

Indices decenales de <i>Stromata</i> volúmenes 48-57 (1992-2001)	315/338
Índice de revistas latinoamericanas	339/386
Teología	339/366
Filosofía	367/386
Índice general	387/388

Teología de la historia desde la perspectiva argentina

La contribución de Lucio Gera y Rafael Tello¹

por Marcelo González
Facultad de Teología de la UCA
Buenos Aires

Introducción

La recuperación del aporte de dos teólogos argentinos a la temática de la teología de la historia se inscribe en un entramado de acontecimientos:

a) Un incipiente movimiento de recuperación y relectura crítica de nuestra tradición teológica. Entre sus hitos podemos señalar: El homenaje a Lucio Gera en 1997². La realización de un conjunto de tesis de doctorado relacionadas con la teología argentina³. La aparición de una

¹ Lección inaugural. Colegio Máximo, 2002.

² Promovido por la Facultad de Teología de la UCA con ocasión de sus 50 años de ministerio sacerdotal y 40 años de docencia teológica. El resultado es el volumen: Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires 1997.

³ Cfr. Galli C., *El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual*, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1993. Publicación parcial en: "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", *Sedoi* 125 (1994). Fernández Beret, G., *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, en Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt 1994. Publicación completa: *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*, Vervuert Verlag-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1996. Picciuolo, E., *Misión de la Iglesia y evangelización de la cultura según los documentos del Episcopado argentino (1965-1990)*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1998. Publicación parcial: *Misión de la Iglesia y evangelización de la cultura según los documentos del Episcopado argentino (1965-1990)*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1998. Trejo, M., *La*

nueva generación en el marco de Sociedad Argentina de Teología (muchos de ellos se han interesado en temas argentinos) y la celebración de su 30° aniversario⁴. La aparición de publicaciones que estudian figuras o aspectos de nuestra tradición⁵. La participación de grupos argentinos en los Encuentros Teológicos del Cono Sur⁶. Los trabajos del Grupo Interdisciplinar de Doctrina Social en torno a Juan Carlos Scannone⁷. Los Encuentros de Teología Pastoral⁸. Los trabajos de sociología de la religión⁹. La elaboración de una serie de temas referidos al país y a las

Sabiduría del Pueblo como lugar teológico en la "Escuela Argentina" (1966-1996), Facultad de Teología. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 2000.

⁴ Cfr. 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 (ed.), *Iglesia universal. Iglesias particulares*, Buenos Aires 2000, 191-346. Para ver la presencia de la SAT en los diversos momentos de la Iglesia argentina postconciliar y las crónicas de su itinerario Cfr. 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.

⁵ Entre las más importantes están el número especial "Semillas del Siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas", en *Proyecto 36* (2000). La revista *Pastores*, muchos de cuyos artículos recuperan figuras nacionales, especialmente del ámbito del clero.

⁶ Se han realizado tres. Buenos Aires, Porto Alegre, Santiago de Chile. Como ejemplo de contribuciones cfr. González, M., "La globalización y la teología. Un enfoque desde Argentina" en Sociedad Argentina de Teología, *La Iglesia de cara al siglo XXI*, San Pablo, Buenos Aires 1999, 115-149.

⁷ Cfr. García Delgado, D. (y otros), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina social de la Iglesia*, San Pablo, Buenos Aires 1996; 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.

⁸ Organizados por el Area de Pastoral de la SAT, la Cátedra de Teología Pastoral de la Facultad de Teología de la UCA y la Organización de Seminarios de la Argentina (OSAR). Se han realizado siete, todos ellos publicados en el *Boletín OSAR*.

⁹ Cfr. Friggerio, A. (ed.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, CEAL, Buenos Aires 1993; Sonera, J. (y otros), *Sociología de la religión*, Docencia, Buenos Aires 1996; X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, *Sociedad y religión en el tercer milenio*, Buenos Aires 2000 (CD ROM).

Iglesias en Argentina en el ámbito de los Seminarios de Formación Teológica¹⁰. La aparición de estudios históricos de figuras y períodos. Las Jornadas Académicas realizadas en las Facultades de Filosofía y Teología del Area San Miguel de la Universidad del Salvador con ocasión de los 35 años de la formación de la COEPAL y a 30 años de los inicios de la filosofía de la liberación en Argentina¹¹. La creación del primer Seminario de Teología Argentina para la Licenciatura¹². El inicio del trabajo de publicación de las obras de Lucio Gera. Finalmente, en el tiempo transcurrido entre esta lección inaugural y su publicación hemos recibido la noticia de la muerte del Rafael Tello¹³. Por eso, vaya esta pequeña contribución como homenaje y agradecimiento a Jesucristo Señor de la historia, por el misterio de su vida y por su ministerio profético, teológico y pastoral a favor del pueblo de Dios que camina en la Argentina.

b) El renovado interés por la teología de la historia. Expresado, ante todo, en las cuestiones en torno al futuro del cristianismo en esta etapa de cambio epocal¹⁴. Pero muy influido también por los planteos de "teología del tiempo" puestos de relieve por el magisterio de Juan Pablo II, especialmente en *Tertio millenio adveniente* y *Novo millenio ineunte*:

"En el cristianismo el tiempo tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la historia de la salvación, que tiene su culmen en la 'plenitud de los tiempos' de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los

¹⁰ Cfr. XV Seminario de formación teológica, *Desde los pobres construimos una sociedad para todos*, Buenos Aires 2000.

¹¹ Ver las ponencias en este mismo volumen de *Stromata*.

¹² Se está dictando en la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador (Area San Miguel) desde el primer semestre de 2002 bajo el título *Hacia una teología desde la perspectiva argentina: Perfiles, autores, corrientes y temas* y está coordinado por Marcelo González.

¹³ 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.

¹⁴ Para este tema cfr. González, M., "La Buena Nueva y las 'cosas nuevas'. Caminos de interpretación de la nueva evangelización", en Ferrara, R. - Galli, C. (ed.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Paulinas, Buenos Aires 2000, 171-195.

tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los 'últimos tiempos', la 'última hora', se inicia el tiempo de la Iglesia que durará hasta la Parusía" (TMA 10).

c) La actual crisis de nuestro país, inédita por su profundidad, crudeza y proporciones. Esta situación de encrucijada parece requerir de la teología argentina una especial atención y ahondamiento en la teología de la historia, en las complejas relaciones entre el pueblo de Dios y este pueblo del mundo amenazado en su vida, en su identidad y en su futuro.

1. Aportes de Lucio Gera a una teología de la historia¹⁵

1.1. *Despejando el campo: la conjunción teología e historia*

El primer aporte de Gera a la cuestión tiene que ver con su posibilidad misma. En efecto, el simple hecho de poner juntos "teología" e "historia" requiere un discernimiento sobre su comprensión. Gera sostiene que se han dado enfoques teológicos que han imposibilitado su conjunción y han exacerbado su separación. La teología tendría como objeto a Dios, lo relacionado con la eternidad, con lo sagrado, con el "más allá", con la religión; mientras que la historia diría relación con lo humano, lo temporal, lo profano, con el "más acá".

¹⁵ De los muchos lugares donde Gera ha tratado temas relacionados con la teología de la historia cfr. *Teología de la liberación*, Miec-Jeci, Lima 1972; "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en Llach, J. (y otros), *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98, publicado originalmente en *Stromata* 30 (1974) 169-224; "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en Gera, L. - Büntig, A. - Catena, O., *Teología, pastoral y dependencia*, Guadalupe, Buenos Aires 1974, 9-64; "La fe en un mundo en crisis", en *SEDOI* 61 (1981) 3-30; "La Providencia como categoría necesaria para la comprensión del binomio fe-historia. Reflexiones a partir del Documento de Puebla", en *Simposion 'Integration'. Materiales y textos del P. Kentenich*, Vallendar 1985, 1-22; "La correlación entre la cristología y la antropología en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*", en Sociedad Argentina de Teología (ed.), *La Constitución pastoral Gaudium et spes a los 30 años de su promulgación*, San Pablo, Buenos Aires 1995, 145-190; "El eje cristológico de la Carta Novo millenio ineunte", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la carta Novo millenio ineunte*, Paulinas-UCA, Buenos Aires 2001, 111-125.

"Salta a la vista el problema: ¿cómo es posible hablar de una Teología de la liberación? Si la teología es un hablar *sobre Dios*, sobre la conducta religiosa, ritual; mientras que la liberación pertenece a otro discurso, aquel en que se habla de lo secular, es decir del *hombre* en su relación a este mundo, a la naturaleza y a los otros hombres con los cuales convive políticamente: ¿Cómo es posible hablar de una Teología de la liberación? Parece que hay dos sectores... dos esferas de la vida contiguas pero no comunicadas. Objetos diversos, separados, que no podemos mezclar... Dios por una parte y el hombre por la otra..."¹⁶.

Esta separación de planos, que puede llegar incluso a la oposición irreductible, se verifica en dos posturas que, en su neta diferencia, muestran la misma dicotomía de base.

Las corrientes secularizadoras: Entre lo sagrado y lo profano, entre teología e historia, se da una neta separación, y hasta una decidida oposición. Lo sagrado, la fe, es adverso a lo secular; aliena de "este mundo" y de todo compromiso con el proceso de la historia. La fe no puede ser considerada un factor de dinamismo histórico válido para la construcción del mundo.

Las corrientes sacralizadoras: Quien asume compromisos con lo secular no puede sino terminar perdiendo su relación con lo sagrado. La dedicación a la historia humana aliena de la historia santa; la entrega al dinamismo mundano tarde o temprano provocará el debilitamiento y hasta la pérdida de la fe. Evangelizar es desconfiar del mundo y denunciar lo secular. Cualquier intento de diálogo que no sea el del intento de convertir lo profano en sagrado es juzgado como utópico, imposible y pretencioso.

En su evidente discrepancia, ambas corrientes comparten una misma concepción de fondo: la contradicción entre la dimensión sagrada y la secular de la existencia. La resolución del conflicto solo puede darse por la exclusión del otro polo. Ambas son deudoras de una visión dualista. Entre teología e historia, sagrado y profano solo caben dos relaciones, el antagonismo o, en el mejor de los casos, la mera yuxtaposición de planos. Esta escisión de base es, para Gera, la fuente de una serie de dicotomías que penetran en todos los campos de la teología, la pastoral y la espiritualidad. Las relaciones entre fe y religión, palabra y sacramento, evangelización y liberación, anuncio de la fe y promoción

¹⁶ Gera, L., *Teología de la liberación*, Miec-Jeci, Lima 1972, 11.

humana, compromiso espiritual con la vida eterna y compromiso político en la vida histórica. Gera, en cambio, sostiene la necesidad de una actitud y concepción teológica que recupere la unidad en la distinción de ambos planos:

"La llamada Teología de la liberación que surge aquí en América Latina, pretende precisamente hacer un esfuerzo por superar este marcado dualismo entre Dios y el hombre... Hay que concebir la teología en forma un poco distinta de como se la concibe corrientemente; no simplemente como un discurrir sobre Dios, sino como discurso y reflexión que responde a un interrogante: Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de pensar al hombre?... Supuesto que hay Dios ¿cómo hemos de autorealizarnos como hombres?"¹⁷.

a) Hay que recuperar el realismo de la acción de Dios en el mundo y en la lógica de lo secular. Esto trae aparejado no sólo que lo religioso no quede atrapado en los espacios "sagrados" sin ninguna proyección histórica y "profana", sino también que la actividad de los cristianos en el mundo tiene una entidad religiosa plena; no es una simple acción profana, sino una acción teologal en la dinámica histórica.

b) Hay que insistir en que la fe y el seguimiento de Cristo tienen una proyección histórica, cultural, política y liberadora. Ser creyente es existir plenamente en el mundo y por eso no tiene por qué implicar necesariamente una "secularización" entendida como pérdida de identidad del mensaje religioso. Por lo contrario: hará posible una "secularización" comprendida como vida cristiana que se plasma en el mundo y en la lógica secular. Un cristianismo sin repercusiones liberadoras e históricas es una contradicción teológica.

c) Será necesario radicar y arraigar, cada vez con más hondura, el compromiso histórico en el corazón del evangelio y en la misión evangelizadora de la Iglesia. El proyecto de liberación, la opción por los pobres, han de estar cada vez mejor fundados en la dinámica del seguimiento de Jesús y en el centro mismo del cristianismo. Las motivaciones liberadoras, el compromiso y las opciones históricas, han de brotar del movimiento teologal de la fe, la esperanza y la caridad.

Teología e historia, por lo tanto, tienen en el cristianismo una conjunción no dualista y una distinción no esquizofrénica.

¹⁷ *Ibidem* 11-12.

1.2. Perfil de una teología de la historia

Lucio Gera presenta la historia y la teología como tipos de conocimiento de la realidad. La primera consiste en conocer hechos, los acontecimientos, y en descubrir su conexión, sus relaciones, su sentido. Hechos y sentido son sus pilares:

"Conocer la historia significa conocer los hechos y el sentido que, a través de ellos, acontece o se malogra; significa conocer la conexión de los hechos con un sentido"¹⁸.

La teología, por su parte, es un conocimiento de la realidad a partir de la revelación de Dios y de la fe con que el ser humano la acepta. También se relaciona con los hechos y su sentido, pero de una manera peculiar:

"Vistas las cosas desde la teología, se trata de un sentido 'salvífico'. Pues lo que al conocimiento teológico le atañe, en su propio y específico nivel, es la realización del sentido definitivo, último y más profundo del historia. Para la teología, lo que en definitiva acontece detrás de los hechos, es la salvación o la perdición. En consecuencia, para conocer teológicamente la historia, debería ser posible captar el carácter salvífico de los hechos, de los acontecimientos que marcan a una época y de su vivir cotidiano; captar lo salvífico en la línea y el espíritu de una época"¹⁹.

A partir de aquí, Gera saca dos criterios para interpretar lo salvífico. El primero dice que la atribución del carácter de "salvífico" a un hecho o acontecimiento requiere adoptar una visión *analógica* de salvación. En otras palabras, no todos los hechos tienen la misma densidad salvadora. No se aplica de igual manera a las acciones de un héroe nacional que a Moisés, no se verifica del mismo modo en las acciones de cualquier ser humano y en las de Cristo. Pero, al mismo tiempo, el atribuir a distintos hechos el carácter de salvífico implica que en todos ellos se da una cierta característica común. Una de ellas es el

¹⁸ Gera, L., "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en Llach, J. (y otros), *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires 1974, 74-98, 78.

¹⁹ *Ibidem*, 78.

carácter "bueno" de un hecho. Lo salvífico está en la línea de lo bueno y lo contrario a ello, lo que necesita salvación dice relación al mal, al pecado. El segundo criterio es atender a un principio de hermenéutica histórica muy frecuente en el cristianismo. Gera lo llama *principio de la "reconversión"* del mal y del pecado en salvación y en bien. Tal es el contenido de la célebre "culpa feliz" Esto significa que el pecado y el mal pueden adquirir un cierto sentido salvífico a partir del uso que de ellos hace Dios o de la actitud con que el ser humano los asuma²⁰.

Finalmente, Gera distingue dos niveles de conocimiento teológico de la historia:

a) El nivel del deber ser: se relaciona con la pregunta ¿cómo debería ser la historia? ¿qué tipo de hechos deberían ser realizados para que se dé o no se impida la realización de un sentido final de la historia humana?

b) El nivel fáctico: en este caso, la cuestión es la salvación que encierran los acontecimientos que de hecho ocurren en la historia. Se trata del tema de los "signos de los tiempos":

"Se trata de discernir qué acontecimientos o aspectos en la cultura de una época, nos significan que en ellos se cumple del algún modo el proyecto de Dios; también, si una época se aleja o se acerca, más o menos que otra tal vez, de la realización de ese proyecto divino por el hecho de que en ella se da lugar a que el Reino de Dios acontezca con mayor o menor intensidad."²¹.

Se trata de indicios, presagios, de la interpretación del rumbo que puede tomar la historia y de discernir en ella lo que ahora puede hacerla cambiar o mejorar su orientación. Se trata de la tentativa de encontrar la providencia de Dios, su orientación y sabiduría en la historia humana. Esta interpretación de la teología de la historia puede realizarse de diversos modos en el pueblo de Dios:

²⁰ Gera aclara que, desde el punto de vista teológico, este principio no es fácilmente aferrable y no se puede ver cómo de determinada situación de pecado, maldad y destrucción, se pueda sacar bien o salvación: "Con mucha frecuencia la conciencia cristiana está remitida a 'creer' en la obscuridad que, más allá del mal y del pecado, hay un sentido, pero no puede descifrar la determinada conexión del hecho malo, culpable y destructor con ese sentido, conocido sólo por la Providencia" *Ibidem* 79.

²¹ *Ibidem* 82.

A través de una contemplación especulativa de la providencia en la historia.

A través de un escrutar de la historia que surge de un crecimiento de la vida espiritual, de la penetración afectiva en la realidad que brota de una caridad intensa. Esto da lugar a una suerte de contemplación del curso de la historia descubriendo la sabiduría, la justicia y la misericordia de Dios en los caminos de los seres humanos.

A través de una mirada "pastoral" de la historia: La expresión "signos de los tiempos" en la línea del Vaticano II, nos orienta en un tercer estilo de lectura teológica de la historia pastoral. Se trata de discernir los acontecimientos que, en una determinada época, constituyen una *chance pastoral* para la Iglesia o que reclaman un tipo de praxis cristiana en el pueblo de Dios. Se trata de ver cómo el Espíritu impulsa a una compaginación entre la maduración de circunstancias históricas favorables y la acción evangelizadora y servicial de la Iglesia:

"Se orienta a la elaboración de un conocimiento teológico de la actual situación histórica, que permita elaborar un decisión pastoral, una línea o programa de acción pastoral"²².

1.3. *La teología de la historia desde la perspectiva de los signos de los tiempos en la situación latinoamericana*

Gera pasa luego a profundizar en la realidad latinoamericana desde la tercera modalidad de teología de la historia, es decir, analizando teológicamente la situación histórica del Subcontinente desde el discernimiento de las chances pastorales para el pueblo de Dios. Lo hará aplicando el "método" del ver, juzgar y actuar, recibido creativamente de la *Gaudium et spes*. La cuestión es pues: ¿Cómo mirar teológico-pastoralmente nuestro tiempo latinoamericano? Para ello propone tres pasos:

a) *Una lectura sincrónica y diacrónica*

Ya veíamos cómo conocer un "tiempo" implicaba captar sus hechos y su sentido. Por lo tanto un primer paso en la lectura teológica de la historia consiste en acercarse a los hechos que constituyen la *situación* de un tiempo: los acontecimientos, las estructuras, las instituciones, las mentalidades, etc.:

²² *Ibidem* 84.

"Es el conjunto de modalidades y acontecimientos con el que la realidad afecta, en la época presente, al hombre"²³.

La penetración en el sentido de los hechos se relaciona con la detección de conexiones de causa y efecto entre ellos. Por un lado, habrá que hacer una lectura "sincrónica", es decir, una detección de los acontecimientos y situaciones que en el presente pueden considerarse como efectos y aquellas a las que hay que ver como causas. Por otro lado, será necesaria una lectura "diacrónica", es decir, detectar cómo y en qué medida, la situación presente, es efecto de épocas anteriores. Por lo tanto el objetivo de este primer paso de la lectura teológica será establecer una peculiar relación entre presente, pasado y futuro de una situación histórica:

"El presente se explica en el pasado, a la vez que el pasado es mejor reconocido a la luz del presente. Una época histórica no se explica solo por sí misma, extraída de la situación histórica, sino insertada en su relación con otras épocas, con las cuales forma parte de un proceso más amplio y total... Ir del presente al pasado, para encontrar en éste las raíces del presente, y volver de allí nuevamente al presente, para encontrar en éste las posibilidades del futuro"²⁴.

Se trata de un movimiento hermenéutico en el que el pasado no se busca por un interés especulativo, sino para descubrir las bases de un futuro posible, para dar realizabilidad a la acción presente del pueblo de Dios. Esto es, se trata de insertar la praxis cristiana del hoy en la memoria de la peregrinación del pueblo cristiano y en el dinamismo de chances y oportunidades históricas cargadas de futuro.

A partir de aquí Gera se preguntaba ¿Cómo caracterizar el tiempo latinoamericano?

Un centro: El centro de la situación de nuestros pueblos es *la condición de dependencia y la creciente conciencia y voluntad de liberación*. Estamos ante una encrucijada, en una contradicción entre liberación y dominación. Se trata de la contradicción entre dos sujetos: los pueblos latinoamericanos y el imperio.

Unas raíces: La lectura diacrónica nos permite descubrir las raíces de esta situación de dominación y de esta voluntad de liberación.

²³ Ibidem 85.

²⁴ Ibidem 86.

Las primeras hay que buscarlas en la España del siglo XVI con su peculiar convergencia de feudalismo medieval, cristianismo y naciente burguesía; así como también en las posteriores entradas del iluminismo europeo. Además, hay que considerar algunos aspectos de la acción de la Iglesia en nuestros pueblos, sobre todo las ambigüedades en la evangelización americana, las contradictorias lealtades de los miembros de la Iglesia y la exportación sin discernimientos de aspectos del proyecto iluminista. Las segundas hay que buscarlas en la capacidad inculturadora del proyecto evangelizador y en la autodefensa mostrada por nuestros pueblos a las imposiciones culturales.

b) *Una lectura sintética y global*

Pero este primer acercamiento analítico, por sectores, no es suficiente para caracterizar teológicamente una situación histórica. Hay que pasar a una visión sintética, ya que toda cultura y toda época cultural son una totalidad, una suerte de organismo. Sus valores, instituciones, grupos y dimensiones se condicionan recíprocamente y constituyen una unidad cultural que es necesario comprender. Este segundo paso consiste pues en:

"Analizar los aspectos particulares de una cultura, sus actividades, hechos y estructuras, reintegrándolos en su conjunto para obtener una comprensión de la cultura y proceso latinoamericanos como una totalidad (con su coherencia, su ambigüedad y su conflictualidad interna). Asimismo partir del estudio de las expresiones culturales y del movimiento general de los pueblos para reconocer en ello su propio *ethos* y la conciencia que ellos, como sujetos, tienen de su propia identidad"²⁵.

Se trata, pues, de pasar de la multiplicidad de las dimensiones a la unidad del estilo; de la exterioridad de las expresiones y creaciones culturales a la profundidad de la memoria. Así será posible acceder a la conciencia que los pueblos tienen de sí mismos. Así hay que encontrar las estructuraciones sociales y económicas, culturales que los han ido configurando; los modelos que han sido vividos y depositados por los pueblos en su memoria.

En el caso de América Latina, hay que buscar los dinamismos liberadores que se fueron aquilatando en la memoria de los pueblos y

²⁵ Ibidem 88.

que hoy emergen en su conciencia y voluntad de liberación. Son fuerzas que han ido gestando una decisión de determinar por sí mismos el propio destino, una voluntad de defenderse contra diferentes formas de la dominación imperial. Estas opciones de la memoria honda y del estilo cultural aparecen también en las expresiones y creaciones de estos pueblos, teñidas por la conciencia de lucha por la liberación.

Gera introduce aquí un discernimiento teológico-histórico clave. Si los pueblos latinoamericanos se hallan en una situación de dominación económica y política ¿se puede decir que son también dependientes culturalmente? Su respuesta realiza una distinción. Las estructuras de dependencia económica y política que se han originado en procesos de imposición y/o mimetismo, no necesariamente conllevan una dependencia cultural. Estas estructuras pueden vivir yuxtapuestas a las expresiones culturales y hasta desplazarlas, pero no necesariamente afectar substancialmente el estilo cultural de un pueblo. Pueden condicionar y presionar pero no actúan de forma determinista. Se puede verificar una introyección del proyecto dominador en la conciencia de los pueblos, pero también puede darse que estos se opongan y resistan. Gera insiste en que, en la dinámica real de Latinoamérica, no se puede decir que sus pueblos hayan aceptado la dominación, identificando su propia conciencia con la conciencia del dominador y su proyecto imperial. Piensa que, en todo caso, se ha dado lo contrario. Esto lo lleva a rechazar una serie de interpretaciones sobre la dominación cultural. La primera de ellas es la que sostiene que los nuestros son pueblos *culturalmente alienados*, que han perdido la conciencia de su propia identidad. La segunda es la que defiende que los pueblos latinoamericanos tendrían una *conciencia ingenua*. Si esto es así, necesitarían una concientización. Serían los grupos de vanguardia o las elites intelectuales quienes les darían una conciencia histórica, una capacidad crítica y un proyecto político, cosas ambas de las cuales los pueblos carecerían²⁶.

c) *El núcleo espiritual de una época: necesidades y deseos*

El siguiente paso propuesto por Gera es la detección del *núcleo de la situación espiritual* en que el ser humano se encuentra en una determinada época. Para ello propone tres puertas de entrada: las

²⁶ Gera destaca que, en este punto, se da una coincidencia entre los grupos vanguardistas de la izquierda y los sectores del liberalismo. Unos pretenden concientizar y otros educar. En lo religioso unos pretenden ser el progresismo modernizador y otros la representación de la ortodoxia.

necesidades, los deseos y las tendencias que los seres humanos de un tiempo histórico determinado ponen especialmente de manifiesto. En el primer caso, hay que buscar responder: ¿qué es lo que más dice necesitar el ser humano de una época? *La Gaudium et spes*, analizando el conjunto del mundo, subrayó la necesidad de Dios y de la fe. Medellín, situándose en América Latina, insistió en la necesidad de liberación. El segundo punto implica interrogarse acerca de cuáles son los deseos y aspiraciones principales de una época. Esto es decisivo en una lectura teológica de la historia porque en ellos se encuentran las fuerzas que buscan abrirse paso, los dinamismos que pugnan por ser futuro, los indicios del porvenir. En ellos nos sale al paso el designio salvífico de Dios, nos indica de modo sacramental por dónde pasa su plan. En tercer lugar, hay que detectar las tendencias que objetivamente presenta el curso de la evolución histórica. Por ejemplo la socialización. Estos procesos pueden favorecer y ser coherentes con los deseos y necesidades o también bloquearlos. El entrecruzamiento de necesidades, deseos y tendencias constituyen la *circunstancia* de una época:

"Esta marca el punto en que lo soñado por el deseo y lo condicionado por la realidad dada delimitan el espacio de lo posible y realizable por parte del hombre. Ese espacio es la oportunidad que le ofrece su época, la circunstancia 'tempestiva', favorable, madura, para dar un paso"²⁷.

Los signos de los tiempos son, precisamente, este cruce de líneas históricas dispares, de modo que:

"Una época, una cultura ha de ser interpretada de un modo principal a partir de la chance, del futuro hacia el que ella puede abrir paso, dada la maduración de los tiempos"²⁸.

El anhelo de liberación de nuestros pueblos es uno de estos signos, una de las oportunidades presentadas por la época.

1.4. *La fe como dinamismo histórico*

La teología de la historia propuesta por Lucio Gera tiene en la *fe* el otro de sus puntos clave. Para él, la fe -como aceptación de la

²⁷ *Ibidem* 92.

²⁸ *Ibidem* 92.

revelación- es el punto de inserción de lo divino en lo humano, de la eternidad en el tiempo, de la praxis de Dios en la praxis humana:

"La fe es correlativa a la revelación. Los dos actos, el de la revelación y el de la fe constituyen una relación recíproca. Ya que la revelación es acto de Dios referido al hombre y la fe es acto del hombre referido a Dios que revela. Fe y revelación, pues, son correlativos y recíprocos. Eso hace que no se pueda hablar de una sin hablar de la otra. Pero sobre todo hay que destacar que no se puede hablar de la fe sin hablar de la revelación. Pues en esta reciprocidad es la revelación la que tiene la iniciativa y no viceversa. La revelación tiene así un carácter de 'principio' -de origen- y en cierto modo de prototipo: la estructura de la fe imita la estructura del acto de Dios que revela"²⁹.

Justamente por eso la fe constituye el dinamismo histórico privilegiado de los seguidores de Jesús. Creer es el máximo aporte histórico que los cristianos pueden ofrecer a la humanidad. Creer es una fuerza secular decisiva, una energía creadora de la más alta fecundidad. Para explicitar esta convicción de fondo, Gera propone analizar la fe desde dos ángulos: como actitud y como contenido.

a) *La fe como actitud*

La fe es una actitud de todo el ser del creyente. Por lo tanto, es más que una acción de alguna de sus facultades (inteligencia, voluntad, afectividad) y no se agota en los actos que produce. Es una disposición a actuar de cierto modo, es la raíz de todas las expresiones creyentes, el centro orientador de sus prácticas. La fe es una disposición a entender la realidad en un cierto sentido, una suerte de mentalidad. Es una orientación habitual a amar de un determinado modo:

"La fe es un modo vivido de vérselas con la vida; no es solamente reflexionar sobre la vida, sino vivir desde un cierto sentido... Es un modo de comprender o de interpretar hondamente la realidad; toda la realidad: Dios y el hombre, el varón y la

²⁹ Gera, L., "Precisiones sobre la naturaleza de la fe cristiana, virtud teológica, a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II", en *Didascalía* 23 nº 3 (1968) 141-152, 141.

mujer, la naturaleza, la vida y la muerte, el destino... Pero la fe, a la vez que interpretación, se torna deseo, esperanza y voluntad de que la realidad tenga un sentido determinado. No es sólo lectura de sentidos dados sino voluntad de que ese sentido sea realizado, por eso es radicalmente activa. Por eso, la fe es una toma de posición frente a la realidad... un ponerse en estado de actuar, un compromiso"³⁰.

¿En qué consiste esa actitud? En confiarse en Alguien, en Dios. Es esta disposición de fondo, esta actitud radical de confianza en Dios. Esto da pie a Gera para mostrar cómo, en la religiosidad de los sencillos, este aspecto de la fe tiene una especial intensidad, una firmeza desconocida en otros ámbitos sociales:

"Hay gente -sobre todo nuestra gente más sencilla- que no sabe mucho de 'contenido de la fe' y que por ejemplo confunde a Cristo con San Antonio, pero sin embargo, a nivel de 'actitud' tiene una fe enorme. Aunque no la sepa explicar en su contenido, tiene una capacidad de entrega, de ponerse en manos de Alguien, de un Absoluto que yo, como teólogo, conociendo muy bien los contenidos, no tengo..."³¹.

Un ejemplo de aplicación de esta actitud lo toma de Gera del modo como habrán de comportarse los creyentes ante la crisis del mundo contemporáneo:

"A los creyentes les cabe, les corresponde asumir una actitud de fe ante la actual crisis del mundo. Es decir, no usar la fe en Dios y en la vida eterna como pretexto para desentenderse del mundo, de la historia y de esta vida terrena... sobre todo ahora que estamos en tremendo momento de crisis. La fe no puede desamparar al mundo en su estado actual. Hay que asumir la responsabilidad propia que tenemos ante la crisis los creyentes. No volver a amurallarse, luego de las tensiones postconciliares... En el post-concilio nos entra a los cristianos un momento de incertidumbre. En el primer contacto con el mundo, con sus valores, con sus problemas, se 'debilita' nuestra propia

³⁰ Gera, L., *Teología de la liberación*, Miec-Jeci, Lima 1972, 12.

³¹ Gera, L., "La fe en un mundo en crisis", en *SEDOI* 61 (1981) 3-30, 22-

identidad cristiana... Hay, en algunos, una cierta pérdida de la propia identidad cristiana, de creyente. Otros, por temor, al escuchar y al ver cierta pérdida de la identidad creyente, reaccionan en un sentido muy 'regresivo': 'Hay que volver a amurallarse' y a 'encerrar a la Iglesia en la autodefensa', salir de todos los problemas del mundo, sociales, económicos, políticos, filosóficos, etc."³².

Por eso, la actitud creyente no puede ser calificada de "optimista":

"El optimismo tiene algo de 'ilusorio' porque imagina que es fácil salir de la crisis, que hay caminos, que ya se está para salir. La fe como tal pone cierto elemento crítico al optimismo...: aunque haya caminos, ¿hay objetivos para salir de la crisis? Que salgamos de la crisis no depende sólo de que haya caminos posibles, depende de 'la libertad del hombre' que, a lo mejor, no usa de esos caminos posibles. Entonces, la fe les dice 'no sean optimistas'"³³.

Pero tampoco puede ser identificada con el pesimismo:

"El pesimismo también es 'ilusorio' porque imagina que no hay caminos, que es imposible salir. No hay caminos, no se ve por dónde salir, la historia no nos presenta ninguna salida. La Iglesia también le pone un elemento crítico y les dice: *No importa que no haya caminos, porque la libertad del hombre los puede inventar* y es ahí donde se sitúa exactamente la fe"³⁴.

La fe como actitud, por lo tanto es una actitud de existencia, de interpretación, de acción y toma de postura en la historia basada en la confianza en Dios. Es una disposición radical para ser, comprender, actuar y criticar, todos los aspectos de la realidad. Por eso, se trata del más penetrante dinamismo histórico, secular y liberador.

b) *La fe como contenido y su proyección secular histórico-liberadora*

La actitud de fe tiene un contenido. No sólo le creemos "a" Dios

³² Ibídem 23-24.

³³ Ibídem 24-25.

³⁴ Ibídem 25.

sino que también creemos "en" Dios. El contenido de la fe la comunidad cristiana lo suele concentrar en las fórmulas kerigmáticas y en los credos o símbolos. Si la fe como actitud nos mostraba su fecundidad como dinamismo histórico, Gera quiere desplegar también la repercusión histórica, secular y liberadora del contenido de la fe, y lo hace desarrollando un conjunto de afirmaciones del kerigma y del Credo³⁵. Nosotros expondremos solo dos de ellas.

Una primera formulación de la fe dice: *Creo en un solo Dios Padre, Creador de todo lo que existe*. ¿Qué encierra esta afirmación?: Toda la realidad creada tiene un solo origen. Hay un solo Creador, todas las demás realidades son originadas y brotan de la misma fuente. Dios es Padre de todos los seres humanos y no hay ninguno que no venga de Él. Por lo tanto todas estas realidades y los seres humanos son buenos. Dios crea la diversidad, es bueno que existan diferentes seres. La diversidad de sexos, pueblos, no tienen que ver con la distinción bueno/malo. No hay pueblos inferiores o superiores, sexos buenos y malos. Las diferencias son un bien. No hay dualismos substanciales e irreversibles. Dios, además, crea la historia y a los seres humanos libres, sujetos de ella. La historia es buena. El sujeto de la historia son los seres humanos vinculados, las familias, los pueblos. ¿Cuáles son sus consecuencias históricas, seculares y liberadoras? Creer así implica una voluntad, un compromiso de construir historia en un determinado sentido, con una orientación que excluye la dominación y da lugar a un proceso de liberación. Si todos los seres humanos sin excepción son hijos del mismo Padre, todos somos hermanos y hemos de proyectar una historia fraterna y no imperial. Si todos los pueblos son iguales en dignidad, la historia ha de orientarse hacia su unidad, pero no por los caminos de la dominación y la nivelación de las alteridades. Nada ni nadie puede declararse divino. Solo Dios es Dios y ninguna persona, poder o institución pueden reivindicar ser tratados como tales. El monoteísmo implica una denuncia anti-idolátrica.

Una segunda afirmación dice: *Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo*. ¿Qué encierra? El Padre ha enviado al Hijo al mundo, al hombre y a la historia. El Espíritu es enviado en Pentecostés a un grupo en el cual están todas las razas como símbolo de toda la humanidad y todas sus historias. Dios viene al mundo en el Hijo y en Espíritu, se acerca; Dios, alguien que vino, que viene y que ha de venir. ¿Qué

³⁵ Entre los textos donde las desarrolla están: Gera, L., *Teología de la liberación*, Miec-Jeci, Lima 1972 y "La fe en un mundo en crisis", en *SEDOI* 61 (1981) 3-30, 22-23.

consecuencias históricas y seculares se derivan de estas afirmaciones?:

"Dios anda en la historia, tiene que ver con esta historia. El evangelista Juan dice que Dios es alguien que pone su tienda de campaña entre nosotros. Es una imagen muy linda: es alguien que pone su carpa al lado de la nuestra. Nuestra fe nos lleva a creer no en un Dios monástico, es decir aislado, solo; sino en un Dios político, que convive con los hombres, que anda metido en esto, en la convivencia humana, en la historia humana. Cuando Cristo busca expresar que es Dios, la fórmula que usa es la de Reino de Dios. Anuncia a Dios hablando del Reino... El concepto de Reino es un concepto político: Cristo manifiesta a Dios a través de una imagen política, que es la de Reino, y el Reino como convivencia humana, no como un territorio, sino como un pueblo. Y el Reino de Dios es Dios que está en ese Reino, que está en medio de ese pueblo, que convive"³⁶.

La fe monoteísta y la fe trinitaria implican un manera de existir en la historia, de entenderla, de construirla, de recuperarla y de criticarla. No existe ninguna afirmación de fe sin decisivas proyecciones históricas y seculares.

1.5. La historicidad asumida por el Hijo hecho carne³⁷

Otro aporte de Lucio Gera a la teología de la historia proviene su análisis de la cristología del tiempo implicada en la *Novo millenio ineunte*. La entrada en el tiempo del Hijo trinitario implica una transformación sin precedentes en la manera de concebir las relaciones entre lo sagrado y lo secular, entre lo eterno y lo histórico.

a) Contenido por el tiempo y eje del tiempo:

El Hijo eterno al encarnarse asume una historicidad concreta y una cronología determinada; una historia de crecimiento y maduración, una vida que tuvo comienzo dentro del tiempo y experimentó el término en la muerte:

³⁶ *Ibidem* 25.

³⁷ Este enfoque lo tomamos de Gera, L., "El eje cristológico de la carta *Novo millenio ineunte*", en Ferrara, R. - Galli, C. (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la carta Novo millenio ineunte*, Paulinas-UCA, Buenos Aires 2001, 111-125.

"El Hijo eterno, al hacerse hombre e insertarse en el tiempo, ha asumido realmente sobre sí los límites propios del tiempo. Fue abarcado y contenido por el tiempo. Es verdad que *en Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno, pero también que, por este paradójico intercambio propio de la encarnación, el Hijo eterno ha asido en sí la humillación del tiempo. Ello también forma parte del despojo de su gloria eterna propio de su kénosis*"³⁸.

Pero, al mismo tiempo, la vida del Hijo hecho hombre, sus acontecimientos salvadores, su impacto en la historia, no ha quedado bloqueado dentro de su circunstancia histórica limitada. Ellos tienen permanencia y actualidad y proyectan lo acontecido a todos los momentos del tiempo. Lo definitivo se da dentro del tiempo y llega a todos los tiempos por la mediación de la historia. Esta actualidad llega a la Iglesia por la mediación sacramental y el anuncio misionero y, al mundo, por el Espíritu Santo, enviado por el Cristo Pascual, universalmente presente y activo en todos los pueblos de la tierra.

b) La entrada del Hijo en la historia y su configuración filial

El cristianismo enraíza en la convicción de que Dios viene a la historia. Más aun, en la confesión de que el Hijo ha entrado en ella:

"Cristo es el iniciador de la religión cristiana. Lo es precisamente por su encarnación, por haber venido desde su propia trascendencia trinitaria y entrado en la historia. Al hacerse hombre el Hijo eterno inicia el culto cristiano, que es la religión del Hijo, ya que, como hombre, en el seno de nuestra historia, vive e introduce la relación filial con el Padre que le es propia en el interior de la vida trinitaria, en el seno del Padre; y a través de su Espíritu, hace partícipes a los creyentes de esa relación filial con el Padre. Relación no ya de siervos sino de hijos, llamados e participar en la herencia, que es la comunión con el Padre en el misterio de la vida trinitaria"³⁹.

El tiempo, todo tiempo histórico, ha sido asumido en el Hijo y

³⁸ *Ibidem* 114.

³⁹ *Ibidem* 116.

ha quedado así contenido y ennoblecido cristológicamente. La historia ha sido incluida en el dinamismo de la filiación y está llamada a desarrollarse en la línea de los hijos e hijas. Los seguidores de Cristo, incluidos en esta "lógica", están llamados a recibir, vivir y construir la historia filialmente.

c) *El Hijo y el futuro de la historia*

El Hijo no sólo está presente en el hoy de una historia filial, sino que continuará estándolo. Su promesa de presencia hasta el fin de los tiempos es fuente de un particular dinamismo histórico, la confianza, la esperanza, al ánimo en la adversidad. Se trata de un impulso renovado de vida que desemboque en un impulso de construcción de la historia por la santidad y la caridad.

Finalmente, la presencia del Hijo en todo tiempo, despierta una actitud particular ante la historia: el asombro, la apertura a la sorpresa de una presencia, de un regalo:

"Si nuestra fe dejara debilitarse este asombro, si el rostro de Cristo dejara de ser vivido como la definitiva Sorpresa, nuestra fe caería en un estado de rutina espiritual... El Esposo ya no sería admirado por la Esposa ... se debilitaría ese sentimiento de novedad que ha de acompañar a la fe en la Buena Nueva. La admiración, el asombro, resulta de la experiencia espiritual de la novedad 'impensable' que Dios nos ha revelado y que hemos recibido con fe... Es la novedad de lo gratuito, del exceso con que el comportamiento divino supera la medida del hombre y la lógica de su razón"⁴⁰.

2. Aportes de Rafael Tello a una teología de la historia⁴¹

2.1. *La acción popular y cultural de Dios en la historia*

La acción de Dios en la historia y la reflexión teológica consecuente han de ser profundizadas desde sus realizaciones históricas. Según la tradición cristiana, la revelación de Dios en Jesucristo se hace siempre a un pueblo concreto. Dios actúa popular y culturalmente:

⁴⁰ *Ibidem* 124-125.

⁴¹ A diferencia de Gera, los escritos de Tello son difíciles de hallar, por lo tanto nuestro análisis será más breve, más fragmentario y más sujeto a transformaciones en la medida que se conozca su obra.

"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"⁴².

La obra de Tello buscará, desde distintas vertientes, reivindicar y fundamentar que el acontecimiento de la evangelización en América Latina ha dado origen a una nueva *figura de catolicismo*. Los pueblos latinoamericanos visitados por Dios en Cristo, han ido gestando como respuesta una modalidad de cristianismo original e inédita. La primera evangelización transformó radicalmente la vida de los pueblos originarios y la de los llegados de Europa, creando una nueva realidad:

"Por eso dicha cultura puede justamente ser llamada mestiza, porque es nueva y distinta de toda otra, conforma un pueblo nuevo; es una en razón de ciertos valores supremos y múltiple por los distintos estilos que es capaz de abrazar; y es secular o temporal como propia de una comunidad temporal, aunque tenga una vinculación indestructible con la fe católica sobrenatural"⁴³.

No se trata de un reemplazo de las cultura autóctonas por una cultura cristiana traída por los españoles, ni tampoco de una fusión, sino de una cultura nueva. Esta peculiar manera en que Dios se hizo presente en el nacimiento de nuestros pueblos tiene para Tello una repercusión que permanece en los estratos más hondos de su memoria. La palabra del Evangelio y la gracia del bautismo tienen vigencia y actúan como corrientes dinámicas desde las entrañas de su vida colectiva.

Esto es verdad desde otro punto de vista. La recepción de la

⁴² Intervención de Rafael Tello en CIE-COPEPAL, *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 10 al 12 de Julio de 1971, 16.

⁴³ Tello, R., *Evangelización*, (texto policopiado) s/f, 7.

revelación de Dios por la fe, la esperanza y la caridad, es un don de Dios pero también un acto humano. Y, como todo acto humano, está ligado a un modo cultural de verificarse. Se cree, se espera y se ama desde la peculiaridad de los pueblos:

"El pueblo latinoamericano recibió y tiene la fe revelada, verdadera pero asumida en su propio modo humano cultural. El pueblo acepta el bautismo creando una cultura popular, es decir, un estilo de vida común, una conciencia común, y también una devoción, distintas de las de la Iglesia institución oficial. Dentro de ello la fe es aceptada como un principio de organización social en esta vida, que se completa o perfecciona en la salvación eterna. Esa fe, que es la misma fe de la Iglesia, es la que el pueblo transmite al transmitir su cultura... El pueblo evangeliza al pueblo"⁴⁴.

El cristianismo latinoamericano es, por tanto, un catolicismo verdadero no desfigurado; es una encarnación del Evangelio, no una forma impura que ha de ser superada. Tello propone evitar dos actitudes extremas a las que considera nocivas. Por un lado, pretender que el pueblo tiene una fe tan peculiar que pueda prescindir de la Iglesia. Por el otro lado, sostener que el único modo válido de vivir la fe revelada es el propuesto en las formas culturales propias de una Iglesia particular: latina, oriental, europea o latinoamericana:

"La Iglesia es una y universal en cuanto a la fe transmitida por Cristo a los apóstoles. Los modos humanos culturales de recibir y practicar esa fe son múltiples y variados"⁴⁵.

2.2. Mediaciones culturales o figuras del cristianismo

Si el anuncio del Evangelio ha de ser siempre cultural y popular -en tanto lo es la acción de Dios en la historia- hay que ser muy cuidadosos a la hora de discernir las mediaciones de la evangelización. ¿Qué valores, estilos, figuras e instituciones pueden mediar mejor el anuncio y la inculturación del Evangelio en nuestros pueblos? Tello examina tres caminos posibles y a continuación discierne sus posibilida-

⁴⁴ Tello, R., *El cristianismo popular según las virtudes teológicas*, (texto policopiado) s/f, 5.

⁴⁵ *Ibidem*

des teológicas y pastorales en el ámbito de los pueblos latinoamericanos:

a) *El camino de la "cultura eclesial"*

La Iglesia puede adoptar -lo ha hecho y últimamente ha insistido en ello- la mediación que Tello llama "cultura eclesial":

"Cultura eclesial llamamos a la cultura desarrollada en una comunidad histórica eclesial que, además de la fe universal, tiene su valores y modos propios de hacer las cosas. Es la de la gente unida a la Iglesia visible que forma parte de una comunidad eclesial (Por ejemplo de los parroquiales, los capilleros, las CEBs, u otros movimientos)"⁴⁶.

La Iglesia, al desarrollar instituciones propias, puede tomar como naturalmente unidas a la evangelización estilos que no son intrínsecos a la fe ni a la tradición apostólica. Muchas veces en América Latina las comunidades eclesiales han querido expandir formas culturales extrañas e inadecuadas para las figuras de la cultura popular. El fracaso, la esterilidad de determinadas espiritualidades, normas, celebraciones, maneras de ejercicio del ministerio y planes pastorales, no es ajeno a esta fractura. El catolicismo popular parece actuar como una suerte de "filtro" cuando no se da el entronque con su dinamismo creyente y vital. Para Tello, se trata de una concepción de la acción de Dios en la historia de la que se sigue un tipo de evangelización. Según ella, las comunidades eclesiales serían el camino privilegiado para vivir un cristianismo pleno. Toda la acción pastoral tiene que tender a que los creyentes se integren en comunidades, se formen y lleguen así a la madurez. La influencia del evangelio sobre la cultura se dará, precisamente, a partir de la intensidad de vida e irradiación de las comunidades cristianas.

Tello considera que, en el caso latinoamericano, esta mediación es inviable para la mayoría de los cristianos. Seguirá siendo un canal para determinados grupos y categorías culturales pero no podrá ser considerada la matriz de toda evangelización ni el punto de referencia al que toda otra forma debería tender. Las razones que da el teólogo argentino son básicamente dos. La primera es una comprobación de hecho: en la historia de la evangelización, las comunidades eclesiales nunca lograron contener a la mayoría del pueblo latinoamericano y su cristianismo. Todo lo contrario, ellas siempre fueron minoritarias con

⁴⁶ Tello, R., *Evangelización*, (texto policopiado) s/f, 9.

respecto al cristianismo popular que se cultivó según otras mediaciones y expresiones. La segunda es histórica: este estilo rompería con la "figura" de la primera evangelización, que no pretendió suscitar comunidades de "formados" sino pueblos cristianos y culturas creyentes. La evangelización no apunta a un transplante sino a una encarnación cultural.

b) *Recurrir a la cultura moderna o postmoderna*

La Iglesia podría optar por jugar toda su potencia pastoral en intentar una nueva inculturación del Evangelio en las matrices de la cultura moderna y postmoderna. Ya porque su influencia es tan masiva que parece superar las formas culturales populares sin futuro, ya por el peso de sus logros en los campos científicos, técnicos y organizacionales. Tello rechaza decididamente la viabilidad de tal camino:

"Si la Nueva Evangelización quiere abrazar a todos los hombres por medio de la cultura ilustrada -o moderna- es previsible que no lo logrará, y ello por varias razones: el pueblo históricamente se siente enemigo y rechaza la cultura ilustrada. Esta es sólo de una élite, de los que saben y pueden, y exige el saber y el poder que no es de todos. Tiene la tendencia a extenderse cada vez más, es un medio para afirmar la vigencia de dicha cultura pero se hace de tal modo que la élite dirigente no pierda el control del sentido de dicha cultura. Es esencialmente secularista, elitista o individualista, es decir que dichas notas pertenecen a la substancia de su ser. Por lo cual es necesariamente inconducente el esfuerzo de la Iglesia para quitar al mundo cultural moderno dichos caracteres"⁴⁷.

La modernidad y la postmodernidad⁴⁸ no sólo son incapaces de asumir y potenciar las riquezas de la cultura popular; para Tello son incompatibles con el cristianismo en sus puntos básicos: sin Dios ni lo religioso, para pocos y para solos. Lo máximo que se podría hacer con la cultura moderna sería convivir soportándola, suavizarla, moderarla, como en otro tiempo se hizo con la esclavitud. La Iglesia, en un tal

⁴⁷ *Ibidem* 10.

⁴⁸ Tello considera que si bien la postmodernidad se distancia de algunas características de la modernidad, en lo esencial pertenece a la misma matriz y la profundiza.

escenario, deberá conformarse con ir siempre a la zaga de los poderes e instituciones que dominan la modernidad. Estos se mostrarán contentos cuando ella use sus instrumentos y dialogue como una inferior, pero no aceptará nunca su acción cuando quiera cuestionarlos. Una cultura de pocos no puede mediar un mensaje para todos. Un camino elitista no puede canalizar una Buena Nueva que tiene como destinatarios privilegiados a los últimos y a los pobres.

c) *La cultura popular*

Finalmente, Tello toma postura por la que para él es la mediación más fiel a la acción histórica de Dios en Cristo en la vida de los pueblos latinoamericanos: un catolicismo encarnado en la cultura popular:

"La primera evangelización otorga a la cristiandad latinoamericana una idiosincrasia especial que la hace distinta de otras formas de cristianismo -incluido el latino, el español y romano- que tanta influencia han tenido. Ella es el fundamento de la pastoral popular que sin proscribir y aun justificando otras formas, parece que podría y debería ser la base de la unidad pastoral de nuestra Iglesia"⁴⁹.

Se trata, por tanto, de asumir los valores, estilos, prácticas e instituciones del pueblo, de los de abajo, de las mayorías, de los pobres. Se trata de hacer de este cristianismo la matriz y la referencia de las demás formas de evangelización y de vida cristiana: la calidad de catolicismo, las figuras de anuncio de la palabra, ministerios, comunidades, promoción humana y celebración.

2.3. *Algunas características del catolicismo popular*

Tello nos describe en esto términos los rasgos del catolicismo popular:

"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

⁴⁹ Tello, R., *Evangelización*, (texto policopiado) s/f, 6.

vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad..."⁵⁰

El catolicismo popular es un don de Dios y un modo de ir a Dios que arraiga en el modo de ser propio del pueblo pobre. Tello sostiene que estamos ante un estilo de catolicidad encarnada, un cristianismo integral, un camino con todos los elementos para vivir la fe, un ámbito de realización plena de la existencia cristiana. Por lo tanto, desecha otras maneras de considerarlo, frecuentes en la tradición eclesial: El catolicismo popular es un cristianismo impuro, degradado, sincrético. No tiene densidad teológica ni seriedad espiritual. Es soportable, como mucho, para que los menos educados tengan alguna manera de vivir la fe. La evangelización ha de considerarlo como una realidad impura a la que hay que acercarse para purificar y asumir en otra matriz más perfecta, sana y plena. El catolicismo popular es un cristianismo de transición. Y esto en dos sentidos. En el primer caso se lo considera como una forma de cristianismo apta para servir de primer paso en un itinerario evangelizador. Luego habría que dejarlo atrás para poder ser un cristiano maduro. En la segunda mirada la transición se refiere a toda la matriz latinoamericana de cultura y fe. La totalidad de este marco cultural es la que estaría siendo sobrepasada y sustituida por otras figuras. Esto iría a desembocar en un nuevo ciclo cultural donde lo popular permanecería solo en sectores minoritarios y arcaicos de las nuevas configuraciones.

Veamos algunas de los ámbitos en los que Tello defiende la plenitud e integridad de la figura de catolicismo popular:

a) *El catolicismo popular como figura encarnada de la fe*

La fe, la esperanza y la caridad son vividas plenamente en esta figura de catolicidad, pero de una manera peculiar en su modalidad, camino y mediaciones. Nos detenemos en el caso de la fe. Cuando se habla de acto de fe, la teología suele distinguir tres dimensiones:

Creerle a Dios (*credere Deo*): consiste en creer que Dios se ha revelado a sí mismo y en responderle con obediencia. La clave radica en la intensidad y tenacidad de la adhesión a Dios. Visto desde este ángulo, el catolicismo popular vive la fe con especial profundidad y, en muchos casos, de una manera más perfecta que los cristianos ilustrados que, con

⁵⁰ Intervención de Rafael Tello en Equipo de peritos, *Reunión de San Isidro* 28/5/68, 27.

más conocimiento de las verdades de fe, no tienen el mismo nivel de adhesión. La adhesión popular a Dios es vivida a pesar de circunstancias sumamente adversas, dolorosas e injustas y se manifiesta en las expresiones de religiosidad entre las que sobresalen la promesa, la visita al santuario y la peregrinación.

Creer en lo que Dios ha revelado (*Credere Deum*): es el contenido de la fe. Se trata de un desarrollo racional que ayuda a comprender, sistematizar, exponer y defender la fe. Este aspecto está menos desarrollado en el catolicismo popular que en el ilustrado, y este puede dar una contribución importante en este punto. Sin embargo, no puede sostenerse que en la figura popular no estén los contenidos de la fe. El hombre y la mujer de pueblo cree explícitamente en las verdades esenciales de la fe concentradas en signos como la señal de la cruz o el Credo. Pero, además, en ellas cree implícitamente en todo el contenido de la fe. La fe popular es integral.

Creer como acción de la voluntad que mueve al entendimiento para que capte y asienta a la revelación (*credere in Deum*). Consiste en entregarse a Dios y en tender a El. Este movimiento se expresa en la confianza en el auxilio divino y en la devoción por Dios. Es aquí donde se da el corazón del acto de fe. Los otros dos momentos se ordenan a acrecentar esta confianza y devoción. Es aquí donde hay que buscar la medida de la fe y el criterio principal para evaluarla. Pero es precisamente el pueblo el que cree en Dios con una especialísima intensidad de confianza y devoción; con una calidad creyente superior a otras figuras más ilustradas.

b) *La presencia de la Virgen*

Otra de las objeciones más frecuentes contra la falta de calidad del cristianismo popular son las "desviaciones" marianas, la exagerada importancia de la Virgen María a expensas de la centralidad cristológica. Tello responde diciendo que esta objeción se basa en una mala comprensión de la revelación por parte de los ilustrados. De facto, el envío de las Personas del Hijo y del Espíritu por parte del Padre, se ha dado en una relación indisoluble con la Virgen María, Madre del Verbo y templo de la presencia del Espíritu. Dios se hizo Emanuel, Dios con nosotros, precisamente por medio de María. Ella es un instrumento y una mediación privilegiada de la unión con Dios porque está ligada indisolublemente a la segunda Persona de la Trinidad:

"Por eso, porque es en realidad Madre de una persona divina y 'uno' con ella, la Virgen participa del carácter de fin de

la vida humana. Y no debe el hombre separar lo que Dios ha unido"⁵¹.

Ya no existe el Hijo sin la Madre, Jesús sin María. El fin y la plenitud de la existencia humana son las Personas de la Trinidad y en el seno de ellas está la Virgen. El catolicismo popular intuye bien esta verdad profunda del cristianismo al no separar nunca al Hijo y a la Madre.

c) Las "instituciones" populares

La naturalidad con que el cristianismo ha asumido instituciones de muchas culturas parece contrastar con la reticencia a recibir las figuras organizadas de la cultura popular: Fiestas, organización de la autoridad y del poder, formas de relación entre generaciones y géneros, etc. Tello se propone recuperarlas en pleno, superando el prejuicio de considerarlas menos dignas, eficaces y serias que las ilustradas. Un ejemplo es el de los estilos políticos:

"Ante la opresión y la fuerza dominadora de sus enemigos, el Pueblo resiste, al menos pasivamente a fin de sobrevivir; durante largos períodos aprenderá como a ocultarse, a disimularse, a no presentar batalla frontal; pero sin entregarse, ni asimilar las pautas extrañas que le quieren imponer. Es sobre todo en los aspectos culturales donde esta forma de lucha se hace más notable y donde los múltiples intentos de la cultura imperialista chocaron con esta resistencia callada pero persistente"⁵².

De esta actitud básica surgen otros temas ¿Qué educación proponer que se inserte en los estilos pedagógicos populares? ¿Qué ministerios eclesiales y qué modo de preparación para ellos se requieren si se quiere hacerlos arraigar en el catolicismo popular? ¿Qué criterios de pastoral sacramental se siguen de la consideración de la fe y sus disposiciones desde esta cosmovisión?

⁵¹ Tello, R., *El cristianismo popular según las virtudes teologales*, (texto policopiado) s/f, 15.

⁵² Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo. Capital Federal, *El Pueblo ¿dónde está?*, Buenos Aires 1975, 106.

Conclusión

Estos dos esbozos son una pequeña muestra de la importancia que a lo largo de todo su desarrollo tuvo la teología de la historia en el seno de la teología argentina. Esta tradición reflexiva tiene además una especial significación en este momento de la vida de nuestro país. Las relaciones entre el Evangelio y los distintos tiempos históricos, entre la Buena Nueva y la cultura de un pueblo se confrontan hoy con una crisis Argentina que aun no ha podido ser nombrada, ni asumida, ni muchos menos respondida. ¿Cómo actúa Dios en los momentos de turbulencia histórica? ¿Por qué un pueblo mayoritariamente cristiano no hay logrado engendrar una historia justa, instituciones sólidas y dirigencias serias? ¿Qué autocríticas y aportes ha de hacer el catolicismo argentino ante este quiebre nacional? ¿Qué ha pasado con los intelectuales cristianos y su reflexión histórica, política, económica y cultural?

Terminamos con tres textos que dan que pensar y actuar a la Iglesia y a la teología en nuestro país. El primero es de un novelista y fue escrito en 1960. La Argentina de su tiempo despertaba en el escritor esta inquietante combinación de angustia, grito, reclamo y zamarreo.:

"He aquí que, de pronto, este país me desespera, me desalienta. Contra ese desaliento me alzo. Toco la piel de mi tierra, su temperatura; estoy al acecho de los movimientos mínimos de su conciencia; examino sus gestos, sus reflejos, sus propensiones... Y me levanto contra ella, la reprocho, la llamo violentamente a su ser cierto, a su ser profundo... ¡*Argentinos a las cosas!* había dicho Ortega y Gasset. Digo yo: ¡*Hacia nuestra Argentina, argentinos insomnes; hacia una Argentina difícil, no hacia una Argentina fácil. Hacia un estado de inteligencia, no hacia un estado de grito!* Para salir al paso de todas estas dificultades, yo no veo otro camino que el fruto que dé una categórica, radical, rotunda movilización de las conciencias"⁵³.

Los otros dos son de los obispos argentinos:

"Son muchos los argentinos que se preguntan ¿qué nos está pasando? También nosotros nos hacemos esa reflexión y nos preguntamos ¿cuáles son las causas de esta sensación

⁵³ Mallea, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, "Prólogo" a la edición de 1960.

generalizada de abatimiento y desilusión? Sin duda estamos en un momento crítico...⁵⁴.

Nos duele comprobar que el siglo encuentra al país en una situación tan delicada que no le deja vislumbrar el rumbo y la orientación de su historia... ¡Cuántos interrogantes sin respuesta! ¡Cuántas ilusiones frustradas!... Por su extensión en el tiempo y por su intensidad, la crisis de la escala de valores que padece la dirigencia y su resonancia en las instituciones hacen peligrar la identidad e integridad de la Nación... ¿Quién piensa en el futuro de la Argentina? ¿Cuál es el proyecto de país que oriente nuestra acción? ¿Qué hacer para generar esperanza?"⁵⁵.

A lo que responden:

"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"⁵⁶.

El cristianismo y su teología de la historia pueden ofrecer un dilatado patrimonio de vida y reflexión: ¿cuántas veces los pueblos y las comunidades cristianas tuvieron que vivir con sus compañeros de historia crisis terminales, rupturas radicales y caídas de épocas? Pero sobre todo ¿Hay algo más inédito que el Evangelio de un Dios que estará con nosotros todos los días hasta el fin de los tiempos?

⁵⁴ CEA. 80ª Asamblea Plenaria, *Afrontar con grandeza la situación actual*, San Miguel 11/11/2000, nº 2.

⁵⁵ CEA. 81ª Asamblea Plenaria, *Hoy la Patria requiere algo inédito*, San Miguel 12/5/2001, nº 3. 8.

⁵⁶ CEA. Comisión Permanente, *Queremos ser nación*, 10/8/2001, nº1.

Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa

Aporte filosófico¹

por Juan Carlos Scannone S.I.

Facultad de Filosofía y Teología. San Miguel

1. Introducción

1.1. Planteo de la cuestión

¿Qué relación se da entre la identidad personal y el hecho religioso? ¿Este aliena y despersonaliza a la persona, la disuelve en una fusión con lo sagrado o, por el contrario, la personifica por la comunión con un Dios personal? Mi intento de responder a esa cuestión no se mueve en el plano de la psicología religiosa, sino en el de la filosofía, que trata -también ella- de interpretar la experiencia religiosa, aunque desde su punto de vista propio. Sin embargo, no tendré en cuenta toda la variedad de los hechos religiosos, sino principalmente los que se dan en el ámbito de las así llamadas "*religiones proféticas*" (judaísmo, cristianismo, islamismo), centrando mi atención en los fenómenos *genuinamente* religiosos -según los considera la fenomenología de la religión- y no tanto en sus eventuales perversiones (superstición, magia, etc.)².

Mi afirmación es que la relación religiosa auténtica, aunque tiende al abandono y despojo de sí, con todo, es un factor de personificación y, por ende, de identidad personal y personalizante, llevada asintóticamente hasta lo más íntimo y profundo. Para comprenderla mejor la iluminaré a partir de una fenomenología de la *alteridad ética*

¹ Exposición del autor en el XV Congreso Internacional de la AIEMPR (Asociación Internacional de Estudios Médico-Psicológicos y Religiosos), en Tanti (Córdoba, Argentina), 5-9 de setiembre 2001.

² Según estudia dichas religiones y fenómenos Juan Martín Velasco; entre sus obras cf. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, 1978; ver también: id., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Madrid, 1976; id., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, 1999.