primero es el n° 70 de la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*:

"De modo similar, una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida. Pero para que esta reflexión sea verdaderamente una lectura de la Escritura, y no una proyección sobre la palabra de Dios de un significado que no está contenido en ella, el teólogo ha de estar atento a interpretar la experiencia de la que él parte a la luz de la experiencia de la Iglesia misma. Esta experiencia de la Iglesia brilla con singular resplandor y con toda su pureza en la vida de los santos. Compete a los pastores de la Iglesia, en comunión con el sucesor de Pedro, discernir su autenticidad".

El segundo es de Walter Kasper:

"Siempre donde surge algo nuevo, siempre donde se despierta la vida y la realidad tiende a superarse extáticamente a sí misma..., se muestra algo de la eficacia y la realidad del Espíritu de Dios. El Concilio Vaticano II ha visto esta eficacia universal del Espíritu no sólo en las religiones de la humanidad, sino también en la cultura y en el progreso humanos"¹⁴⁴.

Una experiencia particular, inculturada de creer, anunciar y plasmar el Evangelio junto a la emergencia de vida en un pueblo a través de acontecimientos, búsquedas o formas de organización, pueden ser un camino de penetración en la revelación y el punto de partida para

¹⁴³ *Ibidem*, 231.

¹⁴⁴ Kasper, W., *El Dios de Jesucristo*, 3 ed., Salamanca 1990, 262.

un discurso teológico. Ahora bien, este camino hermenéutico tiene un segundo momento. A partir de esta nueva luz de la inteligencia teológica inculturada, se pueden releer los misterios principales de la fe cristiana desde la propia situación histórica y cultural. Scannone pone como ejemplo el hecho de que la experiencia cultural del pueblo argentino posibilitó una lectura original de la eclesiología del pueblo de Dios de la *Lumen Gentium*:

"Le facilitó la captación profunda de la enseñanza conciliar sobre la Iglesia como pueblo de Dios y preparó el ambiente para una reflexión eclesiológica que, fiel a la revelación, no opusiese 'comunidad' e 'institución', sino que, respondiendo a la síntesis vital entre ellas que vive la sabiduría popular, las comprendiera en unidad... Posibilitó superar una eclesiología preconiliar, demasiado jurídicista, sin caer en el escollo de algunas eclesiologías postconciliares, tanto las demasiado centradas en la pequeña comunidad intimista o carismática, como las que suponen una idea clasista de pueblo"¹⁴⁵.

Otro ejemplo viene de la cristología. La reflexión teológica contemporánea ha insistido frecuentemente en lo que se llamó el "criterio de Calcedonia". La encarnación del Hijo ha puesto a la naturaleza humana en una relación con lo divino "sin confusión" pero también "sin separación". Scannone afirma que en los pueblos latino-americanos se da una percepción de la relación entre lo divino y lo humano, entre Cristo y María, que se inserta en este dinamismo: respeto por su profunda unidad y conciencia de su inalienable distinción.

d) *Catolicismo popular y neocomunitarismo*¹⁴⁶

En los últimos años, Juan Carlos Scannone ha propuesto una

¹⁴⁵ Scannone, J.C., *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 235.

¹⁴⁶ Para estas vertientes de su pensamiento cfr. Scannone, J.C., "El comunitarismo como alternativa viable", en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996, 195-241; "La nueva cultura adveniente y emergente: desafíos a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en Scannone, J.C., (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires 1996, 251-282.

relectura de la teología del pueblo de acuerdo con las nuevas claves emergentes en la cultura argentina. Se trata de buscar un diálogo renovado entre la teología, la pastoral y los nuevos ámbitos donde está emergiendo el pueblo y lo popular, en el marco de las profundas transformaciones del fin del milenio. Para ello, elige como interlocutor a un complejo y amplio movimiento conocido como "necomunitarismo" o "asociacionismo". Así lo explica él mismo:

"Yo me he orientado a un diálogo con la problemática de la *emergencia de la sociedad civil y de los nuevos movimientos sociales*. Es claro que no podemos quedarnos fijados en el pasado. Por un lado, y a pesar de su importancia y vigencia, y de que le debo mucho, ya no es suficiente una línea tipo Kusch, por ejemplo, que apuntaba a las raíces indígenas con sus análisis sobre el 'estar'; o el primer Cullen, con sus aportes en torno al 'estamos en la tierra' y la 'madre tierra'. Es cierto que esto también tiene que ser continuado y que puede tener vigencia en especial en los países andinos. Por otro, lado, tampoco es posible detenerse en el marco de los análisis del pueblo del primer peronismo. Yo pienso que hay que dar un paso hacia otro ámbito. Por eso, me interesé por la problemática del así llamado *neo-comunitarismo de base*. Me parece encontrar aquí un elemento de la sabiduría popular, que realiza un 'mestizaje' o 'síntesis vital' que, junto a los valores tradicionales, incluye muchos elementos de la modernidad y de la postmodernidad... Hoy en la religiosidad popular aparecen elementos modernos y postmodernos, se da una síntesis, aunque por supuesto no acabada"¹⁴⁷.

Este movimiento, como una de las expresiones de la emergencia de la sociedad civil parece adecuado para afrontar las nuevas articulaciones entre Estado y mercado, así como los desafíos de la globalización:

"Este vasto movimiento parece estar creando una red a nivel global e internacional. En ella, por un lado está lo local y cada agrupación tiene sus propias características; pero por otro lado se trabaja en red, abiertos al mundo. Se pueden citar como ejemplos: el neocomunitarismo de base en Chile y en Perú con

¹⁴⁷ Bender, J. - González, M., *Entrevista a Juan Carlos Scannone*, San Miguel 4 de Junio de 1998 (inédita).

sus redes; o el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional que trabaja combinando redes locales con redes de maestros, médicos y otras según especializaciones. Se trata de una manera nueva de responder al fenómeno de la globalización. Se recupera la identidad de cada uno, pero como identidad abierta. Varias de estas perspectivas tanto políticas, como sociales, junto con las novedades socioculturales, están en la línea de lo que entendemos como pueblo, pero en un contexto nuevo. En el fondo, se trata siempre del gran reto de elaborar una síntesis vital entre los valores tradicionales de nuestra cultura latinoamericana y argentina o sabiduría popular, con los aportes de la modernidad y la postmodernidad. Este neocomunitarismo de base y la emergencia de la sociedad civil con su momento más cultural, que es el nuevo imaginario colectivo que reúne todos estos elementos, están en la línea de la sabiduría popular tradicional, enriquecida con las perspectivas de lo urbano, lo moderno y lo postmoderno"¹⁴⁸.

Este nuevo imaginario cultural alternativo y el neocomunitarismo que le da cuerpo social son para Scannone una nueva experiencia suscitada por el Espíritu del Señor, un signo de los tiempos. Por eso, puede constituirse en una alternativa no solo a nivel socioeconómico y cultural, sino también en el plano teológico:

"Por consiguiente, según mi opinión, el comunitarismo es una alternativa viable, ante todo, en el orden de la acción pastoral y social, también de la utopía realmente posible y de su imaginario colectivo correspondiente y, por último, aun en el orden de la transformación histórica, al menos como una fuerza de resistencia activa para que el capitalismo neoliberal no lo homogeneice todo, hasta llegar, quizás, a ser la respuesta más adecuada para un sector específico de la macroeconomía, para la estructuración de un nuevo tejido social y para la acción política. Por todo ello es también un camino para continuar la reflexión teológica y teológico-pastoral en perspectiva latinoamericana y de liberación, tanto en la primera como en la segunda fase del círculo hermenéutico teológico. Aun más, según creo, tales puntos de vista ya han comenzado a rendir sus frutos en la realidad social y eclesial, la acción pastoral y la

¹⁴⁸ Ibidem.

reflexión teológica. En esos frutos se muestra, para el creyente, la iniciativa de Dios"¹⁴⁹.

e) *Ensayos interdisciplinarios de discernimiento cristiano y pensamiento inculturado*

Por último, Scannone ha reactualizado creativamente otro cauce de la teología argentina como lo es el sujeto comunitario. En este caso coordinando un Equipo de Reflexión Interdisciplinar que ha producido dos trabajos significativos: *Argentina, tiempo de cambios* y *Argentina: Alternativas frente a la globalización*¹⁵⁰. La teología en perspectiva argentina recupera así instancias de diálogo con interlocutores habituales (sociología, economía, filosofía), aunque con mayor pluralismo de enfoques, al tiempo que gana nuevos *partners* como la ciencia política y las relaciones internacionales. En estos análisis se puede percibir el interés por dar cuenta de los desplazamiento de la situación nacional en todos los órdenes, la búsqueda de nuevos instrumentos de análisis y el intento de alcanzar ciertas directrices de discernimiento común en la pluriformidad disciplinar.

3.1.2.2. La tercera generación

La teología argentina, como muchas tareas vitales del país, sufrió un corte profundo durante los años de la dictadura militar. La conexión de memoria con las generaciones siguientes se daría paulatinamente en los inicios de los '80. Alumnos de la Facultad de Teología de Buenos Aires, que luego serían profesores, protagonistas de experiencias pastorales o de militancia popular, tomaron contacto con este patrimonio y reclamaron a los referentes de las dos primeras generaciones una explicitación de lo vivido y pensado. Esto decía Lucio Gera al presentar el trabajo de uno de los miembros de la nueva generación:

"Quienes hemos vivido la experiencia de ese período,

¹⁴⁹ Scannone, J.C., "El comunitarismo como alternativa viable", en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996, 195-241, 240-241.

¹⁵⁰ Scannone, J.C., (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires 1996, 251-282 y Scannone, J.C., (y otros), *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires 1999.

alistados en la línea teológico-pastoral estudiada por Sebastián Politi, pertenecemos a una generación cuya edad se encuentra ahora en torno a los 60 o 70 años. Obviamente, cuando él u otros pertenecientes a la generación 'junior' quieren adentrarse en aquel período para conocerlo mejor, nos invitan a nosotros, generación 'senior', a hacer memoria. No solamente a recordar, sino a recordar para 'contarles'. Ya veníamos haciendo memoria en la soledad, en la intimidad de nuestro corazón; pero ellos nos invitan a hacer memoria 'ante ellos', tornándola 'narración'. A entrar en un diálogo de generaciones; a 'contarles', lo cual significa también 'rendirles cuentas' de nuestra actuación y reflexión y nos exige no ser 'cuenteros' sino veraces. A ellos y a nosotros corresponde realizar la tarea de un discernimiento del pasado. Sobre ellos pesa el cometido de una nueva creatividad que, haciendo pie en el pasado, no sea mera repetición, sino superación del mismo... Con esta actitud y práctica de discernimiento la generación joven puede dejar establecidos algunos resultados del pasado y, humildemente, dar comienzo a su propia creatividad"¹⁵¹.

Dentro de este proceso de pasaje intergeneracional, se destaca con nitidez la figura de Carlos Galli. El llevará adelante una suerte de *ministerio* en el recoger, profundizar, releer e involucrar a otros en el conocimiento de esta tradición teológica:

"Me reconozco *heredero* de la reflexión latinoamericana sobre la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos, en particular de las grandes líneas de *la teología argentina del pueblo*. En ella nos situamos teólogos y pastoralistas que ya formamos varias generaciones, como en otras corrientes. Gera representa a los fundadores y Scannone a los continuadores, porque es quien mejor continuó el camino emprendido. En su huella nos ubicamos otros, casi en una tercera generación, tratando de recrear sus mejores aportes ante los nuevos signos de los tiempos"¹⁵².

¹⁵¹ Gera, L., "Prólogo", en Politi, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Buenos Aires 1992, 9.

¹⁵² Galli, C., "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio", en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996, 244-362, 252.

Cuatro nos parecen sus contribuciones principales:

a) Un ministerio de memoria y de espacios: Galli ha sido y es una suerte de "memoria viviente" de la teología argentina, de sus caminos y procesos. Muchos de los que nos hemos interesado por estos temas hemos sido introducidos y guiados por él. Ha escrito recapitulaciones sobre la teología argentina del pueblo que son hitos insoslayables¹⁵³. Es, además, una figura clave en la un articulación de espacios de intercambio entre personas e instituciones (Facultad de Teología de la UCA, Cátedra de Pastoral, SAT, grupos de trabajo e instancias eclesiales). La coordinación de seminarios sobre temática latinoamericanas y argentinas y la dirección de tesis sobre estas cuestiones temáticas completan el panorama.

b) Una eclesiología católica inculturada: Sus diversos aportes eclesiológicos convergen y parten de su investigación doctoral *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, dirigida por Lucio Gera¹⁵⁴. Se trata de una de las contribuciones más importantes de la teología de los '90, tanto a nivel latinoamericano como internacional. Este trabajo imponente consta de dos secciones. La primera es histórico-positiva y allí Gallí investiga la presencia del tema en la eclesiología católica desde la década del '30 hasta fines de los '80. Pone de manifiesto cómo por un conjunto de factores eclesiales y seculares la relación Iglesia-pueblos adquiere gran

¹⁵³ El más completo es Galli, C., "La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio", en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá 1996, 244-362. Un acercamiento al pensamiento de Lucio Gera se puede ver en Galli, C., "Aproximación al 'pensar' teológico de Lucio Gera", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997, 75-103.

¹⁵⁴ Galli, C.M., *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires) 1993, Pro manuscrito (inédita). Diversas vertientes de la tesis se pueden ver en: Galli, C., "El pueblo de Dios en los pueblos de América Latina", *Sedoi* 110 (1991); "La Iglesia como pueblo de Dios", en CELAM, *Eclesiología. Tendencias actuales*, Bogotá 1990, 91-152; "La encarnación del pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", *Sedoi* 125 (1994); "La recepción latinoamericana de la teología conciliar del pueblo de Dios", *Medellín* 86 (1996) 69-119.

importancia en el siglo XX. Sostiene que el Concilio Vaticano II fue decisivo al privilegiar la categoría del pueblo de Dios para expresar la dimensión humana, social, histórica, universal y misionera de la Iglesia. Además, el Concilio liga a la Iglesia como pueblo de Dios con los pueblos-culturas por medio de los conceptos de catolicidad, misión, encarnación e intercambio, reuniendo temas que se habían desarrollado antes independientemente. Finalmente muestra cómo:

"La Iglesia y la eclesiología latinoamericanas han hecho la recepción creativa del tema conciliar reflexionando la encarnación del Pueblo de Dios a partir de la experiencia inculturada del Pueblo de Dios en América Latina; la corriente argentina de la teología del pueblo o de la pastoral popular, simbolizada en L. Gera, ha influido bastante en la Iglesia latinoamericana y ha aportado mucho a su eclesiología y pastoral; un aspecto central de esa eclesiología es ver la relación entre la Iglesia y el Mundo como la relación entre el PD y los pueblos" (Tesis, Introducción general).

La segunda parte, es sistemático-especulativa. Allí Galli piensa la relación pueblo de Dios/pueblos desde las categorías de catolicidad, misión, encarnación e intercambio:

"El concepto bíblico-conciliar Pueblo de Dios es muy apto para realizar una síntesis eclesiológica sistemática; es el más apto para expresar la relación de la Iglesia con el mundo; la relación al mundo, expresada especialmente por la categoría Pueblo de Dios, es esencial al misterio de la Iglesia; la comprensión de esa relación requiere una eclesiología del Pueblo de Dios y una teología del mundo como comunidad de pueblos; la comprensión del pueblo como comunidad de hombres y del mundo como comunidad de pueblos ayuda a entender la relación Iglesia-mundo... La analogía eclesiológica de la encarnación permite pensar la unidad en la distinción y la distinción en la unidad entre el Pueblo de Dios y el mundo del pueblo y de los pueblos; la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos enriquece la comprensión de la iglesia particular y la comunión entre las iglesias particulares; el misterio de la encarnación del Pueblo de Dios ilumina la presencia dinámica de la Iglesia como sujeto histórico entre los pueblos... En ese intercambio los pueblos se enriquecen con los bienes eclesiales y el Pueblo de Dios se enriquece con los bienes culturales" (Ibídem).

c) Relectura y seguimiento: Galli ha propuesto una relectura de los grandes temas de la tradición argentina (pueblo, cultura, religiosidad popular, signos de los tiempos, estructuras de pecado) desde los nuevos horizontes y desafíos de la modernidad postmoderna y la Nueva Evangelización¹⁵⁵. Además, desde su teología de la encarnación y el intercambio entre el pueblo de Dios y los pueblos del mundo, ha reflexionado sobre los actuales procesos de globalización y regionalización, con especial atención al Mercosur¹⁵⁶. Por fin, ha seguido y recogido muchos de los principales itinerarios pastorales de la Iglesia en la Argentina de las últimas décadas¹⁵⁷.

d) La coordinación de numerosas publicaciones de conjunto y la continuación de una característica de la tradición teológica argentina:

¹⁵⁵ Cfr. Galli, C., "El desafío pastoral de la cultura urbana", *Sedoi* 90/91 (1986); "Identidad cultural y modernización en América Latina", en Galli, C. - Scherz, *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires 1991, 7-21; "La religiosidad popular urbana ante los desafíos de la modernidad", ibídem, 147-176; "Eucaristía y nueva evangelización", *Criterio* 2139 (1994) 435-439; "La corrupción como pecado social", en Scannone, J.C., (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires 1996, 207-248; "Los grandes desafíos", ibídem, 427-437; "Religión y razón al final del milenio", *Criterio* 2175 (1996) 225-227.

¹⁵⁶ "Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América", *Criterio* 2205/2206 (1997) 608-614; "Hacia una eclesiología del intercambio", en Eckholt, M. - Silva, J. (eds.), *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el intercambio cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Universidad Católica de Maule, Talca 1999, 191-208; "El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR", en Scannone, J.C. (y otros), *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires 1999, 167-208.

¹⁵⁷ Galli, C. - Arancibia, M.D., "Formación sacerdotal permanente: Nuestro camino reciente", *Criterio* 2103 (1992) 655-663; Galli, C., "La edición argentina de *Communio*: novedad y desafíos", *Criterio* 2153 (1995) 198-201; "La enseñanza de la teología pastoral", *Boletín OSAR* 4 (1996) 26-40; "Nueva evangelización y formación permanente", *Pastores* 7 (1996) 3-24. Especialmente significativo es su estudio: "Las Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización. Preparación, significación, recepción. Un aporte argentino a la formación pastoral", *Boletín OSAR* 11 (1999) 18-43. Ver también el panorama trazado por Galli en: "Palabras finales", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. Decimonovena Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires 2001, 53-58.

el comentario creativo a los documentos del magisterio de la Iglesia¹⁵⁸.

Finalmente, queremos esbozar algunas de las contribuciones más recientes de otros teólogos y teólogas que se han relacionado de distintos modos con las temáticas de la teología argentina, sin que haya que considerarlos como pertenecientes a esta línea de pensamiento y sin que sus aportes se limiten a ella. Tenemos los aportes de Josefina Llach ACI especialmente en el campo de la cultura, la eclesiología y la eucaristía¹⁵⁹. Además contamos con un grupo de investigaciones de licencia y doctorado que han significado un aporte clave. En primer lugar, hay que señalar el trabajo de Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, que constituye la primera presentación histórica y teológica de esta corriente de reflexión, al tiempo que un primer intento de encuadrarla en los principales dinamismos culturales y religiosos del período. Un segundo aporte lo ha dado la tesis doctoral de Guillermo Fernández Beret OP, *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*¹⁶⁰. Allí propone un estudio de la problemática del pueblo en distintas variantes de la teología latinoamericana:

"El objetivo de este trabajo es precisamente realizar un análisis comparativo de las respuestas de las distintas 'corrientes' dentro de la teología de la liberación, buscar sus coincidencias y divergencias y valorarlas. El obedece no sólo a un mero interés teórico, sino que también intenta ser un aporte dentro de la teología de la liberación en orden a profundizar su conocimiento de ese pueblo y de la Iglesia como él la vive, y su

¹⁵⁸ Entre los últimos cfr. Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Comentario a la carta Novo millennio ineunte*, Buenos Aires 2001.

¹⁵⁹ La hermana Llach es una de las mujeres pioneras en el servicio teológico de nuestro país. Realizó su tesis de licenciatura bajo la guía de Lucio Gera sobre el tema *La función evangelizadora de la Eucaristía (1988)*. Entre sus escritos: "El tema de la cultura en el documento Iglesia y Comunidad Nacional" *Sedoi* 62 (1981) 3-30; "Teología de la cultura", en Walsh, S. (y otros), *Educación al pueblo desde su cultura*, Docencia, Buenos Aires 1986, 101-116; "La propuesta de Juan Pablo II", *Criterio* 1978/1979 (1986) 685-691; "La Argentina entre la tradición y la postmodernidad", *Criterio* 2020 (1988) 698-708.

¹⁶⁰ Fernández Beret, G., *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Frankfurt-Madrid, 1996.

compromiso con él. Las divergencias han de servir al enriquecimiento mutuo de las distintas corrientes, al mismo tiempo que las coincidencias han de confirmar y profundizar una opción fundamental común a ellas"¹⁶¹.

Para ello investiga el concepto de pueblo en Gera-Scannone, Juan Luis Segundo, Ellacuría-Sobrino, Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez. Un tercer trabajo clave es la investigación doctoral del teólogo santiaguense Marcelo Trejo *La sabiduría del pueblo como lugar teológico en la 'Escuela Argentina' (1966-1996)*¹⁶². Donde se destaca su análisis del aporte de Juan Carlos Scannone a una epistemología teológica inculturada y su acercamiento al teologizar desde la cultura santiaguense:

"Santiago del Estero es, para el santiaguense, su tierra... El 'ahí' donde se da lo suyo, lo humano. Su 'domicilio existencial', 'Santiago manta', se dirá por el norte. La zona de habitualidad donde él se refugia para defender la significación de su existencia y desde donde proporciona los contextos simbólicos con que viste la realidad y su quehacer cotidiano. Esta tierra norteña posee un paisaje con pocos accidentes. Sobre el mismo asoma un cielo siempre distante. Desmesurado y pálido con una luz solar siempre viva. Luz espejante y angustiosa que desdibuja los contornos" (Tesis).

En otra perspectiva, nos encontramos con Virginia Azcuy quien, animada por Lucio Gera, ha desplegado otras dos vertientes de la teología argentina de la primera generación: los pobres y los santos como lugar hermenéutico y mediación personal del Evangelio. En el primer caso se trata de su tesis de licenciatura en la que pone de relieve la contribución de Ignacio Ellacuría¹⁶³. En el segundo estamos ante una obra de amplio alcance, su tesis doctoral: *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von*

¹⁶¹ *Ibidem*, 13.

¹⁶² Trejo, M., *La Sabiduría del pueblo como lugar teológico en la "Escuela Argentina" (1966-1996)*, Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Dir: Félix Pastor, 2000 (inédita).

¹⁶³ Azcuy, V., *Los pobres como "lugar", "sacramento", "presencia" de Cristo en Ignacio Ellacuría* (1988). Se puede ver también: "Desde el corazón de la Iglesia y de los pueblos", *Nuevo Mundo* 55 (1998) 17-24.

Balthasar¹⁶⁴. Allí la teóloga argentina emprende un original diálogo y entrecruzamiento de métodos y abordajes entre teología y santidad al que podría llamarse "teología del encuentro": ¿Qué le pasa a un teólogo cuando se deja fecundar por la existencia teológica de una santa? ¿Qué le pasa a la teología viviente de la santa cuando un teólogo la recibe y la relee? Otro autor importante de esta generación es Víctor Fernández. El teólogo de Río Cuarto -uno de los escritores más prolíficos de la nueva generación- ha venido realizando un aporte sostenido en el ámbito de la sabiduría popular y en la relectura desde ella de la tradición teológica¹⁶⁵. Al mismo tiempo ha incursionado en la figura y en la obra de Rafael Tello, ofreciendo la primera presentación de su pensamiento en el ámbito teológico¹⁶⁶. Finalmente hay que resaltar un nutrido grupo de trabajos de tesis de licenciatura que se han orientado en temáticas afines a este cauce de reflexión¹⁶⁷.

¹⁶⁴ Azcuy, V., *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Han Urs von Balthasar*, 2 tomos, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires 1997.

¹⁶⁵ Fernández, V., "Entender bien la unidad propia del Espíritu en la acción evangelizadora" *Boletín OSAR* (1999) 66-76; "El misterio del pobre en la economía globalizada", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Nuestro Padre misericordioso*, Buenos Aires 1999, 143-174; "El 'sensus populi'. Legitimidad de una teología 'desde' el Pueblo", *Teología* 72 (1998), 133-164.

¹⁶⁶ Fernández, V., "Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello", *Proyecto* 36 (2000) 187-205.

¹⁶⁷ Rodríguez Melgarejo, G., *Reflexiones sobre pastoral popular desde el interior de un santuario* (1972); Pinto, V., *La relación entre fe y religión en nuestra problemática pastoral actual* (1974); Politi, S., *Iglesia y pueblo en la reflexión teológico-pastoral argentina* (1989); Saravia, H., *Aspectos teológicos que subyacen en dos visitas pastorales de Córdoba del Tucumán* (1990); Fernández, L., *Aportes del Movimiento Litúrgico Argentino a una eclesiología de comunión y participación* (1991); Berra, J.P., *Fe y dignidad humana. Aportes para un nuevo humanismo* (1993); Salvia, E., *Fray José Antonio de San Alberto: Interpretación histórico-pastoral de sus cartas como obispo de Tucumán 1778-1784* (1993); Nadur Dalla, M.A., *La Diócesis de San Nicolás: aportes para una investigación socio-religiosa* (1994); Pasos, H., *La peregrinación cristiana* (1995); Alemán, M., *El sentido del término signos de los tiempos en el magisterio episcopal latinoamericano* (1996); Quiñones, A.M., *El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en la Argentina* (1998); Buere, J., *Cultura popular en Florencio Varela* (1998); Segura, J., *Evangelización de la cultura e inculturación de la evangelización en Juan*

3.1.2.3. Nuevas figuras de pastoral popular

La teología argentina, como hemos visto, estuvo siempre enraizada y en contacto directo con las experiencias de pastoral popular. Por eso, su continuación, relectura y creatividad no puede buscarse solo en el ámbito académico. En estos años, en efecto, se han dado numerosos movimientos y experiencias cristianas en el campo popular que se relacionan con estas líneas¹⁶⁸.

Por un lado tenemos una continuidad creativa de experiencias nacidas en los '60 y '70, tales como la Pastoral de Villas, el Equipos de Curas Villeros¹⁶⁹, las Misiones Populares, la pastoral de santuarios, la Peregrinación Juvenil a Luján, los cursillos para vagos y la vida religiosa inserta. Al mismo tiempo, nacen nuevas experiencias en continuidad y novedad con aquellas: los galpones, el movimiento de columnas, los almacenes, los apoyos escolares, los Chicos del Pueblo, la Carpa Evangelizadora, las Casas del Joven. A esto se suma la participación de los cristianos en el explosivo fenómeno del trueque, el Banco de los Pobres, etc. Se registra así mismo una "popularización" de experiencias de comunidades terapéuticas y de autoayuda.

Por otro lado, se constata un el nuevo rol que han ido tomando en los barrios las estructuras tradicionales de la Iglesia, como las parroquias, colegios, comedores, Cáritas, etc.; ante la retirada del Estado y la desocupación. Así también se verifica la presencia de la religiosidad popular en diversas protestas sociales denunciando atentados contra la vida y la dignidad. Desde las marchas del silencio en Catamarca, pasando por el robo de bebés en sectores marginales, a las manifestaciones contra desalojos de asentamientos, hasta llegar a grandes conflictos

Carlos Scanonne S.J. (2000); Graneros, R., *Hacia la Nueva Evangelización en Lucio Gera. Estudio teológico-pastoral con especial atención al estilo y lenguaje del autor* (2000).

¹⁶⁸ Para un panorama cfr. Forni, F., "Una visión desde los sectores populares", *Criterio* 2022 (1988) 710-715; Id., "Derechos humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea en el catolicismo argentino", *Sociedad y Religión* 7 (1989) 46-54. Otras pistas se pueden encontrar en González, M., "Algunos aspectos de la Iglesia Católica en la Argentina entre el retorno de la democracia (1983) y el fin del milenio. Esbozo histórico-pastoral", en Sociedad Argentina de Teología, *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000, 191-346, 296-320.

¹⁶⁹ Para un acceso a su historia cfr. Vernazza, *Para comprender una vida con los pobres: los curas villeros*, Guadalupe, Buenos Aires 1989.

sociales como los verificados en Tierra del Fuego, Neuquén, Jujuy, etc.

Finalmente, hay que destacar los nuevos desafíos al "mundo" de los pobres de la actual situación cultural: el narcotráfico como red económica, de autoridad, de poder y de estructuración de la vida. La creciente violencia en el interior de los barrios con el consiguiente desprecio de la vida. La fragmentación y la intoxicación del tejido social para ofrecer un piso mínimo donde apoyar intervenciones de reducción de daño y de recuperación. Todo esto ha llevado a muchos agentes pastorales a importantes cuestionamientos, desaliento, redescubrimiento de lo estructural y desborde existencial. La falta de un adecuado relevamiento e interpretación de todos estos emergentes, así como la ausencia de una lectura teológica y pastoral de su conjunto son un desafío para la reflexión creyente de nuestra Iglesia; especialmente cuando, la constante conexión con las experiencias pastorales fue un signo distintivo de la teología argentina.

3.1.2.4. Visita de Jesucristo y la Virgen de Guadalupe a los Pueblos de América Latina y El Caribe (1992-2000)

La teología argentina del pueblo recibió una plasmación "viviente" en un acontecimiento decisivo de los '90: La *Visita de Jesucristo y la Virgen de Guadalupe a los Pueblos de América Latina y El Caribe*. Se trata de una peregrinación misionera a pie que unió el santuario de Guadalupe (México) con el de Luján (Argentina) luego de ocho años de camino¹⁷⁰. Estamos ante un complejo simbólico en movimiento, ante una suerte de "parábola viviente" con múltiples vías de acceso, por lo cual, solo será posible una presentación preliminar y en esbozo. La idea surge de un grupo de sacerdotes y laicos argentinos, como una respuesta a la llamada de Juan Pablo II a una evangelización nueva en su impulso misionero, en sus métodos y expresión. El camino se inauguró el 12 de Diciembre de 1992 en la Basílica de Ntra. Señora de Guadalupe en México. En su primera etapa recorrió diez países de América Central, el norte de Colombia y la República Dominicana. Duró un año y medio y se recorrieron 7.400Km. El segundo tramo comenzó en diciembre de 1994, recorriendo Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Esta vez se hicieron 7.100Km. de caminata. La tercera etapa

¹⁷⁰ La peregrinación estuvo precedida por tres años de preparación en los que se realizó el discernimiento teológico-pastoral y personal, y donde se llevó a cabo una especie de ensayo piloto, entre abril y mayo de 1991, cuando se caminó durante 100 días uniendo los santuarios de Itatí, Caacupé y Copacabana.

partió en abril de 1997, y abarcó Brasil y Uruguay con un total de 3.577Km. La cuarta y última etapa del camino partió en diciembre de 1998 desde Mendoza y terminó en diciembre del año 2000 -abarcando gran parte de Argentina y Chile- en la Basílica de Ntra. Sra. de Luján.

Veamos algunos de los ejes teológico-pastorales inspiradores:

a) La Peregrinación es un fruto directo de la teología argentina del pueblo y de la tradición argentina de pastoral popular, al tiempo que constituye una relectura y reconfiguración de la misma. Un grupo de sacerdotes y laicos comienza a vislumbrar el llamado a realizar un gesto en el marco de las propuestas papales en torno a la nueva evangelización de América Latina presentada como "la tierra de la *nueva visitación*". Además, en 1985, algunos de ellos participan en una charla que Lucio Gera da al clero joven de la Arquidiócesis de Buenos Aires, donde habla de la necesidad de buscar una nueva liturgia, catequesis y acción social populares. De aquí brotan, entre otras, la experiencia conocida como "Patitas de la Virgen". Dos veces por año, durante seis días, se llevaba a la Virgen de Luján caminando por las villas y barrios más pobres de la Capital Federal. Esto confluye en un encuentro de este grupo con Lucio Gera, quien durante casi tres años acompañará e inspirará el delinearse de la Peregrinación.

Entre los rasgos de estilo surgidos de este encuentro hay que mencionar la necesidad de insertarse en la memoria viva del pueblo de Dios latinoamericano, en su estilo creyente y pobre, en sus fiestas, su capacidad contemplativa, su amor a María y a Jesús, y en su tradición solidaria. Las consecuencias sobre el perfil de gesto evangelizador son nítidas. Se busca facilitar la realización de una visita, de un encuentro entre Jesús, María, la Palabra de Dios y los pobres de los pueblos, allí donde ellos viven, sufren y esperan. Es María quien convoca y reúne al pueblo para celebrar la presencia de Jesucristo. Por eso, se optó por visitar a quien nadie visita (caseríos, hospitales, cárceles, lugares olvidados), privilegiando los medios pobres (caminar, cantar, festejar), y los lugares donde el pueblo se reúne (mercados, santuarios, lugares de concentración popular, tumbas de mártires y santos). Los testimonios de los participantes describen esta Visita como una *transfiguración*. La sola presencia de Jesús y de María provocaba en las personas la experiencia de saberse visitadas personalmente; estas vidas simples, heridas y olvidadas eran tocadas e iluminadas. Por un momento aparecía con claridad lo que siempre estaba pero permanecía oculto: la dignidad de estos hijos e hijas de Dios, la fuerza de la unidad de los pobres, el valor infinito de cada ser humano, la cercanía de Dios y la esperanza de la resurrección.

b) La tradición de las grandes gestas latinoamericanas y de las

organizaciones populares. La Visita se inspiró en otra tradición de símbolos y acontecimientos. En primer lugar, se vinculó con las grandes gestas libertadoras de los forjadores de la Patria Grande Latinoamericana, tan arraigadas en la memoria colectiva. Ya sea en la línea de San Martín con el cruce de los Andes, su convicción de la lucha por la libertad de toda América, sin encerrarse en las fronteras del Río de la Plata, y su negativa a desviar sus armas en contra de su propio pueblo. Sea en la línea de Bolívar, Artigas y Martí. Si América fue liberada con gestos grandes que parecían imposibles ¿no sucederá lo mismo en el futuro de nuestros pueblos? Esta pequeña gesta caminante pretendió inscribirse en esta matriz. En segundo lugar, hizo que la organización de todo el acontecimiento de la Peregrinación se hiciera siguiendo la mística y el estilo de los grandes movimientos populares argentinos (yrigoyenismo y peronismo). Había que recuperar el largo camino de las organizaciones del pueblo con un ejercicio comunitario de las decisiones, con un involucramiento creciente de personas y dones, y con un estilo de vivir la comunión de los bienes. Finalmente, se buscó arraigar en la tradición de los cantos y bailes populares de América Latina. Su fruto son las treinta canciones creadas en el camino por Ruli Canali.

c) Con el correr de la preparación comenzó a aparecer una vertiente que luego se descubriría central: el descubrimiento del *acontecimiento guadalupano*. La imagen de la Virgen de Guadalupe y su teología simbólica, el relato de las apariciones, el contexto de su visita, en un momento de choque entre los conquistadores y los pueblos originarios, se transformarían en un polo decisivo de la peregrinación. También en este caso hubo maestros, en este caso fueron los estudiosos mexicanos del acontecimiento guadalupano Mario Rojas Sánchez y José Luis Guerrero Rosado. Guadalupe se mostraba como la respuesta de Dios a la unidad de los pueblos en el respeto a la diversidad y la superación de las fronteras sin pisotear las identidades. La matriz argentina de la inspiración quedaba fecundada y ampliada por la matriz mexicana, en una nueva forma de comunión de memoria y vida.

3.2. Cristianismo crítico: La reconstitución y reconfiguración de un campo de presencia y reflexión

El segundo gran referente para analizar las vicisitudes de un pensamiento inculturado en Argentina, es la reconstitución y reconfiguración de una red de personas, revistas, ONGs, experiencias de militancia y compromiso cristiano, ligadas a sectores de la corriente de protesta social y de la opción por lo popular del '60 y '70. Allí han confluído militantes retornados del exilio interno o externo, personas de

las generaciones intermedias en búsqueda de un estilo cristiano diferente y jóvenes con preocupaciones diversas en demanda de espacios. Se trata de un tejido complejo, diverso, imposible de subsumir en categorías unificantes, pero que pueden considerarse un cauce vital, reflexivo y activo que se inspira de una u otra forma en el Evangelio de Jesús, la opción por los pobres y la lucha por la justicia. Entre otros, se pueden mencionar al Servicio de Intelectuales Católicos (SEDIC), los Seminarios de Formación Teológica, la organización Nueva Tierra y su revista homónima, el Centro Nazaret y su revista *Voces*. En el campo de los agentes de pastoral se pueden nombrar al Encuentro Nacional de Sacerdotes en la Opción por los Pobres¹⁷¹, a CRIMPO¹⁷², al Centro Bíblico Ecuménico, el Grupo Angelelli y la revista *Tiempo latinoamericano* con su amplia red de circulación de ideas y personas, sus jornadas y publicaciones¹⁷³. Tenemos además experiencias de confluencia entre militantes cristianos y corrientes de renovación política, tales como

¹⁷¹ Se trata de una iniciativa de un grupo de sacerdotes argentinos que buscó insertarse en continuidad crítica con experiencias argentinas tales como el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Se reúnen anualmente desde 1986, habiendo realizado quince encuentros desde entonces. Entre los invitados a compartir la reflexión se encuentran: José Comblin, Pedro Trigo, Luis Coscia, Orlando Yorio y Florencio Mezzacazza: el Equipo de INCUPO, Pedro Casaldáliga y Samuel Ruiz; Gregorio Iriarte, Ana María Ezcurra, Ronaldo Muñoz y José Ignacio González Faus. El próximo encuentro se realizará en Agosto de 2002 y contará con la presencia de Jon Sobrino. En cada encuentro se redacta y da a conocer un mensaje/comunicado. Un ejemplo se puede ver en Sacerdotes en la Opción por los Pobres, "Carta a las comunidades y a la opinión pública, Mensaje final del XII Encuentro Anual, San Antonio de Arredondo, 13 de agosto de 1998", boletín *Nueva tierra* 96 (1998) 5.

¹⁷² Se trata de un colectivo de comunidades religiosas insertas en medios populares.

¹⁷³ Es una experiencia que tiene su sede en Córdoba y que se presenta así: "Ponemos a disposición de las Comunidades Cristianas, Grupos Juveniles, Gremios, Centros Vecinales, Centros de Estudiantes, etc., un servicio como aporte a la reflexión y oración comunitaria para fortalecer la vivencia de un cristianismo comprometido con los más pobres". La revista está dirigida actualmente por Luis Miguel Baronetto. Se caracteriza por una decidida apertura a la teología latinoamericana, al discernimiento político y al seguimiento de los signos de los tiempos en el campo de la participación popular. Va por su decimoquinto año y cuenta con 70 números publicados.

la revista *Unidos*, el colectivo Mesa de los Sueños¹⁷⁴, la revista *Alternativa latinoamericana* que publicó en Mendoza un grupo ecuménico en torno a Rolando Concatti¹⁷⁵, y las redes de militancia surgidas en torno a la Central de Trabajadores Argentinos (CTA)¹⁷⁶.

Este conglomerado no puede ser reducido a ninguna categoría uniformante. Sin embargo, comparten algunos rasgos, una cierta "figura" de cristianismo. Se trata de una forma de vida evangélica que reivindica autonomía con respecto a las regulaciones de la institución eclesial, insistiendo en la madurez, la responsabilidad, la conciencia y la libertad del cristiano. Subrayan los aspectos proféticos y críticos del cristianismo tanto con respecto a la sociedad como a la Iglesia. Plantean una injerencia del cristianismo en el mundo por vía testimonial, de participación activa, de servicio y promoción de la justicia y la dignidad.

¹⁷⁴ Se trata de un grupo de militantes que se reúne en la búsqueda de una revisión de las categorías ideológicas y políticas asumidas hasta el momento, en orden a poder responder a los nuevos desafíos políticos y religiosos. Algunos de los temas tratados pueden verse en Cerletti, J.L., "Reflexiones por un nuevo pensamiento", en Lozano, C. (comp.), *Primer encuentro nacional por un nuevo pensamiento: "El trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo"*, Eudeba, Buenos Aires 1999, 93-105.

¹⁷⁵ En el primer editorial se presentaba así: "Argentina, marginada del continente hermano por muchas razones y desde siempre, ha visto en los últimos ocho años del "proceso" extremarse hasta el suicidio su insularidad y su silencio. No sólo se nos quiso arrancar las raíces y prácticamente se nos podó el futuro, sino que se nos bloqueó en todos los sentidos, y se nos enclaustró. Hemos vivido en el silencio, pero no sólo porque no podíamos hablar, sino porque tampoco podíamos escuchar... Muchos tenemos la convicción o el presentimiento de que esa historia pasa hoy, medularmente, por América Latina. Para comunicarnos tomamos la forma y el método de una revista, porque como grupo ya hemos transitado las experiencias de los estudios más o menos solitarios, de las reuniones y los encuentros", *Alternativa latinoamericana* 1 (1985) 3-4, 3.

¹⁷⁶ Además de los muchos militantes cristianos que participan de la experiencia de la CTA, se da la novedad de que se inserten orgánicamente en ella comunidades y experiencias cristianas en cuanto tales. Esta central, además, organiza los encuentros para un nuevo pensamiento cfr. Lozano, C. (comp.), *Primer encuentro nacional por un nuevo pensamiento: "El trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo"*, Eudeba, Buenos Aires 1999; Lozano, C. (comp.), *Segundo encuentro nacional por un nuevo pensamiento: "Democracia, Estado y desigualdad"*, Eudeba, Buenos Aires 2000.

Reivindican lo político, aunque de diversos modos. Tienen como rasgo central del cristianismo un discernimiento de los signos de los tiempos, las coyunturas y los ciclos históricos y buscan crear espacios plurales que superen el encierro confesional. Analizamos ahora dos de estas realizaciones en virtud de su directa relevancia para el pensamiento teológico inculturado.

3.2.1. Los Seminarios de Formación Teológica

Se trata de un espacio iniciado en Quilmes (1986) bajo el lema: *Evangelización y opción por los pobres* y que, desde entonces, cada año reúne cientos de personas y comunidades en distintos puntos del país¹⁷⁷. Un editorial de la revista *Nueva tierra* permite captar la inspiración de conjunto:

"Democratizar la sociedad... La Iglesia debe integrarse a este proceso y a estas aspiraciones asumiendo, desde su compromiso evangélico, el desafío de dar un testimonio democrático 'incuestionable' al conjunto de la sociedad a partir de sus obispos, sacerdotes, laicos y pastoral para lo cual deberá profundizar en su interior la participación de los creyentes... Es hora de buscar nuevos caminos de evangelización, que respondan a las necesidades de este tiempo, de todos los hombres de nuestra patria, y especialmente de los más pobres y humildes. Pero, ¿qué significa ser Iglesia democrática desde el mundo de los pobres? Significa mirar la realidad desde esta opción, 'desde la pobreza', y acompañar las urgencias y necesidades de la gente, potenciar la fe de un pueblo que aún desde el sometimiento más injusto tiene esperanzas de una realidad más justa. Vivir la democracia en la Iglesia, es acompañar y apoyar la fuerza creadora de nuevos movimientos sociales... es privilegiar los espacios comunitarios como núcleos capaces de generar las nuevas utopías sociales... Ser Iglesia profética es vivir como Iglesia de los pobres, es invitar al diálogo, la participación y la

¹⁷⁷ Su última edición, la nº 17, tuvo lugar en Rosario en febrero de 2002, bajo el lema: "¡Basta! Dignidad y Vida en la Opción por los Pobres... ¡para ponernos de pie!". Todos los años, además de las informaciones que aparecen en la revista y el boletín *Nueva tierra*, se publica una memoria de lo tratado, reflexionado y vivido durante los seminarios. Se trata de una cantera aun inexplorada por la teología académica y pastoral.

comunión entre hermanos, es construir una realidad más digna para los hombres recordando que ellos, fueron hechos a imagen y semejanza de Dios¹⁷⁸.

En este contexto, sin embargo, nos toca analizar un aspecto particular. Se trata del hecho de que esta experiencia contenga en su mismo nombre el término *teología*, y de que su ejercicio sea adjudicado a un colectivo de personas y comunidades de grandes proporciones. Esto convierte a los Seminarios en un acontecimiento inédito dentro de los intentos de pensamiento teológico inculturado. Repasemos algunas de sus peculiaridades:

a) Un espacio comunitario de construcción teológica

Se trata de una experiencia de estructura laical. Es un seminario de teología realizado y conducido por laicos, al tiempo que orientado a ellos¹⁷⁹. Se entiende como un espacio de formación que responda a las demandas de compromiso, inserción y reflexión de los participantes. Se trata, por tanto, de una teología que se construye entre muchos, en una reflexión sobre la fe que parte de las realidades vividas. Es un espacio eclesial, donde la comunión con las Iglesias locales y con la Iglesia universal se ven como constitutivas. Además, busca ser un espacio donde participen y se hagan visibles las experiencias organizadas de compromiso en los distintos ámbitos de la vida (mujer, ecología, política, ecumenismo, pueblos originarios, etc.). Se entiende como lugar de oración, meditación bíblica, celebración y fiesta. Es, por fin, un ámbito de encuentro para hacer, intercambiar, programar, reflexionar y articular personas y experiencias. Por todo esto, se propone como un lugar de construcción y reconstrucción de esperanza que permita fundar el compromiso por una sociedad y una Iglesia nuevas. El sujeto de la teología, por tanto, es el pueblo pobre y creyente reunido:

"Que el seminario se constituya más fuertemente en protagonista del hecho teológico. O sea, nosotros, como comunidades-seminario, nos constituimos en sujeto que hace

¹⁷⁸ "Editorial", *Nueva tierra* 3 (1988) 3.

¹⁷⁹ Estas características están descritas en: Del Campo, F., "Presentación del Seminario", en VII Seminario de formación teológica, *500 años y opción por los pobres*, Eldorado (Misiones) 9 al 15 de febrero de 1992, Buenos Aires 1992, 9-10.

teología. De esta manera tratamos de ser signos, como podamos, en una Iglesia que opta por los pobres. Entonces, como pobres, en la medida que nos dé el cuero de ser pobres y que podamos, nosotros decimos 'somos pobres y hacemos teología'... Los pobres hacemos teología... La teología es un ejercicio de nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor. Entonces, este es un convencimiento, que es regalo de Dios, pero del que tenemos que darnos cuenta... Seremos muy tontos y todo, pero vamos a hacer teología y Dios, Cristo resucitando, está con nosotros para que hagamos teología¹⁸⁰.

Se trata, entonces, de un pensamiento teológico inculturado que brota de un sujeto comunitario.

b) Los "textos" de esta reflexión teológica:

Los "textos" que hay que escuchar, releer y reflexionar, son la Biblia, la oración, la celebración, el encuentro, el compromiso, la fiesta y la comunidad que se organiza; la historia de vida de las personas, las comunidades y los testigos; los signos de los tiempos y las experiencias de lucha del pueblo. Se trata, por tanto, de una reflexión teológica que no sólo lee textos sino que también narra historias, escucha testigos, elabora acontecimientos, discierne signos y celebra fiestas. La vida que cada uno recibe, da y se lleva, y que luego se intenta volcar en las memorias, es una fuente de reflexión creyente, al mismo tiempo que el ámbito en el que se desenvuelve. Por eso, el teologizar requerirá de herramientas de escucha y reflexión aptas para todos estos textos. Junto a una hermenéutica de textos habrá que adoptar otra de hechos, símbolos, fiestas y luchas. Es por eso que las instancias de reflexión en los seminarios son tanto las exposiciones de los expertos, como las narraciones de los testigos, las ferias y los plenarios.

c) El aporte teológico de Orlando Yorio:

Está claro que la peculiaridad de los seminarios está en su teologizar comunitario y en la multiplicidad de sus "textos". Sin embargo, en la configuración de este estilo no se puede obviar el aporte

¹⁸⁰ Yorio, O., *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los seminarios de formación teológica 1989-1997*, Buenos Aires 1999, 8-9.

de un teólogo "profesional": Orlando Yorío¹⁸¹. Cuando en el IV Seminario (1989) un equipo de teólogos y científicos sociales asuma la animación de los seminarios, el aporte de Orlando marcará rumbos y perfilará estilos. Yorío realizó todo su itinerario formativo como jesuita. Se graduó en filosofía, teología y derecho canónico. Sus estudios y su experiencia en la docencia universitaria están relacionados con la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel). Siendo vicedecano, lideró junto con Scannone el intento -pronto abortado- de una profunda transformación de los estudios filosófico-teológicos en el marco de las movilizaciones y cuestionamientos estudiantiles al sistema vigente. Al mismo tiempo Yorío iniciaba una experiencia como formador de los estudiantes jesuitas de teología en búsqueda de una vida comunitaria inserta en medios populares. Desde este trasfondo surge muy pronto un estilo de teología cercano a la experiencia humana y a los signos de los tiempos, con una marcada impronta dialógica, creativa y contextualizada en la experiencia pastoral, los acontecimientos históricos, los movimientos culturales y políticos. Luego vendrá su noche oscura del sufrimiento cuando en el decir de Rolando Muñoz sea "abandonado por la autoridad religiosa y secuestrado por la militar, torturado hasta el borde de la muerte, dejándolo marcado con heridas profundas"¹⁸². Después de compartir su servicio pastoral en villas y barrios de la Capital Federal, Quilmes, Viedma y Montevideo, murió en 1999.

Campana describe su método teológico con cuatro categorías. En primer lugar, se trata de una *teología arraigada* en la acción, el compromiso pastoral y la vivencia directa y cotidiana de la suerte del pueblo. Además, es un teologizar hecho *en comunidad* y no desde el rol del "especialista". Sus reflexiones al devolver los plenarios de los Seminarios y sus "lecturas" de las ferias son ejemplos de esta modalidad. Por otro lado, Orlando ejerció una *teología testimonial*, que da cuenta de la propia experiencia del Evangelio y que toma en cuenta los relatos

¹⁸¹ Para una primera presentación cfr. Campana, O., "Orlando Yorío, teólogo y pastor", *Nueva tierra* 46 (2001). Entre sus textos cfr. Yorío, O., "Dios y los valores humanos", *Teología* 19 (1971) 60-83; "El acontecimiento argentino como lugar teológico", *Revista bíblica* 37 (1975) 61-92; *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los seminarios de formación teológica 1989-1997*, Buenos Aires 1999.

¹⁸² Muñoz, R., "Prólogo", en Yorío, O., *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los seminarios de formación teológica 1989-1997*, Buenos Aires 2000, 6.

de los testigos en los grandes confesores y en los pequeños testigos. Por fin, se trata de un *estilo parabólico*, en cuanto que privilegia las narraciones, los relatos y los cuentos, como forma de insinuar senderos de reflexión, como tanteando, probando y volviendo a pensar:

"La teología es como el mate: hay que cebarla. No hay mate sin yerba. La yerba es símbolo de la vida. No hay teología sin vida. Nuestra vida es como la yerba. Así como la yerba guarda en sus hojas las energías de la tierra, del sol y del agua que la fecundan, así nuestras vidas encierran la fuerza de nuestro trabajo, de nuestros anhelos y la fuerza del amor de Dios, que se une al caminar de nuestro pueblo. El agua que echamos a la yerba es como la Palabra o como el Espíritu de Dios. Así como el agua hace que la yerba entregue al mate su fuerza y su sabor, así es el Espíritu o así es la Biblia cuando tocan nuestras vidas. El Espíritu y la Palabra de Dios vienen para que nuestra vida pueda reconocer y gozar de su propia fuerza, de su propio sabor y del encuentro con un Dios que nos quiere. Al mate se lo cebe... en el mate. A la teología se la cebe en el corazón. Nuestros corazones son el matecito en el que vamos a cebar nuestra teología Así hacía María, la mamá de Jesús: guardaba su vida en su corazón"¹⁸³.

3.2.2. *El Centro Nazaret y la revista Voces (1981-1996)*¹⁸⁴

Esta experiencia nace en 1981 de la necesidad de crear algún tipo de espacio de reflexión y de servicio desde el cual se pudiera comenzar a reconstruir una lectura de nuestra realidad social y política tras la brutal interrupción que la dictadura significó para los militantes cristianos. El apoyo de la comunidad pasionista de la parroquia Santa Cruz resultó decisivo. Ni movimiento, ni aparato, se la concibió como una comunidad cristiana de servicios a los agentes pastorales. Sus actividades se orientan en tres direcciones: formación, comunicación y documentación. El corazón de la propuesta es la reflexión común permanente, con eje en el análisis de la realidad argentina y latino-

¹⁸³ Yorío, O., *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los seminarios de formación teológica 1989-1997*, Buenos Aires 1999, 42-43.

¹⁸⁴ Este apartado se debe sustancialmente a la colaboración de Oscar Campana, participante del Centro Nazaret y secretario de redacción de la revista *Voces*.

americana. Desde esta perspectiva, el Centro estuvo marcado desde sus inicios por una fuerte impronta interdisciplinar: sociología (Horacio Yrigoyen), economía (Oscar Cuattromo, Roberto Borda), comunicación social (Washington Uranga), historia (Julio Gómez Carrillo), teología y pastoral (Virginia Betancur, Domingo Bresci, Mateo Perdiá).

a) La formación se estructuró a través de los Seminarios Intensivos de Análisis de la Realidad¹⁸⁵. Desde un abordaje interdisciplinar de la realidad nacional, se buscaba encuadrar el compromiso histórico de los agentes pastorales que participaban de ellos. Con la idea de recuperar críticamente la experiencia de las generaciones anteriores, a partir de 1984 comenzaron a realizarse los Talleres de Análisis de la Realidad 1973-1976. A partir de 1985 algunos miembros del Centro comenzaron a dar forma a lo que se conoció como Seminarios Populares de Análisis de la Realidad, en los cuales, a través de dinámicas y juegos, se trató de llevar la experiencia a barrios y comunidades del Gran Buenos Aires.

b) La comunicación se plasmó en la revista *Voces*, de la que se publicaron 42 números entre 1984 y 1998. Incluía las siguientes secciones: *Panorama*, con un tema central de índole socio-política; *Aportes*, con reflexiones teológicas y pastorales; *Mesa redonda*, con cartas de los suscriptores y comunicaciones; *Recursos*, donde se ponían en conocimiento del público los materiales del Centro de Documentación. Todo estaba precedido por un breve editorial del cual citamos un ejemplo, en orden a mostrar el estilo de discernimiento que se pretendía:

"Es en los momentos de mayor confusión cuando se torna imprescindible volver a hacerse preguntas fundamentales. La situación que atraviesa, en todos los niveles, la sociedad argentina, exige precisamente ese esfuerzo de todos nosotros. Existen algunas preguntas que pueden hacerse válidamente en estas circunstancias. ¿Quién se beneficia y quién se perjudica con tal o cual medida? Será un buen motivo para darle o no respaldo a determinada acción. Porque en medio de la confusión o de la duda, algo que no puede dejar de estar claro es que son los sectores populares aquellos que más padecen, los que deben beneficiarse. Si las líneas trazadas apuntan hacia otro lado cabe la sospecha"¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Para la fundamentación bíblico/teológica de estos análisis cfr. Napole, G., "Los cristianos y el análisis de la realidad", *Voces* 2 (1985) 10-14.

¹⁸⁶ Equipo del Centro Nazaret, *Voces* 15 (1989) 1.

Junto con la revista y desde 1990 se publicó la colección *Nuevas Voces*, dedicada a trabajos monográficos sobre diversos temas relacionados con los ámbitos de interés del Centro. Se editaron 30 títulos.

c) Documentación: Desde el primer momento se estructuró en un trabajo sistemático de archivo de documentación referida a las temáticas del Centro, haciendo eje en dos cuestiones: la Iglesia en América Latina y los derechos humanos. Este trabajo del área de documentación acompañó al Centro hasta su cierre.

Un fruto maduro de su trabajo es el libro *Crepúsculos y amaneceres*¹⁸⁷, donde el Equipo de Reflexión del Centro realiza una relectura de los abordajes y categorías de análisis ante las transformaciones culturales y religiosas. Así lo presentaban en el prólogo:

"Todo cambia. Pero en medio de los cambios el reino está... Una noticia que vale la pena escuchar, encarnar y seguir. Una Promesa que no caduca y un Regalo que no falta. Por eso seguimos. Este es un trabajo interdisciplinario... El camino no fue fácil: se trataba de procesar las nuevas realidades y esbozar nuevas categorías de interpretación sin renunciar a las creencias fundamentales que alimentan nuestra vida y nuestro compromiso cristiano: la presencia del Reino en nuestra historia, la opción de Dios por los pobres, el deseo de una realidad social, económica y política más justa y fraterna, la validez de la práctica y la reflexión a favor de la causa de los pobres"¹⁸⁸.

Estamos ante un pensamiento cristiano inculturado que acentúa el conocimiento comunitario de la realidad por medio de una articulación entre la fe, las ciencias y el discernimiento crítico fruto del debate. Por otra parte son originales: su encuadre eclesiológico como comunidad de servicios destinada a los agentes de pastoral y su preocupación por la Documentación como instancia clave para el pensamiento.

3.3. *Nuevas figuras del pensamiento teológico tradicionalista*

La matriz de pensamiento de la "cultura católica", que hemos analizado en la primera parte, tiene hoy en la Argentina nuevas expresiones. La socióloga Verónica Giménez Béliveau en su trabajo

¹⁸⁷ Equipo de Reflexión del Centro Nazaret, *Crepúsculos y amaneceres. Un nuevo modo de pensar para una nueva realidad*, Buenos Aires 1994².

¹⁸⁸ *Ibidem*, 11-12.

"Los apóstoles de la verdadera religión"¹⁸⁹ releva cuatro movimientos de distinta categoría eclesial y propuestas teológicas a los que llama "tradicionalistas": La Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA), el Instituto de Cristo Rey¹⁹⁰, el Instituto del Verbo Encarnado y la Fraternidad San Pío X (Lefebvre). Siendo esta última una realidad marcadamente diversa de las demás por su separación de la comunión católica y la segunda una experiencia aun acotada, nos concentraremos en las otras dos.

3.3.1. Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino (FASTA)¹⁹¹

La Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino es una institución laica que fue fundada en 1962 por el dominico argentino Aníbal Fosbery. Así presentan su misión:

"La Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino es una comunidad de fieles laicos ordenados en obras apostólicas, centros de jóvenes, centros de adultos, universidades, colegios, fundaciones. Que tienen como finalidad *la perfección personal de sus miembros y la evangelización de la cultura, de la familia y la juventud*. Todo esto a través de obras de apostolado que nutren su espiritualidad de la Orden Dominicana. FASTA nace como fraternidad en la Tercera Orden de la Familia Dominicana y su Santo Patrono es Santo Tomás de Aquino. Sin duda se puede decir que FASTA responde al llamado del Concilio Vaticano II a la participación de los laicos en la Iglesia"¹⁹².

¹⁸⁹ Giménez Béliveau, V., "Apóstoles de la verdadera religión: Grupos tradicionalistas y construcción de la memoria en la Argentina contemporánea", en *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina. Sociedad y religión en el tercer milenio*, realizadas en Buenos Aires del 3 al 6 de octubre de 2000. Una versión de estas jornadas puede consultarse en CD ROM.

¹⁹⁰ El Instituto de Cristo Rey fue fundado en Rosario por José Luis Torres Pardo, alejado de la Congregación de los Cooperadores Parroquiales. Tiene 20 religiosos y ha creado la rama femenina. El objetivo central es proclamar el reinado social de Cristo, por la predicación de los Ejercicios Espirituales.

¹⁹¹ La presentación, la historia y algunos rasgos de su carisma pueden verse en su sitio WEB <http://www.christusrex.org/www2/fasta/>.

¹⁹² *Ibidem*, "Historia y presentación".

Hoy desarrolla actividades educativas en Argentina, España, Perú y Chile y su acción llega a más 10.000 familias. En 1986 se funda la Fraternidad Apostólica Sacerdotal Tomás de Aquino donde se preparan los sacerdotes para atender las obras apostólicas. La obra filosófica, teológica y pedagógica de Fosbery ha incursionado en temáticas diversas¹⁹³. Sin embargo, en lo que se refiere a nuestro tema, la obra más importante es el voluminoso estudio *La cultura católica* publicado en 1999¹⁹⁴. El libro se divide en dos grandes partes. La primera se llama *Los presupuestos fundantes de la cultura católica*, donde el autor se propone recorrer el itinerario que va desde el anuncio de Jesucristo hasta la cristiandad medieval. La segunda se denomina *Cultura católica y modernidad*, en la cual desarrolla su concepción de la secularización, la sociedad laica y las nuevas condiciones de la evangelización de la cultura en el tercer milenio. En otras palabras se trata de un intento de releer la matriz tradicional de la cultura católica desde las transformaciones eclesiales del Vaticano II y su continuación en el magisterio de Juan Pablo II, y desde las nuevas condiciones de las culturas históricas. Debido a la amplitud de la investigación es imposible dar una visión sintética que sea fiel a la opinión del autor; lo mismo vale para una lectura crítica. Nos ceñimos a algunos elementos que se relacionan con el pensamiento teológico inculturado:

a) La presentación de la *cultura católica* en la primera parte de la obra, sigue la matriz de pensamiento que analizáramos oportunamente. Hay sin embargo, algunos puntos que conviene resaltar. Ante todo, la primacía de la acción de la gracia sobre la persona y su correspondiente justificación e inserción en la filiación del Hijo de Dios. La acción de transformación interna e invisible es la fuente de toda transformación exterior:

"Cuando un cristiano irradia el testimonio de Cristo en su entorno, intenta establecer un orden temporal, fruto del orden invisible e interior de su espíritu. La cultura católica expresa ese orden temporal del cual Cristo es el centro, y al mismo tiempo, lo sostiene y lo profundiza. Se trata de un orden misterioso, porque responde al designio salvífico de Dios, a la gloria y la transfiguración del mundo. No se trata de un puro accionar

¹⁹³ Sólo como ejemplo cfr. Fosbery, A., *La república ocupada*, Vórtice, Buenos Aires 1989; *El proceso ideológico en la Iglesia latinoamericana*, UNSTA, Tucumán 1982.

¹⁹⁴ Fosbery, A., *La cultura católica*, Tierra Media, Buenos Aires 1999.

pragmático. Es un orden que se transmite a las cosas en la medida en que ellas se hacen filiales, es decir, en la medida en que toda la creación se hace filial en el Señor. Primero, por supuesto, el hombre, en cuanto por la gracia de Dios está configurado interiormente a imagen de Verbo encarnado, del Hijo de Dios. Aquí se establece un primer orden de dependencia sacral. Desde allí, restaurada la justicia original, es posible instaurar la cultura católica"¹⁹⁵.

Es la participación en la vida del Hijo lo que hace que los cristianos puedan colaborar en la inserción de la humanidad en Cristo. La peculiaridad cristiana, no obstante, se sigue presentando con una tendencia tradicionalista:

"El orden interior de filiación apunta a insertar a toda la humanidad en Cristo. Y desde el misterio del Cuerpo Místico, todos los hombres están asociados a la gracia capital, no solo los bienaventurados y los que le están unidos actualmente por la gracia y la caridad, sino también los cristianos en pecado, los herejes y los paganos"¹⁹⁶.

La capacidad cultural del cristianismo no es más que la prolongación, la expresión, de su capacidad cultural y de su arraigo sacral. Lo central es el acontecimiento religioso de la revelación y la inserción en Cristo. Desde allí brotará un dinamismo que sana y eleva la libertad, la acción y la creación humana y sus realizaciones culturales. El primer objeto de la cultura católica es esta transformación, transfiguración y trascendencia de la persona. Luego la irradiará en su entorno.

Lo que la diferencia de cualquier otra figura cultural es la fuente de la que proviene: la revelación y no la acción humana, la incorporación a Cristo y no las propuestas de los hombres. Nuevamente, en la manera de expresarlo aparece la tendencia al monolitismo que desdibuja la pluriformidad:

"En la cultura católica la distancia entre el hombre y la naturaleza no la pone el hombre, es fruto de la gracia. Por eso, desde esta perspectiva, la única perfecta cultura es la católica. Las demás lo serán en la medida en que se acerquen al misterio

¹⁹⁵ *Ibidem*, 269-270.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 270.

de la transfiguración del cosmos. Por eso no es lícito hablar de pluriculturalismo, como si toda acción del hombre fuera cultura, y como si todas las cultura fueran iguales"¹⁹⁷.

Por fin, la cultura católica es también la sedimentación de esta transformación e irradiación. Está constituida por el patrimonio de la fe, los tesoros de la doctrina y de la liturgia. Es un conjunto de las grandes experiencias, obras y realizaciones que la Iglesia ha producido, manifestado, comunicado y conservado a través del tiempo. Esta cristalización podrá cambiar en sus elementos accesorios pero su núcleo central ha de permanecer: el hecho de provenir de la Revelación. Por eso, en cualquier expresión ella permanece trascendente, en cualquier figura mantiene su universalidad y en cualquier multiplicidad permanece una. Originada en lo sagrado tiene un horizonte escatológico. Todo inmanentismo, toda eliminación de la trascendencia han de ser claramente rechazados.

Se mantienen, sin embargo ideas típicas de la matriz de pensamiento: la división de la obra y el contenido de los capítulos XIX al XXVII son una excelente síntesis de los motivos de la visión que el tradicionalismo tiene de la historia occidental. La cumbre de la cultura católica y de la inculturación del Evangelio fue la cristiandad medieval y sus teólogos favoritos, Agustín y Tomás. A partir de allí la modernidad no trae sino decadencia, ruptura y corrupción de lo que se había logrado. Reaparecen los enemigos tradicionales: protestantismo, Renacimiento, Descartes y el inmanentismo, la Revolución Francesa y las sociedades laicas. El marxismo y el liberalismo anglosajón-norteamericano retornan como las principales infecciones que impregnaron no sólo la cultura laica sino la Iglesia misma. De allí las habituales crítica a los nuevos "modernismos", la exégesis, el progresismo teológico católico y la teología de la liberación. El texto de Papini que encabeza la segunda parte habla por sí mismo:

"Abatida la religión, la jerarquía, la tradición, la autoridad, la ley, en fin, todo cuanto ata a la bestia que existe en nosotros, se han desencadenado los instintos y el hombre se ha hecho el lobo de los demás hombres. Este es el punto a que hemos llegado. El punto de partida está muchos siglos atrás; fue una negación parcial, se negó algo porque no parecía digno aceptarlo todo. Pero sucedió con las verdades eternas lo que con

¹⁹⁷ *Ibidem*, 277.

el desgranado de un collar: salida la primera perla se han escurrido todas las demás y nadie se ha agachado para buscarlas"¹⁹⁸.

Los pasos que el autor ha dado en lo que explicaremos en el punto siguiente no han modificado en nada su lectura simplista, decadentista y conspirativa de la historia occidental moderna.

b) Los capítulos XXVIII a XXXII representan, a nuestro parecer, un giro en la matriz de pensamiento. Fosbery realiza aquí una lectura detenida y seria de las transformaciones en la relación Iglesia-modernidad a partir de Juan XXIII y el Vaticano II hasta desembocar en el magisterio de Juan Pablo II. Las novedades y las actitudes inéditas son reconocidas y asumidas. La relación con la modernidad ya no será primordialmente de condena sino de diálogo. La fidelidad no puede bloquear la renovación sin ponerse en riesgo ella misma. Se da una nueva relación entre diálogo y evangelización. La actitud básica ante el mundo que la Iglesia asume es positiva y pastoral; ante los errores opta por la misericordia antes que por la severidad. Ecumenismo, diálogo, autonomía de las realidades temporales, representan una transformación que repercutirá decisivamente en las relaciones Iglesia-cultura. Si bien no faltan pasajes donde la tensión aun no ha sido resuelta y el autor retorna a posiciones de cristiandad y rechazo del pluralismo. Esta relectura lo lleva a reconocer lo inédito de la situación:

"Con Pío XII se cierra un ciclo desde el cual la Iglesia ha intentado, en el ejercicio del su Magisterio, hacer presentes los grandes principios que sostuvieron lo católico como cultura... La cultura católica ya no está instalada en la sociedad, lo cual no significa que se deba renunciar a ella... Europa, que fue uno de los lugares desde donde se gestó lo católico como cultura, hoy es un gran museo de la cultura católica, pero sin ella... Los Padres Conciliares optan por una nueva estrategia. Renunciar a una infundada pretensión de reclamar la vigencia de una cultura que ya no está... Hay que restaurar Evangelio y cultura; hay que lograr nuevamente hacer una síntesis de fe y cultura"¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Papini, G., *Diccionario del hombre salvaje*, Buenos Aires 1924. Citado ibídem, 405.

¹⁹⁹ Fosbery, A., *La cultura católica*, Tierra Media, Buenos Aires 1999, 620-621.623.

Los reflejos regresivos, sin embargo, no desaparecen:

"El laicismo ha ganado la batalla. Sin embargo, la Iglesia sigue viva en medio de este neopaganismo de la modernidad, porque las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y porque el Señor ha prometido estar con ella todos los días hasta el fin del mundo... Pero aquí se puede cometer un error, a nuestro parecer, muy grave. Esta síntesis de fe y cultura que el Papa reclama, está hecha, y en su conjunto manifiesta, un estilo peculiar de cultura que llamamos católica"²⁰⁰.

Otra aportación novedosa para esta tradición consiste en la valoración del laicado y su misión, superando en parte las frecuentes visiones clericalistas de esta matriz de pensamiento²⁰¹. El epílogo trae una lectura sobre la actual situación cultural en la que conviven los momentos de relectura y de retorno.

3.3.2. *El Instituto del Verbo Encarnado*²⁰²

Es una Asociación Pública de Fieles en orden a ser aprobada como instituto religioso fundada por el P. Carlos Miguel Buena en 1984. Inicialmente estaba constituida por seminaristas y algunos sacerdotes, que optaron por la profesión de los votos de pobreza, castidad y obediencia, más un cuarto voto de "esclavitud mariana". Así se presentan:

"El Instituto tiene como carisma propio el prolongar la Encarnación en 'todo hombre, en todo el hombre y en todas las manifestaciones del hombre' a fin de enseñorear para Jesucristo todo lo auténticamente humano. Por tanto los miembros del Instituto buscan hacer efectiva *la inculturación del Evangelio* asumiendo todo lo que es bueno para que así pueda ser redimido. Esto supone la tarea de discernir lo bueno, que puede ser asumido, de lo malo, para poder así 'recapitular todas las cosas

²⁰⁰ Ibídem, 621-623.

²⁰¹ Ibídem, 635-640.

²⁰² Para una presentación de la historia, del carisma, de las principales publicaciones y algunos escritos de su fundador cfr. el sitio WEB: <http://www.i-veargentina.org/>.

en Cristo'. Una guía especialísima en este trabajo apostólico ha sido el Magisterio y el ejemplo del Papa Juan Pablo II".

Su tarea pastoral se realiza en el campo de la formación de sacerdotes, la atención de parroquias y colegios, la predicación de misiones populares según el método de San Alfonso y los *Ejercicios Espirituales*. El Instituto tiene 210 sacerdotes, 160 seminaristas mayores, 50 seminaristas menores, 30 novicios y 4 hermanos profesos. Lo que implica un total de 230 miembros con votos perpetuos. Cuenta con cuatro Seminarios Mayores en San Rafael (Argentina), Arequipa (Perú), Washington (USA) y en Segni (Italia). Provee además formadores a Perú, Israel, Rusia, Ucrania, Papúa-Nueva Guinea e Italia. El Instituto tiene además una rama contemplativa con Monasterios en San Rafael (Argentina), Tenerife (España), Caneto (Italia) y Arequipa (Perú). En 1988 se fundaron las Servidoras del Señor y la Virgen de Matará que cuenta con 503 miembros. Finalmente, existe una Tercera Orden Laical que apoya todas estas obras. En los últimos tiempos se han hecho públicas las fuertes tensiones que esta iniciativa ha provocado en la CEA.

La concepción que Buela tiene de la relación entre Iglesia y cultura, sobre la inculturación del Evangelio y por lo tanto del carisma del Instituto puede verse con claridad en un escrito reciente en el que analiza la crisis argentina:

"Y en concreto para nuestra patria las soluciones ya fueron esbozadas por grandes pensadores como Meinvielle, Castellani, Jauretche, Bernardino Montejano, Enrique Díaz Araujo, Marcelo Lascano y tantos otros. Lamentablemente lo que más ha destruido la moral de nuestra sociedad fue el progresismo, y es el progresismo cristiano, cómplice de todas las claudicaciones y responsable principal de la máxima corrupción, que es la corrupción de la fe y es la corrupción de la moral y de las buenas costumbres. La Patria conoce días de sepulcro, como Nuestro Señor Jesucristo, pero conocerá días de resurrección cuando termine su apostasía de Jesucristo, cuando los patriotas que queden, con lucidez y coraje, puedan decidir su destino. La Virgen es nuestra patrona jurada y Ella nos ha de proteger"²⁰³.

²⁰³ Buela, C., *¡Peligra la Patria!* Sermón predicado por el padre Carlos M. Buela en la Vigilia Pascual el sábado 30 de Marzo de 2002, en [<http://www.i-veargentina.org>].

Los criterios de discernimiento se derivan básicamente de pensamiento de Julio Meinvielle y se ajustan de manera estricta la matriz tradicionalista y nacionalista argentina que floreció en el siglo pasado. Se afirma la existencia de una *tradición auténtica* y de una *cristiandad verdadera* que, habiendo alcanzado su culminación en la Edad Media, comienza a ser atacada a muerte por los representantes de la modernidad:

"Esta porción del Río de la Plata quiere ajustar su conducta pública a las normas de vida que fecundaron durante milenios a la Europa cristiana. Pero la cristiandad se conserva intacta solamente hasta la entrada de la edad moderna, ya que entonces otros principios, contrarios al orden cristiano y al orden de la razón, son inoculados en el cuerpo del Occidente cristiano"²⁰⁴.

Frente a todos estos ataques, los católicos tradicionalistas deben tomar posición clara si quieren mantenerse en la auténtica *Tradición*. Ante todo, por una identificación de los enemigos: El ateísmo, que Buela ve especialmente presente en el sistema educativo argentino:

"Tenemos un sistema educativo a nivel primario, secundario y universitario, ateo. No se le enseña a los alumnos que Dios existe, que hay diez mandamientos que hay que cumplir y sobre todo que Dios juzga, aunque los hombres no nos vean, Dios juzga nuestras acciones, y entonces el auge del delito, de la corrupción, de la inmoralidad"²⁰⁵.

además, el progresismo, la Reforma Protestante, la Revolución Francesa y la revolución comunista; el liberalismo hoy llamado salvaje y hasta falsos tradicionalismos como el defendido por el movimiento Tradición Familia y Propiedad.

Por otro lado, la solución no hay que buscarla tanto en una relectura o una nueva estrategia sino en los remedios de *siempre*: recuperar la capacidad de lanzarse a gestas heroicas de santidad y civilidad, el retorno a los valores tradicionales de la sana razón y de la revelación, para que estos se encarnen en las familias, las instituciones y los pueblos:

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ Ibidem.

"...Debemos trabajar para que Cristo reine en nuestras inteligencias..., en nuestras voluntades..., en nuestra sensibilidad..., en nuestra naturaleza. Pero no basta que reine sobre nosotros individualmente considerados, es necesario que reine en nuestras familias, escuelas, sindicatos, fuerzas de seguridad, universidades, hospitales. Es necesario que reine en el mundo de lo social, lo económico y lo político, tanto nacional como internacional"²⁰⁶.

El mismo criterio de discernimiento se sigue con respecto a la teología contemporánea. Muchos de sus planteos supuestamente nuevos no serían para Buela sino reediciones de viejos errores, especialmente los modernistas. Valga como ejemplo su análisis acerca de la exégesis bíblica:

"En este tiempo de apostasía en que vivimos, la Sagrada Escritura y la Tradición son los dos pilares que reciben el fuego más intenso y graneado. Debilitados estos dos pilares, se socava todo el edificio arquitectónico de la Teología, arrastrando en su caída al Magisterio de la Iglesia -al quitársele consistencia a sus bases de sustentación- hasta llegar, por fin, a la destrucción de la misma fe católica, de la cual el Magisterio es norma próxima"²⁰⁷.

El enemigo máximo, en este caso, es el progresismo:

El progresismo o modernismo es una de las causas principales de la subversión eclesial, que "aún hoy vemos revivir en ciertas expresiones nuevas de la vida religiosa, ajenas a la genuina Religión Católica. Esta tendencia se caracteriza, entre otras cosas, por exaltar en teoría hasta la apoteosis determinados valores que, luego, en la práctica, acaba por destruir. Así, por ejemplo, exaltó la Sagrada Escritura en aras de una minimización de la Tradición, del Magisterio y de la Eucaristía, para luego pulverizarla bombardeándola con mil hipótesis innovadoras

²⁰⁶ Citado por Giménez Béliveau, V., "Apóstoles de la verdadera religión: Grupos tradicionalistas y construcción de la memoria en la Argentina contemporánea", en *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Sociedad y religión en el Tercer Milenio*, Buenos Aires 3 al 6 de octubre de 2000, CD ROM.

²⁰⁷ Buela, C., *La exégesis y el vaciamiento de la Escritura*, en [<http://www.iveargentina.org>].

y extrañas al sentir común de la Iglesia de todos los siglos. Este elevar para rebajar es una señal más de la incoherencia insanable en que se debate el progresismo cristiano".

Ante eso, Buela propone una serie de reglas de interpretación bíblica. La primera de ellas dice:

"La primerísima regla para penetrar en el verdadero contenido de la Sagrada Escritura es la fe, la fe sobrenatural, la fe católica. En rigor, la inmensa mayoría de los diversos ataques a las Divinas Letras se debe a una fe tibia, si no directamente a la apostasía, porque así como una persona que tiene fe viva en la presencia real de Cristo en la Eucaristía jamás cometerá el sacrilegio de mezclar hostias aún no consagradas en un copón de hostias ya consagradas, análogamente, quien tenga fe en la Palabra de Dios jamás tolerará el sacrilegio de mezclarla con teorías, hipótesis y fantasías humanas que contradigan dicha Palabra"²⁰⁸.

La matriz básica, como se ve, es que la tradición católica está constantemente amenazada por peligros y ataques, juzgados casi siempre como muy graves y terminales. De ahí la necesidad de nuevos movimientos de santidad, virtud y misión para restaurar lo perdido. Otra vertiente muy importante a considerar es su concepción de lo popular. El pueblo argentino es piadoso, católico y auténtico. Lo criollo y lo campesino mantienen lo más sano de esta tradición. *La Virgen Gaucha, La payada a la Virgen de Luján, El Evangelio Criollo*, son algunos de los instrumentos pastorales que se usan para sacarlo a la luz.

3.4. La recepción de la obra de Hans Urs von Balthasar en la Argentina: La "fraternidad estética"

Una manera de pensamiento teológico inculturado, sin duda muy diversa a las que venimos analizando, es la que emerge de la amplia y pluriforme recepción en la Argentina de la obra e inspiración de Hans Urs von Balthasar. Si un teólogo de tan especiales características es recibido en nuestro país por personas e instancias tan diversas ¿qué afinidades electivas hay entre ellos? Es evidente que algún aspecto de la figura del pensamiento argentino y su inculturación están en juego.

²⁰⁸ *Ibidem*.

Gente de las letras, del teatro y de la música; representantes de las diversas ramas de la filosofía y de la teología han encontrado en el teólogo de Basilea una inspiración. Tan diverso conjunto de "atraídos" coincide, sin embargo, en privilegiar la belleza y la estética como camino para la escucha, la reflexión, el anuncio y la respuesta a la revelación cristiana.

Entre los colectivos están: La edición argentina de la revista *Communio*²⁰⁹. El Seminario Interdisciplinar *Teología y literatura* de la UCA. Este último ha coordinado en el 2002 un acontecimiento inédito en nuestro medio académico, las Jornadas *Diálogo entre literatura, estética y teología*, en el marco de la UCA con una gran amplitud de temas, enfoques e invitados. Se trataron temas como: Biblia y literatura, análisis del discurso, la experiencia creadora en la palabra de los artistas²¹⁰. Tenemos además grupos que se reúnen para profundizar la obra de Balthasar: el que guía el filósofo Héctor Mandrioni compuesto por gente de las letras con búsquedas religiosas y personas del mundo teológico con *pathos* literario²¹¹. Y el que coordina Eduardo Graham. Se pueden mencionar, además, a Eduardo Briancesco y Fernando Ortega que, aun no perteneciendo a los colectivos, con sus búsquedas en el campo de la teología moral y de la hermenéutica de la cultura, han desarrollado acercamientos convergentes.

Un segundo grupo lo constituyen las tesis doctorales realizadas por argentinos/as en temáticas directa o indirectamente relacionadas con Balthasar: la tesis en teología de Alberto Espezel, *El misterio Pascual en Hans Urs von Balthasar*²¹². La tesis en letras de Cecilia Avenatti de Palumbo *La literatura como figura, drama y verdad en la estética de Hans Urs von Balthasar*, en la que se investiga la incorporación de la literatura como lugar de hermenéutica teológica en la estética de Balthasar y en la que se proponen pistas para un diálogo entre literatura y teología. El trabajo teológico de Fernando Ortega, *Belleza y revelación. Estudio del simbolismo cristiano en el pensamiento musical de W. A. Mozart*, en el que emprende una novedosa reflexión teológica desde

²⁰⁹ Se trata de una edición asociada a la gran red *Communio* fundada por el mismo Balthasar. Está dirigida por Alberto Espezel.

²¹⁰ Las ponencias han sido publicadas en el CD ROM, *Jornadas "Diálogo entre literatura, estética y teología"*, Buenos Aires 2002

²¹¹ Cfr. Zecca, A. - Díez, R. (comps.), *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Delfor Mandrioni*, Biblos, Buenos Aires 2001.

²¹² Cfr. Espezel, A., *El misterio pascual en Hans Urs von Balthasar*, Grafideas, Buenos Aires 1987.

la música. La investigación en teología de Lucio Florio, *Mapa trinitario del mundo*²¹³, en la que despliega una hermenéutica teológica en diálogo con la metáfora cartográfica. La ya mencionada tesis de Virginia Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, donde se investiga la propuesta balthasariana de la teología de los santos y el acceso figural a la revelación²¹⁴.

Entre las publicaciones ligadas a Balthasar en ámbito argentino hay que mencionar: El número especial de *Proyecto* de homenaje a Balthasar²¹⁵, testimonio privilegiado de la riqueza y multiformidad de la recepción de Balthasar en nuestro país. La obra presentación de Alberto Espezel *El drama del amor divino*²¹⁶ y el estudio *Imagen y palabra*²¹⁷ de Cecilia Avenatti de Palumbo.

Que personas tan diferentes hayan protagonizado y sigan protagonizando una recepción de Balthasar como no se ha conocido en otros lugares, sugiere algunas enseñanzas importantes sobre nuestra tradición de pensamiento:

La mediación estética y el programa balthasariano teología y santidad se han mostrado fecundos para integrar la teología dogmática con la espiritualidad; necesidad muy sentida por nuestra tradición teológica y que ya habíamos detectado en la teología del pueblo.

La mediación estética ha permitido una reflexión teológica vital, dinámica o mejor dramática, muy cercana a la vida de los seres humanos en sus alternativas cotidianas y excepcionales. Otra necesidad de nuestro estilo reflexivo y otra coincidencia con la escuela argentina.

La mediación estética ha permitido superar el logocentrismo de la teología académica, abriendo a la inteligencia de la fe, nuevos lenguajes: la poesía, la forma, el color, la música, etc.

²¹³ Cfr. Florio, L., *Mapa trinitario del mundo. Actualización del tema de la percepción de Dios trinitario en la experiencia histórica del creyente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.

²¹⁴ Cfr. Azcuy, V., *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, 2 tomos, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires 1997.

²¹⁵ Cfr. Avenatti de Palumbo, C. - Azcuy, V., (eds.), *Homenaje a Hans Urs von Balthasar*, Número especial, *Proyecto* 30 (1998).

²¹⁶ Cfr. Espezel, A., *Hans Urs von Balthasar. El drama del amor divino*, Almagesto, Buenos Aires 1993.

²¹⁷ Cfr. Avenatti de Palumbo, C., *Imagen y palabra. Fenomenología de la expresividad en Hans Urs von Balthasar*, Viejo Aljibe, Buenos Aires 1998.

Estas convergencias entre las búsquedas de una teología estética, una teología del pueblo y los resortes íntimos de una figura de pensamiento frecuente en nuestro país, abren hipótesis interesantes sobre un pensamiento teológico inculturado.

3.5. La emergencia de sujetos y lugares hermenéuticos invisibilizados: las mujeres, los pueblos originarios y las regiones.

Finalmente, haremos mención de otras tres figuras de pensamiento inculturado que están emergiendo en nuestro país. La teología desde la perspectiva de las mujeres, la teología india cristiana y los encuentros regionales de teología. Lo que tienen en común es que se trata de personas y ámbitos "invisibilizados" por la reflexión teológica habitual y que en este tiempo han tomado la palabra.

3.5.1. Teología desde la perspectiva de las mujeres

Ya hemos visto el impacto que la irrupción histórica de los pobres y de los pueblos ha tenido en la reflexión teológica; y cómo con esto se encontró no sólo un nuevo tema teológico, sino una perspectiva hermenéutica desde la que se volvía a mirar el conjunto de la revelación cristiana y la realidad histórica. También observamos cómo esta emergencia no era sólo una cuestión limitada a los pueblos, sino una exigencia para que toda la Iglesia la acogiera. Una situación análoga es la que comienza a darse en Argentina con la teología desde la perspectiva de las mujeres. La presencia en nuestro país de las primeras doctoras en teología, el creciente número de licenciadas, y el aumento de las laicas y consagradas que descubren su vocación al estudio y la enseñanza teológica nos anuncian una conmoción. A la gestación de grupos de reflexión teológica se suma la aparición de los primeros ensayos de producción local: el Foro Permanente sobre Teología y Género en el ámbito del ISEDET, el panel Teología, Iglesia y Mujeres que tuvo lugar en la Semana de Teología de la SAT de 2001²¹⁸ y la publicación del número especial de la revista *Proyecto*: "El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida", *Proyecto* 39 (2001)²¹⁹. En lo que respecta

²¹⁸ Sociedad Argentina de Teología (eds.), *Esperanza y solidaridad*, Buenos Aires 2002 (en prensa). En el mismo participaron: Josefina Llach, Virginia Azcuy, Gabriela Di Renzo y Marcela Mazzini de Wehner.

²¹⁹ Se trata de la primera publicación de este tipo en ámbito católico y representa una excelente introducción a la temática.

a las personas, hay que destacar -entre muchas otras- las contribuciones de Virginia Azcuy²²⁰ en ámbito católico y de Nancy Bedford²²¹ en ámbito protestante.

La toma pública de la palabra teológica por, desde y para las mujeres es un acontecimiento de grandes proyecciones:

"En las últimas décadas asistimos a un nuevo fenómeno dentro de la teología: *las mujeres toman la palabra*. Esto es muy significativo porque supone que las mujeres -nosotras- ya no somos sólo objeto de reflexión, sino también sujetos activos en la misma. Se nos plantea entonces el interrogante de cómo hacerlo precisamente en tanto mujeres, no por simple pretensión de diferenciarnos, sino por el humilde imperativo de ser fieles a nosotras mismas y así a los otros. En nuestro contexto argentino, se puede decir que estamos al comienzo. Como parte interesada, visualizo dos prioridades para ir haciendo camino: practicar la solidaridad entre nosotras mujeres y desarrollar una comunión solidaria con la Iglesia. Esto es lo que entiendo por una *mutualidad solidaria*..."²²².

Las consecuencias para la teología no lo son menos

"En relación con la teología hecha por mujeres, esta mutualidad eclesial supone *el desafío de una recepción*. Para las teólogas argentinas -nosotras-, la primera tarea es afrontar el

²²⁰ Azcuy, V., "Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversando con tres teólogas latinoamericanas", *Erasmus* II,1 (2000); "Mercedes Navarro. Hacer teología 'incluyendo y relacionando'", *Proyecto* 36 (2000) 148-168; "Iglesia de las mujeres, gracia transformante. Conversaciones con Karl Rahner y Anne Carr", *Cuadernos de Teología* 20 (2001) 97-115; "Reencontrar a María como modelo. La interpelación feminista a la mariología actual", en Azcuy, V., (ed.), "El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida", *Proyecto* 39 (2001).

²²¹ Cfr. Bedford, N., "Dar razón de la fe que hay en nosotras. Elementos de la teoría feminista como mediaciones socio-analíticas para la teología latinoamericana", *Proyecto* 39 (2001).

²²² Azcuy, V., "La iglesia que viven, piensan y sueñan las mujeres. Mutualidad solidaria: una esperanza para todos", en Sociedad Argentina de Teología (eds.), *Esperanza y solidaridad. XX Semana Argentina de Teología*, San Benito, Buenos Aires 2002.

estudio y balance de la incipiente tradición teológica femenina con todas sus riquezas, disparidades y polémicas; tal emprendimiento no es fácil, pero se presenta como ineludible. Pero la mutualidad ha de ser inclusiva: toda la Iglesia y especialmente quienes hacen teología están invitados a esta recepción. La solidaridad que esperamos de los teólogos varones consiste en la disposición de escucha hacia las voces teológicas femeninas: no les pedimos que aprueben todo sólo porque viene de las mujeres, sino que *lo prueben y se queden con lo bueno*. Para nosotras es importante caminar eclesialmente y por eso pedimos ser acompañadas. Tenemos la esperanza de un discernimiento en común, de aprender a corregirnos mutuamente con espíritu fraterno, de capacitarnos para lo plural y lo nuevo que nace del encuentro"²²³.

Temas como el lenguaje sobre Dios, la antropología teológica y la mariología, inician apenas la aventura de la superación del paradigma androcéntrico:

"Cuanto más leo lo que escriben las mujeres que hacen teología en América Latina y en otros contextos culturales, más me doy cuenta del *talante peculiar y nuevo* que ellas -nosotras- pueden ofrecer en este ámbito. En la medida que me acerco más a lo que viven y sienten las mujeres cristianas -hagan o no teología- y las que no lo son, más firme se hace mi convicción acerca de lo *mucho todavía pendiente* en este terreno por parte de las iglesias. Y cuanto más medito y busco comprender el designio del Dios de Jesucristo para toda la humanidad, más percibo la exigencia eclesial de una renovación que dé paso a una *eclesiología más entrañablemente solidaria con las mujeres*. Una clara opción por ellas -nosotras-, ¿no será uno de los signos de santidad y de credibilidad más elocuentes que las iglesias cristianas puedan dar a la historia en esta hora de entrada al tercer milenio cristiano? ¿No tendremos que dejarnos reconciliar en el seno de la Iglesia varones y mujeres, reconociendo de verdad nuestra dignidad y cualidad específica, para que la comunión no sea sólo pacífica uniformidad sino crecida aceptación e integración de las diferencias? ¿Y, sobre todo, para que nuestro anuncio de esperanza sobre la *humanidad nueva*

²²³ Ibídem.

llegue hasta los confines de la tierra como mensaje dicho por una comunidad que posibilita a sus miembros ser personas humanas en plenitud?"²²⁴.

Como puede apreciarse a partir de este simple esbozo, la perspectiva teológica desde las mujeres es uno de los componentes decisivos de un pensamiento inculturado desde Argentina.

3.5.2. La teología india

La emergencia de las comunidades de los pueblos originarios con motivo de la los 500 años (1992) y de la reforma de la Constitución Argentina en 1994, así como el trabajo de ENDEPA, son signos de que en Argentina hay otra visibilidad que irrumpe. En el imaginario nacional, el nuestro es un país con muy pocos aborígenes. Sin embargo, el trabajo de recuperación de la dignidad de las etnias y la reivindicación de las propias tradiciones comienza lentamente a dar frutos. Es en este brote donde representantes de diversas etnias y agentes de pastoral han comenzado a participar de los congresos e instancias de teología india"²²⁵. Un texto puede ayudarnos a comprender esta irrupción:

"Para los hijos de los habitantes originarios de este Continente, la teología india no es otra cosa que saber 'dar razón de nuestra esperanza' milenaria. Es la comprensión que tenemos de nuestra vida entera guiada siempre por la mano de Dios. Es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Por eso existe desde que nosotros existimos como pueblos. Nuestros antepasados, muchísimo antes de la llegada de los primeros soldados y misioneros europeos, ya conocían y tenían una experiencia existencial de Dios, una comunión vital con su persona. Esta fe en el Dios de la vida, resultado de la revelación

²²⁴ Azcuy, V., "Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversando con tres teólogas latinoamericanas", *Erasmus* II,1 (2000).

²²⁵ Para un primer acercamiento general cfr, López Hernández, E., *Las teologías indias en la Iglesia*, CENAMI, México, 1996. Primer Encuentro-taller Latinoamericano, Abya-Yala, México 1991, *Teología india*, CENAMI, México; Tercer Encuentro-taller Latinoamericano, Cochabamba 24 al 30 de Agosto de 1997, *Sabiduría indígena: Fuente de esperanza*, IPA, Cuzco 1997. Son dos tomos: uno dedicado a las memorias y otro a los aportes.

de su amor y de sus designios en el devenir de la historia y culturas de nuestros pueblos y que nuestros abuelos y abuelas fueron conservando cuidadosamente en sus tradiciones ancestrales, es la raíz de nuestra teología india hoy. Teología que seguramente en su expresión actual, marcada por 500 años de vejección, no parece tener la grandeza de otras teologías que se han desarrollado y florecido al amparo de protecciones institucionales. En estas circunstancias, a veces, ni los propios indígenas reconocemos, en lo que nos han dicho que son sólo harapos discursivos, la 'sobrehumana grandeza' del pensamiento teológico de nuestros pueblos, que luchan 'contra toda esperanza' por mantener vigente su proyecto vital de existencia. Con más razón los extraños y los adversarios únicamente ven en el discurrir indígena 'demonologías, brujerías' y demás boberías de gente ignorante o rudimentaria"²²⁶.

La teología india tiene algunas características básicas:

a) Es concreta. Gusta de contemplar la vida, de saborearla, de bañarse en sus misterios. De ella extrae su sabiduría milenaria. La teología india es la compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos. Ella lo enraíza en el pasado, lo aplica y lo explica en el presente y lo trasciende hacia el futuro. Sin la teología el proyecto se empantana, se desvirtúa o se desmorona.

b) Es integral. No procede por segmentos desvinculados, sino que ve siempre la globalidad de la existencia del pueblo y en cada una de las partes descubre implicado el todo. No desdeña ningún segmento de la realidad, aunque parezca insignificante. Por eso no es una teología sobre Dios, en sentido estricto, sino una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, con todo lo que éste tiene que ver y donde Dios está radicalmente comprometido. No hay nada que tenga que ver con la vida del pueblo que no sea objeto de la teología india. Sin embargo, en situaciones como la actual, en que el pueblo ve reducido su espacio vital, la teología india privilegia el ámbito religioso para mantener, reelaborar y recrear en él las esperanzas utópicas de los pobres.

c) Esto hace que la teología india tenga un lenguaje marcadamente religioso que contrasta, desafortunadamente, con los discursos reformadores o *revolucionarios* de otros grupos oprimidos. A menudo

²²⁶ López Hernández, H., *Teología india hoy*, en Primer Encuentro-taller Latinoamericano, Abya-Yala, México 1991, 5-16, 7-8, CENAMI, México.

la reacción de los indios ante un planteamiento radical es el silencio o el rito; no porque no tengan una palabra que decir, sino porque las palabras no son capaces de expresar todo lo que experimentan. En cambio la comunicación ritual es mucho más expresiva. Esto, en el diálogo con sectores no indígenas, se convierte lamentablemente en un serio inconveniente.

d) La teología india tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento en forma colectiva. Son las comunidades humanas las que, en asambleas, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen en su existencia. Por eso recelan de grupúsculos e individuos que rompen esta unidad creada por todos. Las personas individualizadas, sobre todo si están caracterizadas como servidoras, también son necesarias en este funcionamiento colectivo, siempre y cuando no quieran ni suplantar al pueblo, ni abanderar su lucha, ni mucho menos expropiarle su pensamiento.

e) La teología india, en cuanto producto del pueblo, usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico-simbólico, no por hallarse en una etapa atrasada o premoderna; sino porque los símbolos y los mitos expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida.

Los sucesivos encuentros y desarrollos nos muestran la riqueza de esta vertiente del pensamiento inculturado en Argentina, lo mismo que el respeto que merece a otras formas de teología su peculiaridad como perspectiva y método.

3.5.3. Teología y regiones

La SAT se ha caracterizado, desde su fundación, por ser una sociedad teológica muy *federal*, en la que participan teólogos de distintas instituciones de investigación y de enseñanza situadas en diferentes ciudades, pueblos, provincias y regiones del país, abarcando una gran cantidad de iglesias diocesanas, familias de religiosos y asociaciones eclesiales. Esta riqueza propia del pueblo de Dios en la Argentina, que representa una "unidad plural", se ha manifestado en las semanas y en los encuentros. En el último quinquenio, además del cambio generacional, se ha acentuado el componente cultural y regional. Las notables particularidades, que marcan los distintos modos de ser, crear, pensar, sentir y obrar que se dan en las diversas zonas de la Argentina, fueron haciendo emerger la necesidad de crear instancias de *reflexión teológica regional*. En este marco brota la experiencia pionera de la Región del Noroeste Argentino (NOA), que la SAT ha fomentado, apoyado y reconocido, al punto de hablar ya de la SAT-región NOA. El primer

Encuentro Teológico Regional se realizó en Santiago del Estero el 18 y 19 de Diciembre de 2000, bajo el lema *Teología y región*. Las ponencias estuvieron a cargo de Pablo Pagano (*Teología y región*), Gaspar Risco Fernández (*Región y teología*) y del Equipo UCSE (*Región NOA: una lectura socio-económico-política*). La visibilidad teológica del pensamiento regional es muy incipiente y requerirá ir encontrando las personas y las formas de ayudarla a emerger.

4. Tercera parte: "A partir de ahora"

El último paso de nuestro recorrido se relaciona con el horizonte, con el "hacia adelante" de un pensamiento teológico inculturado desde la perspectiva argentina. En el primer punto planteamos una panorámica de los principales desafíos que la nueva situación cultural y eclesial presentan a nuestra teología. En el segundo, algunas propuestas y apuestas que ésta ha de desplegar y hacer.

4.1 Desafíos a una teología inculturada en perspectiva argentina

4.1.1. El desafío del cambio de época

El desafío más abarcador proviene de la mundialización/globalización asimétrica, que ha provocado una vasta transformación de las condiciones de existencia de las personas y los pueblos, y que están lejos de haber sido dilucidadas. Su tratamiento, no obstante, ha sido copioso y a él remitimos²²⁷. Aquí solo nos concentramos en uno de sus

²²⁷ Para una presentación general cfr. Ianni, O., *Teorías de la globalización*, México 1998³ y Margulis, M., "Globalización y cultura", *Sociedad* 9 (1996) 5-17. Para una visión desde América Latina cfr. Bayardo, R. - Lacarrieu, M., (comp.), *Globalización e identidad cultural*, Buenos Aires 1997; Caletti, S., "Notas sobre la globalización desde sus márgenes", *Revista de Ciencias Sociales* 6 (1997) 231-251; Ezcurra, A.M., "Globalización, neoliberalismo y sociedad civil: Algunos desafíos para los movimientos sociales y populares latinoamericanos", *Contexto e educação* 46 (1997) 35-73; García Canclini, N. (y otros), *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, México 1994; García Canclini, N., "Culturas de frontera en la grieta entre dos mundos", *Crisis* 69 (1989) 12-14; Id., *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México 1995; Id., (coord.), *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*, Caracas 1997; López Segrera, F. - Filmus, D. (coord.), *América Latina 2020. Escenarios, alternativas, estrategias*,

aspectos: ¿Qué tipo de tiempo es el que parece avizorarse en el horizonte de la primera mitad del siglo XXI? Para muchos analistas, nos encontramos ante una situación de *cambio de época*, o en el surgimiento de una *nueva configuración antropológica*, o ante un *cambio de ciclo largo* de la historia humana²²⁸. Dos categorías pueden ayudar a perfilar esta realidad epocal: *transición e inestabilidad de los sistemas*²²⁹.

La primera característica de las nuevas condiciones internacionales es que nos encontramos en una *transición* hacia una época diferente de la historia humana; o mejor, que estamos viviendo en un estado de transicionalidad²³⁰. Las personas, los vínculos, la vida familiar, las instituciones y la organización de las sociedades, ya no encuentran la manera de permanecer, transmitirse y crecer. Se percibe que ya no se pueden seguir manteniendo estilos de vida, convicciones, modos de trabajar, maneras de organizar la convivencia y las decisiones políticas. Se tiene la certeza de que muchas cosas "no van más", que se les ha pasado el tiempo de su fecundidad. Pero, al mismo tiempo, aun no se afianzan las modalidades nuevas, las alternativas a lo conocido. La incertidumbre de lo que desaparece es más potente que el atractivo de lo por venir. En esta línea describía Gustavo Gutiérrez la situación de la teología latinoamericana:

"Hay una serie de acontecimientos económicos, políticos y eclesiales, tanto de ámbito mundial como latinoamericano y nacional, que nos hace pensar que está concluyendo la etapa en la que nació y caminó la reflexión teológica latinoamericana de

Temas, Buenos Aires 2000; Para la Argentina cfr. Isuani, A. - Filmus, D. (comp.), *La Argentina que viene. Análisis y propuestas para una sociedad en transición*, Buenos Aires 1998; Filmus, D. (comp.), *Los noventa. Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo*, Buenos Aires 1999; Scannone, J.C. (y otros), *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999.

²²⁸ Cfr. Calvez, J. Y., "La Iglesia que podemos pensar para el siglo XXI", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La Iglesia de cara al siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 1999, 57-74.

²²⁹ Cfr. González, M., "La vida y el cristianismo en un cambio de época. Pistas para el discernimiento" (I) *Vida pastoral* 235 (2002).

²³⁰ Cfr. González, M., "La globalización y la teología. Un enfoque desde Argentina", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La Iglesia de cara al siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 1999, 115-149.

las últimas décadas. Por una parte, los años anteriores han sido estimulantes y creativos y, por otra, tensos y conflictivos. Ante las nuevas situaciones (el agravamiento de la pobreza y la pérdida de vigencia de determinados proyectos políticos, por ejemplo) muchas de las discusiones anteriores ya no responden a los acontecimientos actuales. Todo parece indicar que está comenzando un período diferente. Cada vez se hace más necesaria la participación de todos a la hora de afrontar los enormes interrogantes que nos plantea la realidad latinoamericana"²³¹.

Se trata de una "atmósfera" de época que suele emerger en las palabras que se utilizan cuando se intenta explicar lo que sucede. Tres tipos de términos aparecen. Por un lado, ha crecido la utilización de un conjunto de palabras compuestas con los prefijos *des* y *post* (postmoderno, desmantelamiento, desestructurar, postcristiano), que indican una conciencia de final, de cosas que han sido superadas, de la inviabilidad de la nostalgia, de la necesidad de enterrar muchas de las convicciones y estilos del ayer. Pero, por otro lado, ha aumentado considerablemente el uso de términos anteceditos por *re* y *neo* (nueva evangelización, refundación, recuperar, reencantamiento, neoliberalismo, nueva era), que orientan en la línea de que lo vivido en otros momentos contiene valores que no pueden ser olvidados, que el hoy ha perdido cosas con respecto al ayer, que no todo se soluciona con el salto hacia el futuro, que la "vuelta sobre" es esencial para el mañana. Finalmente, se da una manera de describir la realidad que insiste en lo *inédito*. Ni el ayer ni el hoy ni el mañana son suficientes para nombrar lo que pasa. La época es a tal punto diferente de todas las demás y está en un momento tan decisivo, que hay que volver a plantearse todo desde el inicio. Es fácil advertir que la decisión excluyente entre alguna de las tres se hace imposible para quien pretenda dar cuenta de lo que sucede.

Este estado de transicionalidad se complejiza aun más si se lo mira desde las relaciones entre cristianismo y sociedad. En otros cambios de época, las iglesias y las instituciones religiosas fueron las que tomaron la iniciativa en los momentos de transición, asegurando la transmisión de lo mejor del pasado y plasmando en gran medida los valores y el estilo de la civilización emergente (Edad Media europea). Instituciones religiosas fuertes e instituciones "civiles" decadentes. En

²³¹ Gutiérrez, G., "La teología: una función eclesial", *Páginas* 19 n. 130 (1994) 15.

otros momentos históricos, será la sociedad autónoma la que plasme los nuevos tiempos e impulse las nuevas vigencias. Las instituciones religiosas, tomadas en general, ocuparán más bien puestos de retaguardia. Instituciones civiles fuertes e instituciones religiosas a la defensiva. En este cambio de época, parece darse una situación nueva: tanto las instituciones religiosas como las civiles han sido superadas por la crisis de la vida. Esta se les impone con sus exigencias, su vulnerabilidad, su inaferrabilidad. Ninguna de ellas, ni todas juntas, alcanzan a dar una respuesta de sentido, identidad y pertenencia para todos.

Otro factor de complejidad está dado por el hecho de que no es posible saber en qué momento del proceso estamos: ¿en el inicio, en el medio, en la aurora de una nueva forma? Más aun, algunos insinúan que en el futuro ya no serán posibles maneras estables y que la transición será el estado permanente de la existencia. No se estaría en transición hacia algo sino en el inicio de una forma de existir transitoria. Además, porque a diferencia de otros momentos de cambio, ya no se cree que lo que vendrá será necesariamente mejor. La fuga hacia delante de la utopía del mañana aparece tan inviable como la nostalgia del "todo tiempo pasado fue mejor". En el caso de los pueblos latinoamericanos y de otras zonas periféricas, la transición implica un aumento de la amenaza de muerte, ya que se desmantelan formas de organización familiar, ética, tribal, así como determinados modos de autoridad y convivencia.

La segunda característica del momento epocal es la *inestabilidad del sistema-mundo*. Así la presenta el sociólogo Immanuel Wallerstein:

"Creo que la primera mitad del siglo XXI será mucho más difícil, más inquietante y sin embargo más abierta que todo lo que hemos conocido en el siglo XX... Los sistemas históricos, igual que todos los sistemas, tiene vidas finitas. Tienen un comienzo, un largo desarrollo y finalmente, a medida que se apartan del equilibrio y llegan a puntos de bifurcación, un deceso... El moderno sistema mundial, como sistema histórico, ha entrado en una crisis terminal y dentro de cincuenta años es poco probable que exista"²³².

Su planteo consiste en tomar conciencia de la historicidad de los sistemas de civilización. Hay formas de existencia personal y cultural

²³² Wallerstein, I., *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI, México 2001, 5.

que por su permanencia en el tiempo aparecen como "naturales", como que "siempre" han sido así. Sin embargo, se trata de estilos históricos que siguen el camino de lo viviente y de lo humano. El sistema mundo liderado por Occidente es una de esas figuras y se encontraría hoy agonizando. Ahora bien, cuando un sistema histórico está llegando a su fin, se vuelve máximamente inestable. Una pequeña perturbación puede provocar una desestabilización general. En tal situación, sus "reacciones" se hacen imprevisibles. Pequeñas alteraciones en un lugar periférico del mundo pueden provocar hondas conmociones en todo el resto de los países. Esto trae aparejado frecuentes experiencias de "caos" y de amenaza de todo orden conocido. Aun acciones hechas con buena voluntad para mejorar, pueden aumentar el desorden. La complejidad de las relaciones entre los distintos actores y problemas es tal que se desespera de poder hacer algo. Por otro lado, cuando los sistemas históricos se hallan en este estado se da un momento de "bifurcación". Se trata de un momento donde se requiere una nueva opción personal y colectiva, ya que el sistema histórico no irá automáticamente hacia lo mejor o hacia lo peor. Es entonces donde la creatividad aumenta sus posibilidades de aparecer y de ser fecunda; donde lo nuevo tiene especiales chances²³³.

Veamos algunas de las consecuencias para el horizonte próximo de una pensamiento inculturado:

a) Hemos comenzado un período (con duración incierta) de creciente inestabilidad que generará una experiencia de "caos" y desintegración de lo conocido. Hemos llegado como humanidad a una encrucijada con siglos a nuestras espaldas. Será un tiempo de opciones fundamentales, de decisiones personales y colectivas de fondo, con un amplio campo para la creatividad. Por supuesto, que la inestabilidad genera efectos muy diferentes en los distintos lugares del mundo. En las zonas más ricas se verifica como conmoción cultural y crisis de sentido: sociedades en las que tienen que "convivir" varios "mundos" culturales y religiosos, dificultades para transmitir los estilos de vida, conflicto con el sentido y crisis de futuro. En los pueblos pobres y empobrecidos se da como un aumento de la desintegración social y la exclusión, crecimiento de la violencia cotidiana hasta configurar una cultura delictiva,

²³³ Para estas hipótesis cfr. Wallerstein, I., *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI, México 2001; Id., *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI, México 1998; Id., *Un mundo incierto*, Libros del Zorzal, Buenos Aires 2002.

incapacidad de las instituciones locales para gestionar las crisis y contener a los excluidos, etc.

La inestabilidad y las encrucijadas pueden despertar una serie de actitudes vitales en las personas, los grupos y las instituciones. Por supuesto, dada la complejidad del momento no se trata de reacciones "puras", varias de ellas pueden coincidir en la misma persona o ser parte de un itinerario de búsqueda. Todas ellas han de ser discernidas y purificadas para encontrar una ubicación madura. Por un lado *actitudes iconoclastas y anarquistas*: que combinan experiencias de necesidad de destruir todo lo conocido y de refundación radical de lo nuevo. No hay continuidad posible entre lo viejo y lo nuevo aun incierto. Sus efectos positivos pueden ser: capacidad de denuncia de lo que ya no se puede seguir manteniendo, intransigencia con lo insostenible y capacidad de creación de lo radicalmente nuevo. Sus peligros: la destructividad delirante, el culto a la violencia, la incapacidad para la alternativa. En segundo lugar, *actitudes fundamentalistas y restauradoras*: los grupos humanos que experimentan un creciente desorden, que perciben la amenaza creciente del caos, pueden tender a optar por el retorno a lo "seguro". Desde la emergencia de líderes fuertes al retorno a instituciones "sólidas" y que no cambien. Sus efectos positivos: la valorización de la continuidad, el alerta sobre la necesidad de estabilidad y la importancia de las instituciones; la atención sobre determinados valores, la renuncia a capitular de las propias convicciones. Los peligros: el autoritarismo que elimina la diversidad y el disenso; la violencia contra lo diferente; la confusión de lo rígido con lo verdadero y lo sólido; la tendencia a constituir un momento del pasado en época de oro y regla de la verdad. En tercer lugar, *actitudes vanguardistas*: El mundo actual está tan decadente que no vale la pena intervenir directamente sobre él. Hay que comenzar desde ahora a construir el mundo del futuro, en pequeños grupos, en una red de novedades que impulsan casi subterráneamente la historia hacia adelante. El compromiso con lo alternativo ocupa todo el espacio, lo de hoy hay que dejarlo morir. Valores positivos: honrar lo nuevo con el compromiso y con la apuesta. Valorar las corrientes subterráneas como constructoras de la historia. Resaltar la importancia de lo pequeño y de la irradiación. Los peligros: el encerramiento, el desentendimiento del resto del mundo; la actitud de iluminados y elegidos que deprecian y juzgan todo lo demás como contaminado y decadente; la falsa creatividad. Por fin, *actitudes basistas y vitalistas*: en un momento de confusión y de cambio, la única salvación es mantenerse cerca de la vida y de las bases de la sociedad, donde la existencia está más amenazada. Solo desde abajo, desde lo hondo de los pueblos, surgirá la salida y la creatividad. Los cambios nunca se harán

desde arriba o traicionando la existencia cotidiana y simple. Aspectos positivos: la capacidad para percibir lo que sucede con las personas reales y de gestar respuestas a las urgencias. La posibilidad de captar las nuevas formas de vivir, organizarse y luchar que brotan de las bases. Lo negativo va en la línea de depreciar la necesidad de transformaciones política y económicas estructurales, la fantasía de que las bases están siempre de acuerdo en todo y que no viven procesos de corrupción o que siempre van a optar por lo vivido antes. Esto puede llegar hasta el abandono de todo lo que no provenga directamente de la vida cotidiana.

b) Estas condiciones epocales han provocado una suerte de *commoción de los contextos*:

"Podríamos decir que la emergencia de la discusión de lo global en esta coyuntura refleja una nueva fase del proceso de reelaboración del acervo de conocimientos alcanzados. La característica principal de los estudios actuales sobre la globalización es que, al tomar al mundo todo como la unidad primaria de análisis social, miran de distinta manera aquellas subunidades que están implícitas en el análisis mundial, cambiando la comprensión que teníamos de ellas. En efecto, fenómenos sociales tales como etnias, nación, organización, religión, ya no son más concebidos simplemente como unidades sociales preexistentes a lo global consideradas en sus propios límites. Por el contrario, la perspectiva de la globalización los mira como formas sociales que la constituyen, no sólo en referencia a otras unidades, sino también, y a menudo más centralmente, con referencia a la totalidad que quiere ser comprendida desde distintos puntos de vista sociales. Lo global, en otras palabras, más que una colección o yuxtaposición de particularidades es más bien una perspectiva de análisis que las contextualiza"²³⁴.

Se trataría, por tanto, de un nuevo contexto para los contextos²³⁵. Paradójicamente, estos se vuelven al mismo tiempo más importantes y más relativos. Cuentan cada vez más y, simultáneamente, son siempre

²³⁴ Nivon, E., "Presentación. Lo local y lo global: un debate", en García Canclini, N. (y otros), *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, México 1994, 9-13, 9-10.

²³⁵ Una excelente introducción al efecto sobre los contextos en perspectiva teológica se puede ver en Schreiter, R., "The changing contexts of intercultural theology: a global view", *Studia missionalia* 45 (1996) 359-380.

más incapaces de existir fuera de una estrecha interdependencia. Las culturas y los pueblos viven en una situación de *fronterización*²³⁶, donde las distancias/fronteras parecen, a la vez, haber desaparecido y haberse ampliado. Por un lado, la revolución de los transportes, la comunicación y la informática las anulan. Los contingentes de migrantes hacia los países centrales o simplemente un poco mejor ubicados las desafían. Los flujos de capitales golondrina las ignoran. Los Estados nacionales no atinan a saber cómo marcar y defender una soberanía que se escapa por muchas grietas. Pero por otro lado, las fronteras reaparecen de un modo dramático. Cientos de límites se alzan frente a los pobres cada vez más pobres, frente a los extranjeros y los diferentes. Muros infranqueables de desocupación, inmovilidad social y aislamiento se levantan sobre millones de personas:

"¿Por qué crece la importancia de la frontera norte de México en la investigación social y en los debates políticos? Suele explicarse por la proximidad con el mayor imperio, por el turismo, el narcotráfico, el vertiginoso desarrollo demográfico y económico. Aquí queremos razonar otra causa: en este fin de siglo todas las culturas son de frontera"²³⁷.

Por otro lado, lo local se redefine, las regiones cobran conciencia y forma propia. Las ciencias, las iglesias, los partidos se ven obligados a recomponer sus "dominios". Personas de unos y otros campos se dan cuenta de la urgente necesidad de ir más allá de las fronteras, provocando diálogos e intercambios que pocos hubieran soñado hace solo una década.

La teología desde la perspectiva argentina está directamente desafiada por esta nueva matriz ¿Cómo se teologiza desde un lugar cultural cuando las transformaciones son tan hondas como inciertas? Elencamos algunas de las perspectivas emergentes:

a) Cuando cambia una época hay que volver a pensar los ciclos largos de la historia humana y del cristianismo. Una transformación tan profunda y abarcadora necesita una mirada a los itinerarios de amplio alcance de la vida de la comunidad cristiana y de su aventura evangelizadora e intelectual. ¿Qué está terminando? ¿Un ciclo de 1.700 años

²³⁶ Grimson, A. (comp.), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, CICUSS, Buenos Aires 2000.

²³⁷ García Canclini, N., "Culturas de frontera. En la grieta entre dos mundos", *Crisis* 69 (1989) 12-14, 12.

iniciado con Constantino? ¿Un período de 1.900 años de diálogo privilegiado con el mundo grecolatino? ¿La etapa de 500 años del dramático y complejo choque con la modernidad occidental? ¿El ciclo de la Iglesia Católica del Occidente central y el inicio de una Iglesia verdaderamente mundial? La incipiente disciplina de la historia de la teología y algunos intentos de interpretación de largo alcance muestran el camino²³⁸. Con respecto a nuestro país, será necesario considerar el "ciclo largo" de la Argentina de los pueblos originarios, del período colonial, y de los diversos momentos de la vida como país independiente. Además habrá que intentar descubrir el tipo de inculturación efectiva que el cristianismo ha ido adquiriendo en estos períodos y su resultado en la actualidad. El esbozo de análisis propuesto en *Iglesia y comunidad nacional* bajo el nombre "Nuestra Historia" puede ser retomado desde otras miradas y perspectivas. La actual crisis inédita en la vida del país hace más urgente aun esta búsqueda. Así lo señalaban los obispos argentinos recientemente:

"También los pastores hemos de examinarnos. En un país que se profesa mayoritariamente cristiano no es fácil de explicar la presente crisis sin una grave falla en la coherencia entre la fe y la vida, y en la catequesis y predicación de la moral social"²³⁹.

"Hoy la patria requiere algo inédito. Y ello porque inédita es la crisis que nos sacude a los argentinos e inédita ha de ser la respuesta que hemos de darle. Crisis inédita, porque no es sólo coyuntural, sino crisis histórica, que supone un largo proceso de deterioro en nuestra moral social, la cual es como la médula de la Nación, que hoy corre el peligro de quedar paralizada"²⁴⁰.

¿Cómo se ha verificado el intercambio entre el pueblo de Dios y el pueblo argentino? ¿Qué se han dado mutuamente? ¿Cuáles han sido sus fisuras históricas y sus grandes fracasos? ¿Ha llegado también para

²³⁸ Lafont, G., *Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, Du Cerf, Paris 1994; Id., *Imaginer l'Eglise catholique*, Du Cerf, Paris 1996.

²³⁹ CEA. Comisión Permanente, Reunión extraordinaria 7 y 8 de enero de 2002, *Reconstruir la Patria*, n° 5.

²⁴⁰ CEA. Comisión Permanente, *Queremos ser nación*, 10/8/2001, n°1.

nuestro país una nueva época en la relación Iglesia/sociedad? El perfil de los católicos argentinos ¿no está cambiando de manera inédita? ¿No estaremos asistiendo a una transformación de largo alcance en el tipo de inculturación de la Iglesia Católica en sus aspectos institucionales?

b) Este nuevo contexto para los contextos aparece, para la Iglesia en la Argentina, como una ocasión de rever un aspecto de su vida y de su misterio: el ser católica y el ser una institución internacional. Por lo primero, llamada y capacitada por Dios para una peculiar realización de la unidad y la diversidad, de lo local y lo global. Se trata de una perspectiva desarrollada entre nosotros por Carlos Galli²⁴¹. Por lo segundo, desafiada a ver si su modo concreto de vivir, de organizarse y de inculturarse está a la altura de la originalidad teológica. Las estructuras eclesiales internacionales ¿repiten el esquema del sistema-mundo o plantean proféticamente otra lógica? Los modos y las instancias de la autoridad ¿están a la altura del modo de plasmación de la catolicidad en los nuevos horizontes de la sociedad internacional y de las tensiones entre lo local y lo global? ¿No aparece una creciente tendencia a una centralización que, vital y eficaz en otros momentos, se vuelve insuficiente en las actuales circunstancias? La fuerte y decidida lucha contra la exclusión con respecto a la sociedad mundial ¿logra encontrar los medios de plantearse en lo concreto de las tramas de los países y continentes? O más difícil aún, ¿se atreve la Iglesia Católica a revisar cómo lo que anuncia a los demás se vive en su seno? ¿Cómo se da su capacidad de inclusión hacia dentro? Su sistema diplomático y de relación entre las Iglesias particulares y Roma ¿hace suficientemente transparente la catolicidad como respuesta a otros modos de vivir la globalización? La comunicación hacia dentro y hacia fuera ¿está mediando la comunión y el anuncio de acuerdo con las exigencias de hoy? Las Iglesias particulares ¿han encontrado el modo de vincularse entre sí de acuerdo con los planteos de la nueva movilidad? ¿Logran superar los límites del localismo? ¿Crece la conciencia de la necesidad de ministerios y servicios eclesiales que acompañen los nuevos procesos? Los desplazamientos de la cultura mundial ponen de manifiesto, al mismo tiempo, el potencial vital de la catolicidad y las debilidades

²⁴¹ Galli, C., "El Pueblo de Dios en los pueblos de América Latina", *Sedoi* 110 (1991); "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", *Sedoi* 125 (1994); "El intercambio entre la Iglesia y los pueblos del MERCOSUR", en Scannone, J.C. (y otros), *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, San Pablo, Buenos Aires 1999, 167-208.

e incapacidades de las estructuras y formas que la median. El rico camino de las Iglesias particulares en todo el mundo, los sínodos continentales, el intercambio de dones entre las Iglesias, la globalización de la solidaridad y el cuestionamiento de la deuda externa, junto con las propuestas para el Jubileo del 2000, la experiencia de movimientos e intercambios mundiales en su seno, muestran algunos de los brotes más prometedores de esta "profecía internacional".

Una teología en perspectiva argentina tendrá que resituarse en esta nueva lógica de los contextos. Por un lado, abriéndose a una eclesiología más "mundial", más consciente de su configuración actual. ¿Qué aspectos del misterio eclesial están siendo especialmente vividos y anunciados por otras Iglesias particulares? ¿Cómo se está dando el intercambio entre ellas y con el sistema-mundo? Por otro lado, sería conveniente revisar las diferencias que se dan entre el ritmo y la estructura de la globalización económica, mediática, financiera, militar y comercial, con respecto a la tendencial configuración mundial de la Iglesia Católica, de las iglesias cristianas y de las religiones. Sólo como ejemplo mencionamos que América Latina, que en el sistema mundo aparece como periférica, en la figura de la Iglesia de hoy es central. Más del 60% de los católicos del mundo viven en América. Esto parece representar un cambio en el eje-plataforma evangelizadora de la Iglesia y tal vez el inicio de otro ciclo largo de su historia misionera. Finalmente, la teología argentina está llamada a abrirse y dialogar de un modo tal vez inédito, tanto con la reflexión teológica de otros centros latino-americanos (especialmente Perú, México, Brasil y Chile), como con la teología asiática.

c) Esta transformación contextual, representa también un desafío de relectura crítica y hermenéutica de temas centrales de la teología inculturada en Argentina: Pueblo, cultura, religiosidad popular, los pobres de los pueblos, etc. Cada uno de ellos asiste a conmociones radicales, reconfiguraciones inéditas que aun no han sido asumidas y recibidas por nuestra reflexión teológica. Lo que digamos a continuación de las ciencias sociales, mostrará con más fuerza esta exigencia.

4.1.2. El desafío de los desarrollos de las ciencias sociales

Las ciencias sociales están protagonizando una relectura de la cultura argentina, de su historia y de muchos de sus principales procesos económicos, políticos y sociales, que constituye un auténtico repensa-

miento del país²⁴². Sociología, ciencia política, antropología, ciencias de la comunicación e historia han privilegiado temáticas nacionales y regionales. Institutos, programas de investigación y una nueva generación de intelectuales y publicaciones, abordan los escenarios de lo local y hasta de lo íntimo. Espacios de intercambio, interdisciplina y discusión adoptan títulos tales como "pensamiento argentino"²⁴³, "futuro argentino", etc. Aumenta la cantidad de publicaciones especializadas y de grupos de debate. Una evaluación resulta aún imposible y mucho menos una síntesis. La cultura argentina en el nuevo marco internacional da que pensar y ha puesto a muchos a hacerlo. Una nueva generación de intelectuales emerge con una necesidad acuciante de evaluar la historia remota y reciente, de suturar las rupturas de la memoria de los *años de plomo*, de ubicarse en un nuevo plano de análisis y de ampliar horizontes hacia el futuro.

La cuestión cultural²⁴⁴, y especialmente las culturas populares²⁴⁵,

²⁴² Para una mirada a períodos y figuras cfr. Agulla, J.C. (dir.), *Ideologías políticas y ciencias sociales. La experiencia del pensamiento social argentino (1955-1995)*, Buenos Aires 1996; Altamirano, C. (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel, Buenos Aires 1999; González, H. (comp.), *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros, los clásicos, los científicos y los discrepantes*, Colihue, Buenos Aires 2000. "Un cuadro de situación en las ciencias sociales en el fin de siglo", *Sociedad* 1 (1992). Para una visión de las nuevas investigaciones en el campo de la cultura cfr. Margulis, M. - Urresti, M. (comp.), *La cultura en la Argentina de fin de siglo: Ensayo sobre la dimensión cultural*, Buenos Aires 1997.

²⁴³ Tal es el caso de la convocatoria realizada por la Central de Trabajadores Argentinos: *Primer encuentro por un nuevo pensamiento en la Argentina*.

²⁴⁴ Para un acceso a los planteos que las ciencias sociales están haciendo sobre la cultura y las culturas cfr. Velasco Arroyo, J.C. - Bermejo Escobar, F., "Multiculturalismo. Aspectos político, económico y ético", *Cuadernos Fe y Secularidad* Madrid 1999; Grimson, A., "Interculturalidad y comunicación", Norma, Buenos Aires 2000; Moraña, M. (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Cuarto Propio, Santiago de Chile 2000.

²⁴⁵ Para introducirse a los temas de cultura popular cfr. García Canclini, N., "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?", *Punto de vista* 20 (1984) 26-32; Ameigeiras, A., "Cultura popular, viejos prejuicios, nuevos desafíos", *CIAS* 438/439 (1994) 422-436; Alabarces, P., "Intersticios, alteridades, tráficos. Apuntes para una teoría de las culturas de las clases populares", en Margulis, M. - Urresti, M. (comp.), *La cultura en la Argentina de fin de*

están en el centro del debate: la cuestión de los imaginarios sociales²⁴⁶. Las nuevas relaciones entre lo popular, lo culto y lo masivo²⁴⁷. Los procesos de hibridación cultural y la forma de ser moderna de las sociedades periféricas²⁴⁸. La construcción de las identidades²⁴⁹. Las estrategias de las instituciones en las nuevas circunstancias. Los estudios de antropología urbana. El replanteo de las relaciones entre lo global y lo local. El estudio de sectores juveniles²⁵⁰, marginales, pobres y nuevos pobres²⁵¹. El uso de nuevas categorías para el análisis de los actores y

siglo: Ensayo sobre la dimensión cultural, Buenos Aires 1997, 289-298; Zubieta, A.M. (dir), *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*, Paidós, Buenos Aires 2000.

²⁴⁶ Cfr. Baczko, B., *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Nueva Visión, Buenos Aires 1991; Pintos, J.L., "Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad social", *Cuadernos Fe y secularidad*, Madrid 1995.

²⁴⁷ Una introducción en Barbero, J.M., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México 1987.

²⁴⁸ El texto clave es García Canclini, N., *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Nueva edición, Paidós, México 2001. El autor desarrolla aquí una de sus propuestas más importantes: la de los procesos culturales de hibridación. Es especialmente importante el prólogo: "Las culturas híbridas en tiempos globalizados", donde actualiza la problemática a la luz de las discusiones recientes.

²⁴⁹ Cfr. El apartado "Identidades" en Margulis, M. - Urresti, M. (comp.), *La cultura en la Argentina de fin de siglo: Ensayo sobre la dimensión cultural*, Buenos Aires 1997; Cardoso de Oliveira, R., "Los (des)caminos de la identidad", *Apuntes de investigación del CECYP 7* (2001) 9-30; Brubacker, R. - Cooper, F., "Más allá de 'identidad'", *Apuntes de investigación del CECYP 7* (2001) 30-67.

²⁵⁰ Kornblitt, A., *Culturas juveniles. La salud y el trabajo desde la perspectiva de los jóvenes*. UBA, Buenos Aires 1996; Margulis, M., *La juventud es más que una palabra*, Buenos Aires 1996; Sidicaro - Tenti - Fanfani, *La Argentina de los jóvenes*, Buenos Aires 1998.

²⁵¹ Minujin, A. (ed.), *Desigualdad y exclusión. Desafíos para la política social en la Argentina de fin de siglo*, Losada, Buenos Aires 1996; Isla - Lacarrieu - Selby, *Parando la olla. Transformaciones familiares, representaciones y valores en los tiempos de Menem*, Norma, Buenos Aires 1999.

procesos políticos²⁵². Los estudios sobre comunicación y la relación entre los medios de comunicación social y las culturas, etc.

No es difícil advertir que la teología argentina está directamente desafiada por estas propuestas y líneas de investigación, así como por el instrumental categorial y metodológico que de allí está surgiendo. Sin embargo, ella no se ha involucrado aún en un diálogo sistemático y crítico con los que se avizoran como interlocutores privilegiados. La teología en nuestro país está desafiada a reubicarse, a salir del aislamiento, y a superar una imagen de las ciencias sociales y de la intelectualidad argentina que ya no responde a la realidad. Algunas preguntas se vuelven inevitables: ¿Quiénes son los que están reflexionando e investigando sobre la cultura y los problemas argentinos? ¿Cuáles son los ámbitos de producción de pensamiento, análisis y crítica en el país? ¿Cómo tomar contacto sistemático con estos movimientos, tal como fue tradición en la *escuela argentina*? La capacidad que tengamos los teólogos, tanto de escuchar y recibir estos aportes, como de releerlos e interpretarlos desde la propia disciplina, puede decidir la aparición de un nuevo ciclo de teología desde la perspectiva argentina. Analizaremos ahora dos contribuciones/desafíos que nos parecen paradigmáticos.

4.1.2.1. La sociología de la religión

Se trata de un ámbito que en los últimos años ha conocido una notable fecundidad, tanto en estudios de campo como en nuevos paradigmas teóricos²⁵³. Está constituido por una red de investigadores, centros universitarios, revistas y publicaciones, y se perfila ya como un campo reconocido dentro de las ciencias sociales²⁵⁴. Un elenco sin pretensiones de exhaustividad ha de incluir: El Seminario de Investigación *Sociedad y religión* (UBA) dirigido por Floreal Forni y Fortunato

²⁵² Cfr. Mackinnon, M. - Petrone, M. (comps.), *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Eudeba, Buenos Aires 1999; Auyero, J., *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Manantial, Buenos Aires 2001.

²⁵³ Para un primer acceso al tema cfr. Soneira, J. (y otros), *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires 1996; Frigerio, A. (ed.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, CEAL Buenos Aires 1993.

²⁵⁴ Para una panorámica de esta red cfr. Frigerio, A., *Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: Desarrollo y tendencias actuales*, en Id., (ed.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, CEAL Buenos Aires 1993, 151-180.

Mallimaci -y los diversos trabajos y frentes abarcados por este último²⁵⁵. La Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Cono Sur con sus Jornadas de Alternativas Religiosas²⁵⁶ y su revista *Sociedad y religión*²⁵⁷. Los trabajos de Alejandro Frigerio y Jorge Soneira (Salvador-CEIL-CONICET)²⁵⁸. Las investigaciones de Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín en el marco de la Universidad de General Sarmiento²⁵⁹. El

²⁵⁵ Entre los más importantes Cfr. Mallimaci, F., "El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar", en CEHILA, *500 Años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires 1992, 197-365; "Catolicismo y militancia en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de ciencias sociales* 4 (1996) 181-218; "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente", *Sociedad y religión* 14/15 (1996) 71-94; "Políticas sociales, identidades católicas, neoliberalismo y pobreza", *Nueva tierra* 37 (1998) 5-12; "Pobreza, pobres y desafío de la Argentina del 2000", *Nueva tierra* 33 (1997) 7-11; "La Iglesia al final del siglo XX. El catolicismo argentino en la vida democrática", *Todo es historia* 401 (2000) 70-80.

²⁵⁶ Son organizadas cada año desde 1991 por la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones del Cono Sur. Su última edición fue: XI Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina. Santiago de Chile, 3, 4 y 5 de octubre de 2001: *Crisis de lo religioso y crisis de lo secular en el contexto de la globalización*. Las publicaciones totales o parciales de sus ponencias constituyen una de las fuentes más importantes de las investigaciones disponibles. Para una presentación de conjunto cfr. Soneira, J., "Ciencias sociales y religión en el Cono Sur (1991-1995)", *Sociedad y religión* 14/15 (1996) 111-116; Id., "Ciencias sociales y religión en el Cono Sur de América: Diez años después", en *X Jornadas sobre alternativas religiosas*, Buenos Aires 2000, UBA, CDROM.

²⁵⁷ Comenzó a aparecer en 1985 y continúa hasta hoy.

²⁵⁸ Cfr. Soneira, J., *Las estrategias institucionales de la Iglesia Católica (1880-1976)*, CEAL, Buenos Aires 1989; "Los estudios sociológicos sobre el pentecostalismo en América Latina", *Sociedad y religión* 8 (1991) 60-68; *Evolución de la vida religiosa en Argentina*, CONFAR, Buenos Aires 1999; "Iglesia universal-Iglesia particular. Un enfoque sociológico", en *Sociedad Argentina de Teología* (ed.), *Iglesia universal. Iglesias particulares*, San Pablo, Buenos Aires 2000, 365-392; *Evolución de la vida religiosa en Argentina*, CONFAR, Buenos Aires 1999.

²⁵⁹ Ameigeiras, A. - Seibold, J., "Identidad cultural y subjetividad popular. La devoción del Señor del Mailín y su contexto sociocultural", *CIAS* 473 (1998) 211-230; Ameigeiras, A., "La Iglesia Católica frente al "estallido social" en el

creciente interés por las temáticas religiosas de parte de jóvenes investigadores en ciencias sociales y el incipiente y prometedor *corpus* que de allí está emergiendo. Los principales ejes temáticos que de allí surgen son:

a) La reconsideración crítica de la hipótesis de la secularización como desaparición de la religión y su superación en la línea de una reconfiguración de la religión en la modernidad postmoderna²⁶⁰, especialmente en América Latina y en Argentina²⁶¹. No se han verificado las previsiones de la desaparición de la religión o de su reducción al ámbito de lo privado. Crecen las búsquedas religiosas y aumenta la oferta de propuestas. La religiosidad ha vuelto a emerger como una reserva y un dinamismo clave frente a las inquietudes más acuciantes de las personas: identidad, sentido, pertenencia y horizonte. Las convicciones religiosas se han hecho muchos más visibles y han mostrado su capacidad para influir sobre la vida económica y social de los países:

"Hoy nadie niega que la modernidad está poblada de dioses, misterios, mitos, energías y magias. En lugar de eclipsar o expulsar a la religión, la modernidad fortaleció la diversificación y contribuyó a la constitución de un pluralismo religioso. Esto vale mucho más para América Latina y su modo particular de ser moderna. Entre nosotros, la modernización genera contradicciones formidables. En este contexto, las religiones y las formas sagradas siempre se mantuvieron como opción e instancia privilegiada de solución de los problemas y las aflicciones. La modernidad no fue acompañada por una desaparición de lo religioso, sino que, al contrario, acarreó la ampliación y diversificación del campo religioso que ganó nuevos

conurbano bonaerense", *CIAS* 392 (1990) 131-146; "Después del estallido. La expansión de la pobreza en el conurbano bonaerense", *Criterio* 2085 (1992) 6-12.

²⁶⁰ Para un planteo general de la cuestión cfr. "El proceso de secularización", en Soneira, J. (y otros), *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires 1996, 87-102.

²⁶¹ Para América Latina cfr. Ari, P. Oro, *Cosiderações sobre a modernidade religiosa*, *Sociedad y religión* 14/15 (1996) 61-70; para Argentina cfr. Scannone, J.C., "La nueva cultura adveniente y emergente: desafíos a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en Farrell, G. (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, estado y doctrina social de la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires 1996, 251-282.

nombres, rótulos, lugares, formas, con un destacarse de las religiones mágicas. Si la secularización tiene hoy un sentido es el de *transformación y reorganización del campo religioso*²⁶².

b) Las nuevas figuras de religiosidad y la situación de las instituciones religiosas tradicionales²⁶³. Se están verificando transformaciones en el modo de creer y practicar la fe. Los individuos y las familias que se acercan a lo religioso no son pasivos ni repetidores. Toman lo que se les brinda, lo estructuran y lo desestructuran. Aparece una tendencia a que cada uno modele su propia religión por la apropiación de elementos provenientes de distintos sistemas religiosos. Esto hace que a las instituciones religiosas les sea cada vez más difícil establecer los límites de los sistemas de creencias y que disminuya notablemente su capacidad para influir en las conductas de sus integrantes. En la Argentina, esto tiene, entre otras, dos consecuencias importantes. Por un lado, la Iglesia Católica ha perdido el "monopolio" de lo religioso. Hablar hoy de religión, de Evangelio, de oración, etc., ya no implica, para la población en general, una automática asociación con lo católico. Aparecen otras figuras del creer de tipo evangélico/pentecostal, afro, oriental, etc. Dos acontecimientos recientes lo visibilizan con claridad: en setiembre de 1999 se realizó una multitudinaria concentración de Cristianos Evangélicos en la avenida Nueve de Julio de Buenos Aires. Cerca de 200.000 personas oraron cantaron y reclamaron. Fue organizada por el Congreso Nacional Cristiano Evangélico que reúne 12.000 iglesias evangélicas en el país (3.000.000 de miembros). En ese mismo año, el presidente De la Rúa y el príncipe Abdulah inauguraron el Centro Cultural Islámico Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd, en Buenos Aires. Se trata de la mezquita y del centro cultural

²⁶² Ari, P. Oro, "Cosiderações sobre a modernidade religiosa", *Sociedad y religión* 14/15 (1996) 61-70, 62.

²⁶³ Cfr. "Los nuevos movimientos religiosos en la Argentina y en América Latina", en Soneira, J. (y otros), *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires 1996, 223-267; Seibold, J., "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa", en Farrell, G. (y otros), *Argentina, tiempo de cambios*, Buenos Aires 1996, 323-347; Id., "Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano. La problemática actual de los valores ante el desafío de la regionalización y el impacto de la globalización", en Scannone, J.C., (y otros), *Argentina: Alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires 1999, 436-473.

islámico más grande a de América Latina (se calcula que hay 900.000 musulmanes en el país). La segunda consecuencia se vio reflejada en la repercusión que en 2001 tuvo la propuesta de la Secretaría de Culto de la Nación de un nuevo proyecto de ley de cultos. El reclamo creciente de muchas comunidades religiosas argentinas de una "ciudadanía religiosa" o igualdad jurídica ha comenzado a hacer mucho más difícil el mantenimiento del actual estado de situación.

Sin embargo, esto no implica el ocaso de la Iglesia Católica. Así sintetizaba Mallimaci esta tensión:

"Seguimos afirmando que la existencia de un activo y vital mercado religioso que ha quebrado el monopolio católico en sectores populares, no ha significado la lenta desaparición del catolicismo como algunos vaticinaban (jugando una vez más como 'profetas' y no como analistas científicos). Por el contrario, asistimos a una profunda reestructuración de éste, especialmente (pero no sólo como veremos más adelante) en lo referente a la competencia en las comunidades emocionales (especialmente evangélicas) con el surgimiento del movimiento carismático de orientación católica y con la revitalización de las devociones marianas a nivel masivo"²⁶⁴.

c) La pluriformidad del catolicismo en la Argentina. Un considerable grupo de investigaciones está en la tarea de detectar, caracterizar y valorar las diferentes figuras de catolicismo presentes en nuestro medio²⁶⁵. Mallimaci ha propuesto distinguir entre un catolicismo de certezas, comunidades emocionales y catolicismo testimonial desde lo local y el mundo de los excluidos²⁶⁶. Nosotros hemos preferido el

²⁶⁴ Mallimaci, F., "Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del estado de bienestar", ponencia presentada en las VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina 1998, p.6.

²⁶⁵ Giménez Béliveau, V., "Recomposiciones en el catolicismo argentino contemporáneo: las tensiones entre la institución y la comunidad leídas a partir del estudio de los grupos", trabajo presentado en las VIII Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

²⁶⁶ Cfr. Mallimaci, F., "Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina", *Sociedad y religión* 14/15 (1996) 71-94.

recurso a figuras que pueden o no coincidir con grupos concretos²⁶⁷: figura carismática, cristianismo crítico, figura tradicionalista, figura renovadora y figura popular. Se trata de un paso importante en orden a superar una visión monolítica de la comunidad católica que ha de ser tomada en cuenta para cualquier análisis que la involucre. Sólo así se podrán explicar tanto los consensos como los conflictos en el interior del campo católico nacional.

d) Las relaciones de la religión con la política, con la economía, con los grupos de presión, etc. Otra de las hipótesis de la sociología de los '60 era que si las religiones iban a continuar, lo harían sin ninguna relevancia pública, ni muchos menos política. Sería apenas una cuestión de conciencia individual. La sociología de la religión ha estado relevando la limitación de estas pretensiones²⁶⁸. Las relaciones entre las comunidades religiosas y lo público (sociedad, políticas, economía, grupos de poder, etc.) han cambiado sus figuras y estrategias, y en algunos casos no solo no han desaparecido sino que se han acrecentado. Un ejemplo de esto es el caso de la relevancia pública de la Iglesia Católica en la Argentina. Así lo presenta Mallimaci:

"Nuestra hipótesis central es que la institución católica se está convirtiendo, a partir de sus propias concepciones ideológicas y en un momento de crisis del estado de bienestar, en uno de las principales denunciadoras de la hegemonía neoliberal, recuperando legitimidad societal, al mismo tiempo que un grupo de sus miembros, presentes y/o solidarios de sectores populares, vuelven a encontrar sentido a sus vidas en la participación política y social"²⁶⁹.

La Iglesia Católica, desde algunos aspectos, ha comenzado a

²⁶⁷ Cfr. González, M., "La vida pastoral de la Iglesia Católica en la Argentina actual. Pinceladas para un mapa (I)", *Vida pastoral* 233 (2002) 4-11.

²⁶⁸ Bastian, J.P., "Nuevos partidos confesionales y Estado en América Latina", en *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*. UBA, CD ROM; Mallimaci, F., "Religión y política hoy: catolicismo y antiliberalismo, un debate inconcluso", *ibidem*; Mallimaci, F. (y otros), "Competencia y complementariedad: los vínculos entre lo político y lo religioso. Un estudio del caso argentino", *ibidem*.

²⁶⁹ Mallimaci, F., "Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del estado de bienestar", ponencia presentada en las VII Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina 1998, p. 1.

recomponer su imagen pública en la sociedad argentina, seriamente herida por su actuación institucional durante la dictadura militar. Según encuestas recientes, para una gran mayoría de los argentinos el catolicismo aparece como un gran dador de identidad social, cultural y religiosa. Su presencia en los medios populares se ha hecho profunda y extensa: red de Cáritas con su entramado de comedores, apoyo escolar, colegios, y radios. La presencia de ONGs de inspiración cristiana y el trabajo con la infancia y la juventud; las experiencias de comunidades terapéuticas y en situaciones de alto riesgo social, ayudan a mostrar el porqué. Las últimas inundaciones pusieron de manifiesto con fuerza esta afirmación. Las denuncias al modelo socioeconómico neoliberal y la exclusión social, ya sea por el Papa, como por obispos, regiones o diócesis, rematan la paradoja. Muchas cosas que los partidos no se animan a decir, lo que los dirigentes no se animan denunciar, aparecen claramente en el discurso eclesial. Esta tendencia, sin embargo, no elimina las anteriores. Mucha gente toma distancia de los mandatos institucionales en el ámbito de la vida cotidiana, baja la participación habitual en el culto. La credibilidad social de la Iglesia crece junto con la desregulación religiosa.

¿Cuáles son las consecuencias para la teología inculturada? Ante todo, hay que advertir que la configuración del mapa religioso de la Argentina requiere una revisión profunda. El catolicismo militante, cultural y popular, el ateísmo, el agnosticismo y la indiferencia religiosa, no alcanzan para dar cuenta de lo que sucede. Vertientes de tipo pentecostal, afrobrasileño y oriental están seriamente instaladas en la religiosidad popular y necesitan ser visualizadas, comprendidas y ubicadas. En el campo católico, bastaría recordar: el crecimiento de las peregrinaciones y visitas a santuarios. La consistencia que van tomando las comunidades eclesiales y la participación cristiana en movimientos sociales. La demanda de retiros espirituales, acompañamiento religioso y formación. Frente a esto, la teología ha de animarse a conocer a la Iglesia Católica realmente existente en el país y las muchas Iglesias y comunidades religiosas presentes. ¿Cómo están conformadas? ¿Cuáles son las instituciones más vitales y qué camino han ido haciendo? ¿Qué nuevos modos de relación entre religión-sociedad-espiritualidad y compromiso se han ido incubando? Con respecto a la comunidad católica ¿cómo está constituido el Episcopado Argentino y los cuadros dirigentes de la Iglesia después de un fuerte cambio generacional? ¿Cómo han ido caminado las distintas diócesis y regiones? Por momentos, los que formamos la Iglesia parecemos no conocer quiénes la viven

y la construyen hoy²⁷⁰. Si la teología en perspectiva argentina se caracterizó por teologizar en íntimo contacto con las experiencias pastorales, la pregunta se impone: ¿cómo hace la teología académica actual para acercarse a todos estos nuevos frentes e intercambiar con ellos? La teología fundamental y la presentación teológica del tratado de Dios se ven desafiadas a reconsiderar el lugar que ocupan la experiencia religiosa y la influencia de otras propuestas de sentido, religiosas o no, en la figura de los creyentes realmente existentes. En pocas palabras: *hay que abordar la religión tema teológico*²⁷¹.

4.1.2.2. La historia de la Iglesia

La Iglesia Católica y algunas Iglesias protestantes de nuestro país, han recibido una creciente atención por parte de la ciencia histórica nacional. Tanto por la incorporación de temas religiosos en el interés de historiadores dedicados a otros ámbitos²⁷², como por el surgimiento de historiadores/as que dedican a la Iglesia en la Argentina una parte

²⁷⁰ En esta línea ha comenzado a perfilarse la aportación de la revista *Vida pastoral*. El número 233 (2002) contiene un panorama de conjunto sobre la vida pastoral de la Iglesia en la Argentina (M. González); un análisis de la reciente encuesta Gallup encargada para el trabajo de renovación de las *Líneas Pastorales* de la CEA (E. González); un panorama del ecumenismo en nuestro país (J. Scampini); una presentación de la pastoral bíblica ((N. Enecoiz) y de la salud (M. Bautista). En el número 234 (2002) se continúan algunos de los anteriores y se agregan análisis sobre: La cultura juvenil en la Argentina (P. Cifelli y L. Spigariol) y sobre la relación de la Iglesia Católica con las organizaciones comunitarias (N. Borri). En el n° 235 (2002) se da un panorama sobre Iglesia y mujeres (V. Azcuy), la pastoral educativa (S. Rodríguez Mancini); educación popular (E. Mealla).

²⁷¹ Algunas vetas se pueden ver en Brito, E. da Costa - Gorgulho, G. da Silva (org.), *Religião ano 2000*, Loyola, São Paulo 1998; Anjos, M. Fabri dos (org.), *Experiência religiosa: Risco ou aventura?*, SOTER/Paulinas, São Paulo 1998.

²⁷² Es el caso de Luis Alberto Romero, cfr. Romero, L.A., "Una nación católica: 1880-1946", en Altamirano, C. (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Ariel, Buenos Aires 1999, 308-313; "Católicos en movimiento. Activismo en una parroquia de Buenos Aires, 1935-1946", *Estudios sociales* 14 (1998); "Nueva Pompeya, libros y catecismos", en Gutiérrez, L. - Romero, L.A., *Sectores populares, cultura y políticas. Buenos Aires en la entreguerra*, Sudamericana, Buenos Aires 1995, 173-193.

considerable de sus investigaciones²⁷³, como por la incorporación de la historia de la Iglesia en proyectos de historia argentina de largo alcance²⁷⁴. Estos trabajos, al no provenir como era norma de medios confesionales sino del ámbito académico, han provocado un verdadero *giro interpretativo*²⁷⁵. Las historiadoras e historiadores que los protagonizan estudian las Iglesias desde los diversos enfoques teóricos y metodológicos vigentes, lo que ha provocado una serie de desplazamientos y adquisiciones:

a) La historia de la Iglesia no puede concentrarse ni única ni privilegiadamente en la comunidad católica ni, dentro de ella, en las instancias institucionales (obispos, instituciones oficiales, papel del clero, etc.). A partir de eso se ha emprendido valiosos estudios sobre diversas

²⁷³ Sin pretensión de exhaustividad están: Loris Zanatta, Roberto di Stefano, María Elena Barral, María Pía Martín, Mariela Ceva, Susana Bianchi, Claudia Touris, Lidia González, Luis García Conde, Laura Lenci. Desde el punto de vista institucional se destacan el Instituto Ravignani (UBA) y la Cátedra de Historia Social Argentina UBA (Sociales). Cfr. el número especial: "Iglesia, Estado y sociedad en la Argentina del siglo XX", *Todo es historia* 401 (2001).

²⁷⁴ Además de los ya conocidos: CEHILA, *500 Años de cristianismo en Argentina*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires 1992 y CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Vol IX *Cono Sur*, Sígueme, Salamanca 1994, hay que destacar la aparición de cuatro grandes colecciones de historia argentina que incluyen como parte integrante -aunque con distinta intensidad- la vida de las comunidades religiosas en nuestro país: a) Academia Nacional de Historia, *Nueva historia de la Nación Argentina*, 10 vol., Planeta, Buenos Aires 1999ss. b) Suriano, J. (dir), *Nueva historia argentina*, 12 vol., Sudamericana, Buenos Aires 1999ss; c) Devoto, F. - Madero, M., *Historia de la vida privada en la Argentina* (3 vol.), Taurus, Buenos Aires 1999-2000; d) Halperín Dongui, T., *Biblioteca del pensamiento argentino*, 7 vol. Ariel, Buenos Aires 1997-2001. La particularidad es que cada volumen, abarcando una etapa de la vida nacional, es confiado a un especialista que desarrolla el tema desde su perspectiva en dos secciones: un *Estudio preliminar* donde se trazan las grandes líneas del período y una recopilación de *Documentos* de la época, que constituye la parte más amplia de los volúmenes. En todas ellas se tocan temas relacionados con las comunidades religiosas.

²⁷⁵ Es todo un acontecimiento la aparición de la primera historia de la Iglesia Católica en la Argentina "no confesional" cfr. Di Stefano, R. - Zanatta, L., *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000. En el apéndice bibliográfico se puede encontrar un buen acceso a los estudios de cada uno de los períodos.

comunidades protestantes, el judaísmo y el Islam²⁷⁶. Además se han abordado investigaciones sobre los laicos y laicas, sus movimientos e instituciones, lo mismo que sobre la religiosidad popular y el rol de las congregaciones religiosas:

"Esta manera de analizar los fenómenos religiosos se traduce, más allá de la buena voluntad y/o concepción de los investigadores, en privilegio no sólo del catolicismo por encima de otras confesiones... como las Iglesias evangélicas u ortodoxas, sino además en la jerarquía católica -conferencia episcopal, obispos y 'prensa oficial'- por sobre otras realidades como comunidades y personajes menos notorios... Al mismo tiempo, la idea de que hay que reservar los esfuerzos por estudiar 'lo que cuenta', 'lo que influye', proviene de una historiografía que tradicionalmente ha prestado atención casi exclusiva a los grandes acontecimientos -presidentes, guerras, golpes de estado y debates parlamentarios- en detrimento de la vida concreta y cotidiana, de las percepciones, ilusiones y autopercepciones de los hombres y mujeres de la calle"²⁷⁷.

b) Se tratan temas muy poco frecuentes en las historias de proveniencia confesional tales como: el imaginario religioso²⁷⁸, la economía de las Iglesias²⁷⁹, los conflictos entre actores, la diversidad

²⁷⁶ Cfr. Ochoa, D., "La formación del protestantismo. Cronología", en CEHILA, *500 Años de cristianismo en Argentina*, Centro Nueva Tierra, Buenos Aires 1992, 439-471; Amesdtoy, N., "Mentalidades misioneras protestantes", ibídem 473-509; En Academia Nacional de Historia, *Nueva historia de la Nación Argentina*, Vol VIII "La Argentina del siglo XX, Buenos Aires 2001", encontramos los siguientes artículos: Canclini, A., "El protestantismo", 363-374; Binayán Carmona, N., "Iglesia y religiones orientales", 375-387; Klenicki, L., "El judaísmo", 389-400.

²⁷⁷ Di Stefano, R. - Mallimaci, F., "Los grupos religiosos frente a un mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos de la década del treinta", en Id. (comps.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires 2001, 9-17, 10.

²⁷⁸ Mallimaci, F. - Di Stefano, R. (comps.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires 2001.

²⁷⁹ Cfr. Barral, M.E., "Limosneros de la Virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglo XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"* 18 (1998) 7-33; Di Stefano, R., "Las rentas y las carreras en el clero

presente dentro del catolicismo, el protestantismo, el judaísmo y el Islam, la atención a los grupos disidentes y acallados por las jerarquías o por las mayorías de las diversas comunidades, las religiones en la historia de lo popular, de las mentalidades, de las mujeres, de la vida privada²⁸⁰, etc.

c) Las relaciones Iglesia y país dejan de concentrarse exclusivamente en los vínculos entre la jerarquía católica y el Estado argentino. Se estudian los lazos tejidos por diversas comunidades y confesiones y, al mismo tiempo, se ven las relaciones que con lo económico y político han tenido los laicos/as, así como diversos grupos dentro de las Iglesias.

La teología en perspectiva argentina en su generación fundadora ha dedicado -como hemos visto- una notable atención a la historia del país, al arraigo en la historia cultural latinoamericana y a la autoconciencia histórica. Este giro interpretativo de la historia de las religiones en Argentina está llamado a convertirse en uno de los filones más prometedores de su futuro. El acercamiento a sus protagonistas y a la ya amplia bibliografía es una deuda pendiente.

4.2. Propuestas y apuestas

En lo que resta, siguiendo una lógica diferente, enumeraremos, sin mayor explicación y fundamentación, algunas de las principales apuestas hacia el futuro de una teología inculturada desde la perspectiva argentina.

4.2.1. Perfiles peculiares de un pensamiento teológico

a) Hacia un concepto amplio y diverso de teología

Es evidente que no podría haber una teología desde la perspecti-

secular", en Di Stefano, R. - Zanatta, L., *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Buenos Aires 2000, 89-97.

²⁸⁰ Como ejemplos Cfr. Braccio, G., "Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja", en Devoto, F. - Madero, M., *ob.cit.*, Tomo 1 *País Antiguo. De la colonia al 1870*, 225-249; Barbero, I. - Ceva, M., "La vida obrera en una empresa paternalista", ibídem, Tomo 3 *La Argentina entre multitudes y soledades. De los años treinta a la actualidad*, 141-167; Luzny, F. - Velázquez, M., "Los Valdenses en el Río de la Plata. Reconstrucción de una identidad", en Mallimaci, F. - Di Stefano, R. (comps.), *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires 2001, 167-193.

va argentina sin que hubiera teología *en la Argentina*, sin que se cultivara la teología sin más. Por lo tanto el pensamiento teológico inculturado ha de mantenerse en estrecha relación con los ámbitos donde la teología se enseña, se transmite, se investiga y se cultiva. No obstante, un pensamiento teológico desde nuestro lugar hermenéutico cultural y eclesial, no puede limitarse a eso. La teología en la Argentina ha tenido diversas formas de inserción en la vida de la Iglesia y en el "mundo argentino" y ha sido fecundada por éstas de muchos modos. Por consiguiente no se la puede limitar a sus lugares y figuras "profesionales" y académicas. Esto, que es válido para cualquier lugar cultural, es mucho más decisivo para la Argentina. La razón es que, en nuestro medio, el circuito de universidades, publicaciones, formación de escuelas, crítica mutua, líneas de investigación, diálogo y debate con el mundo universitario en general, no ha tenido la misma importancia, estabilidad y tradición que en Europa y en América del Norte. La reflexión crítica sobre la fe en Jesús de Nazaret como Mesías se desarrolla, en muchos y muy representativos casos, en contextos vitales y temáticos que no se atienen a los cánones de la universidad. La teología ha brotado y brota también de:

i) las llamadas y las exigencias de la vida cotidiana de la comunidad eclesial, de su caminar con el pueblo, del anuncio del Evangelio en sus diversos ministerios (testimonio, comunión celebración y servicio). La reflexión que surge del encuentro con la religiosidad popular, con los movimientos sociales, políticos, culturales e intelectuales.

ii) los acontecimientos culturales y eclesiales y del discernimiento cristiano de los signos de los tiempos. Del intercambio entre Iglesia-cultura-vida-pensamiento en la vida personal y comunitaria del laicado.

iii) la teología en y desde Argentina. Esta deberá considerar siempre el itinerario, las instituciones, las personas y las expresiones teológicas de otras familias eclesiales cristianas: anglicana, luterana, calvinista, metodista, etc. Así como la importante presencia judía y musulmana. Ultimamente la irrupción de las iglesias pentecostales y de manifestaciones religiosas afroamericanas.

iv) y las líneas clásicas de la investigación teológica. Además habrá que responder otros interrogantes: ¿Cómo se articulan y fecundan recíprocamente las ideas teológicas, sociales, políticas, estéticas, culturales y pastorales? ¿Hasta qué punto y cómo, las propuestas místicas, ideológicas, celebrativas y éticas del cristianismo han inspirado acciones, decisiones, agrupaciones y movimientos? Por estas influencias ¿no ha quedado el cristianismo mismo impactado en su autoconciencia?

b) Figuras diversas pero de "auténtica teología"

El hecho de que se cultiven figuras diversas no implica que no se las profundice como verdadera teología, cada una según su modo. No se trata de una pluralidad anárquica, ya que todas han de coincidir en ser "teología". Por eso, pensamos que para el futuro de la teología desde Argentina será clave evitar dos extremos, que ya han mostrado su infertilidad y fracaso. Por un lado, la mimetización con otras figuras teológicas (sobre todo de Alemania y Francia) ha llevado a la desvalorización del propio pensamiento, a concentrar la reflexión teológica en las pocas personas capaces de alcanzar estándares internacionales, a la repetición sin originalidad, al desplazamiento de figuras teológicas por no coincidir con el "canon" asumido y a la imposibilidad de cultivar un estilo propio en relación con la vida de la Iglesia y del país. Por otro lado, la cerrazón a todo aporte teológico proveniente de otras figuras teológicas o de otros ámbitos culturales ha llevado a un empobrecimiento mortal para nuestra tradición teológica: antiintelectualismo (sea en nombre de una supuesta "defensa de la fe", sea en nombre de la opción por los pobres o por lo popular, sea en nombre de una supuesta genialidad nacional que puede darse el lujo de prescindir de las mediaciones habituales); reclamo de una supuesta esencia de pensamiento argentino que por ser "tan original" termina por no dar nunca frutos; falta de seriedad y continuidad en la reflexión e iniciativas que, comenzando por proyectos de gran alcance y dotados de una prometedor brillantez, se derrumban o se truncan.

c) Algunos datos sobre la realidad actual

La Iglesia argentina cuenta con una teología académica y profesional que se encuentra en movimiento. Por un lado, al igual que en las otras disciplinas, también en la teología asistimos a un cambio generacional significativo. Los protagonistas de los '60 y '70 comienzan su obra de madurez y su retiro; la generación intermedia es pequeña y no da abasto para hacer la mediación y el aporte propio; un grupo considerable de teólogos jóvenes comienza a volver de sus períodos de estudio y perfeccionamiento y se está incorporando al servicio teológico nacional. La posta generacional no ha hecho más que comenzar. Muchos perciben que ha llegado el momento del protagonismo de las nuevas generaciones, al mismo tiempo en continuidad y en crítica con nuestra breve tradición teológica. Además, entre los estudiantes de teología de los últimos años parece anunciarse un inesperado interés por una reflexión teológica desde la perspectiva latinoamericana y nacional que augura desafíos para la comunidad teológica. Además, ha crecido el

número de centros teológicos, profesores y alumnos. Han aumentado -en cantidad y calidad- las tesis de licenciatura y doctorado. Las Semanas Anuales de la Sociedad Argentina de Teología (SAT) comienzan a integrar a muchas de estas personas e inquietudes. Se ha incrementado notablemente la publicación de libros y artículos teológicos en nuestro medio.

Sin embargo el servicio teológico en la Iglesia argentina no es fácil. El apoyo de las comunidades, de los sacerdotes y de los obispos es, muchas veces, reticente. Las condiciones de su ejercicio son complejas: dificultades de dedicación y tiempo; exceso de actividades, dificultad económica, falta de estructuras académicas y de comunión. Esta semilla, cargada de promesas, tiene mucho que hacer aun para darse a conocer, para crear una experiencia de Iglesia que piensa en el seno del pueblo de Dios y en el corazón del pueblo argentino.

La gran vitalidad eclesial no ha encontrado todavía sus "figuras" de teología. Solo por dar algunos ejemplos: La riqueza reflexiva atesorada por las comunidades cristianas, el ministerio catequístico y el servicio de promoción humana; la vida de las Iglesia locales y la inculturación/intercambio en/con las distintas regiones de nuestro país; el potencial teológico de la vida cotidiana de las mujeres y varones en su seguimiento de Jesús; la experiencia de los carismas de la vida laical y religiosa; la participación en la vida social, política y económica; la vida contemplativa y el mundo de la enfermedad/dolor; la presencia capilar de las comunidades en las más diversas situaciones humanas. Es evidente que la reflexión teológica que de allí brote tendrá que acuñar figuras propias, al tiempo que podrá intercambiar riqueza y recibir contraposición crítica desde otras. Es urgente pensar en espacios, personas, ministerios e itinerarios donde puedan emerger y cultivarse.

d) El desafío hermenéutico. "El lugar de la teología"²⁸¹

Todo esto requerirá una seria *teología fundamental en perspectiva argentina*, ya que cada una de estas figuras tendrá que ser, por un lado auténtica teología y, por otro desarrollar una hermenéutica teológica

²⁸¹ Para una consideración de estas diversas hermenéuticas teológicas cfr. González de Cardedal, O., *El lugar de la teología*. Discurso leído el día 11 de marzo de 1986 en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1986; Id., "El templo, la academia y la plaza pública, los tres interlocutores del teólogo", *Iglesia viva* 132 (1987) 488-492. Azcuy, V., (ed.), "El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida", *Proyecto* 39 (2001) 11-34.

específica²⁸². La tradición teológica académica, por ejemplo, ha desarrollado con predilección una *hermenéutica de textos*. La realidad eclesial y cultural de nuestro país reclama que, además de esta, se desarrollen hermenéuticas de *símbolos* (dado el estilo reflexivo y penetrador de la mayoría de nuestro pueblo); de *hechos y acontecimientos* (signos de los tiempos, ver, juzgar y obrar, vida cotidiana, narración de biografías, etc.). La teología académica ha privilegiado al autor personal de textos y reflexiones; nuestra realidad cultural y eclesial parecen reclamar, además, una *producción, escritura y discernimientos de sujetos comunitarios*. La teología científica, generalmente, hace circular su producción a través de libros, revistas, congresos, etc.; otras figuras teológicas, no tendrán nunca este circuito como el más importante, sino que recurrirán al encuentro, las memorias, la tradición oral, etc.

4.2.2. Propuestas y apuestas:

a) En el año 2010 la Argentina celebrará el bicentenario de la revolución de Mayo. Estos aniversarios de ciclos largos pueden ser una ocasión de pensar con corazón grande y en perspectivas magnánimas. Si en la recurrencia de los primeros cien años se pudo hablar de una "generación del centenario", ¿no estaremos llamados nosotros a ser la generación de teólogos y teólogas de este momento histórico? ¿No tendremos que servir junto con muchos otros hombres y mujeres del país a que se verifique una reflexión y transformación de fondo? El que la vida nos encuentre como país en una situación muy diferente de aquel primer memorial no hace sino aumentar el desafío. La comunidad teológica argentina podría esbozar un proyecto de vida y trabajo en común para poder aportar a este *kairós* nacional. Un ejemplo de este empeño sería crear un ámbito de diálogo entre colectivos teológicos (SAT, facultades, centros, grupos) e instancias reflexivas de otros campos de la cultura y el pensamiento (facultades, academias, centros, grupos, asociaciones, sindicatos). Otro sería preparar publicaciones que sirvan para una autoconciencia de la teología en el país: Aportes para una historia de la teología en la Argentina²⁸³. Ensayos sobre figuras,

²⁸² Un ejemplo de intento de hacer confluír una teología abierta y a la vez propia se puede ver en Azcuy, V. (ed.), "Semillas del Siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas", *Proyecto* 36 (2000).

²⁸³ Dos ejemplos interesantes para tomar en cuenta, aunque se pueda disentir del enfoque y contenido son González de Cardedal, O. (ed.), *La Iglesia en España 1950-2000*, PPC, Madrid 1999; Saranyana J.I. (dir.) - Alejos-Grau,

períodos, instituciones, debates y corrientes de la teología en nuestro país. Recopilaciones bio-bibliográficas de autores/as²⁸⁴. Ensayos a partir de las regiones argentinas, etc.

b) Creación de un *espacio académico para el estudio, investigación y enseñanza del pensamiento teológico en perspectiva argentina y latinoamericana*. Sea en la figura de una *cátedra universitaria*, de una *cátedra libre*, o de un *seminario permanente*. Desde allí se podría:

Ofrecer un curso introductorio sobre la temática, tanto para el nivel de bachillerato, como de licenciatura. Prestar un servicio docente a los diversos ámbitos eclesiales y culturales que lo pidan. Además, se podría crear un *curso de especialización* para la licenciatura en teología sobre perfil hermenéutico, corrientes y autores/as. Finalmente, se ofrecerían tutorías para todos los alumnos e investigadores que trabajen en estos temas.

Crear una biblioteca de teología y pastoral argentina y latinoamericana. Además de los criterios tradicionales se haría hincapié en los materiales de pastoral de todos el país: sínodos, encuentros, experiencias pastorales, documentos, debates, regiones, etc.

Crear junto con la cátedra de historia un ámbito de investigación en el que cada año se trabaje una figura, corriente o institución de la teología argentina, en orden a sacarla a la luz e ir creando un *corpus* en la materia

Crear el *Boletín bibliográfico y de investigación en teología en y desde Argentina*: se publicaría una o dos veces al año y daría cuenta de la producción bibliográfica hecha por argentinos/as, con especial dedicación a lo publicado en nuestro país en teología y áreas afines. Al mismo tiempo se incluiría un apartado para dar cuenta de las tesis y trabajos de investigación que se vayan haciendo.

Crear un *Master en Teología Latinoamericana y Argentina*, proponiendo a la Facultad de Teología de la Universidad de Santiago de Chile, a la PUC de Porto Alegre y de Uruguay, para que puedan intercambiarse cursos.

Crear un *Observatorio sobre la pastoral y la teología argentinas*,

C. (coord.), *Teología en América Latina*. Vol. III: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid 2002.

²⁸⁴ Ejemplos de esto son: Bosch, J. (ed.), *Panorama de la teología española. Cuando la vida y el pensamiento son inseparables*, Verbo Divino, Navarra 1999; Susin, L.C. (org), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, Soter-Loyola, Sao Paulo 2000.

de acuerdo a la metodología ya colaudada en otros campos científicos²⁸⁵, con las debidas transposiciones a nuestro ámbito. Se analizarían: experiencias pastorales en distintos puntos del país, debates, relación con los creadores de cultura en Argentina, aparición de obras decisivas en el campo del pensamiento, conflictos, etc.

c) Publicar obras y documentos de nuestra tradición teológica: La tradición teológica argentina se ha caracterizado por un déficit de publicación. Muchos de los teólogos y teólogas han producido mucho pero no lo han dado a publicidad. Por eso, la conformación de un cauce reflexivo requerirá la publicación de las obras de figuras relevantes, documentos, crónicas, etc. Ya está en marcha el proyecto de edición de obras seleccionadas de Lucio Gera y se ha comenzado a avanzar en figuras como Eduardo Pironio y Enrique Angelelli²⁸⁶.

Conclusión

Este largo recorrido por la teología inculturada desde la perspectiva argentina nos ha hecho caminar por la reconexión con la memoria de las generaciones fundadoras, ha intentado tantear en las búsquedas que desde entonces se hicieron y ha querido aportar algunas pistas para una actualización en el nuevo momento cultural de nuestro país.

Comentario a la exposición de Marcelo González

por Gonzalo Zarazaga S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

El Padre Marcelo González formulaba en su exposición una

²⁸⁵ Para un ejemplo de esta institución del observatorio cfr. Clacso, *Observatorio Social de América Latina*, 1 (2000).

²⁸⁶ Un ejemplo interesante a seguir, adaptándolo, es la ya mencionada colección *Pensamiento argentino*. Luego de que un especialista hace un estudio preliminar se publica una selección de documentos de la época correspondiente. Esto sería especialmente necesario en el caso de la teología argentina donde se carece de trabajos de base que permitan una historia en sentido estricto.