



Red
Ecclesia
in America

***Teología de la Liberación:
perspectivas para el Tercer Milenio***



CÁTEDRA

Cuaderno Red Ecclesia in America
2022, Año 2, nº 5

presentación

Hace cincuenta años, en 1969, se publicó en Montevideo un volumen titulado “Hacia una teología de la liberación”. El autor era un joven teólogo, Gustavo Gutiérrez, nacido en 1928 en Lima, que estudiaba medicina en su ciudad natal, filosofía y psicología en Lovaina y teología en Lyon. El título resonó con la frase “teología de la liberación”, que se convertiría en una bandera ondeada en toda América Latina, y que provocó grandes movimientos y conflictos en América Latina y más allá, incluso en el Vaticano. Dos años después, en 1971, aparecía en Lima un texto programático de Gutiérrez, con el lapidario título de “Teología de la Liberación”, articulado por una perspectiva disruptiva en relación con la reflexión dominante de la época.

De hecho, el contexto era diferente, los interlocutores eran diferentes, el método era diferente, la estructura temática era diferente. Para el mundo occidental basado en Europa, el desafío que abrió desafíos candentes fue la secularización, la incredulidad. Para el horizonte latinoamericano era la no humanidad, es decir, los pobres, los oprimidos, los explotados: los descartados de la sociedad. El marco religioso no había sido puesto en crisis por un asalto intelectual y teórico, sino por una sociedad inhumana que quebrantaba el canon cristiano de la dignidad personal, los derechos de la persona y la caridad. Así, es comprensible la expresión acuñada ahora en la conferencia de los obispos latinoamericanos celebrada en México, en Puebla, en 1979, casi diez años después del libro seminal de Gutiérrez: «la opción preferencial por los pobres».

La Iglesia debe insertarse como germen y fermento en los procesos de liberación integral de la persona y de los pueblos, ofreciendo su contribución eficaz para que el Reino de Dios, edificado sobre la verdad y la justicia, comience ahora a construirse como primera etapa de la plenitud de los últimos tiempos. La teología tiene la función de elaborar una reflexión crítica del comportamiento eclesial, subrayando algunos pilares, como la dignidad de la persona, la noción del Dios bíblico presente y activo en la historia, la dimensión comunitaria y no íntima de la fe cristiana, la Palabra de Dios no como receptora abstracta de la verdad, sino como promotora dinámica de la caridad y la justicia, para crear el “hombre nuevo”, más libre y en la plenitud de su persona.

Las raíces históricas de la Teología de la Liberación en nuestro continente se extienden más allá de la era del Concilio Vaticano II y sus secuelas inmediatas. Estas raíces están en la tradición profética de los evangelistas y misioneros de los primeros tiempos coloniales en América Latina,

quienes cuestionaron el tipo de presencia adoptada por la Iglesia y la forma en que eran tratados los pueblos indígenas, negros, mestizos y los pobres rurales y urbanos. Los nombres de Bartolomé de Las Casas, Antonio de Montesinos, Francisco de Vitoria, Antônio Vieira, Frei Caneca y otros representan personalidades religiosas que han engalanado cada siglo de la breve historia de nuestro continente. Ellos son la fuente del tipo de comprensión social y eclesial que surgió en los años posteriores al Concilio, las décadas de 1970 y 1980, y que sigue viva hoy.

Este cuaderno recoge los ricos aportes que marcaron esta conmemoración y de ella dan razón hoy en América Latina y en todo el mundo.

Maria Clara Bingemer
PUC-Rio

Peter Casarella
Duke University

Lucio Gera y la teología argentina del
pueblo _____ 06

La Teología de la Liberación en perspectiva
para el tercer milenio _____ 19

Evangelización de la cultura y pastoral
popular _____ 24



Lucio Gera y la teología argentina del pueblo

Virginia R. Azcuy

Pontificia Universidad Católica de Chile

Centro Teológico Manuel Larrain

Italiano de origen y argentino por elección, antes que el iniciador de una corriente teológica latinoamericana, Lucio Gera fue un teólogo “pionero” en muchos sentidos.¹ Conocido en general como el principal exponente de la teología del pueblo, puede considerarse como uno de los protagonistas intelectuales que se esforzó para que la Iglesia en la Argentina realizara el proceso de renovación conciliar.² Su reconocimiento como “maestro en teología”, recibido a su muerte por parte del entonces Arzobispo de Buenos Aires Cardenal Jorge M. Bergoglio, representa un gesto que apunta

precisamente a su teología en relación con el Concilio Vaticano II en el país y la región. El suyo fue sin duda un aporte generacional, que tuvo un lugar decisivo en la Iglesia argentina desde el inmediato posconcilio y cuyo influjo se extendió en la Iglesia de América Latina, sobre todo en las Conferencias Generales del Episcopado en Medellín y Puebla.³

En este artículo, se presentan sus aportes dando primacía a su figura teológica como *teólogo de Medellín*, por ser este un aspecto fundante y menos estudiado hasta el momento.⁴ Esta perspectiva constituye un punto de vista sin duda privilegiado en

1 Cf. Virginia R. Azcuy, «Una biografía teológica de Lucio Gera», en *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, ed. por Virginia R. Azcuy; Carlos M. Galli y Marcelo González (Buenos Aires: Ágape Libros, 2006), 23-57, 24. En adelante, *Escritos 1 y 2*.

2 Cf. Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017), 41-56; Gerardo T. Farrell, «Lucio Gera y la recepción pastoral del Concilio Vaticano II en la Argentina», en *Presente y futuro de la teología en Argentina Homenaje a Lucio Gera*, ed. por Ricardo

Ferrara y Carlos M. Galli (Buenos Aires: Paulinas, 1997), 107-120, 107.

3 Los textos del autor se citan según la edición indicada en la nota 1; el segundo volumen se corresponde a Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño y Carlos M. Galli (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 2. De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)* (Buenos Aires: Ágape Libros, 2007).

4 Se lo consideró, entre otros nombres, “teólogo del pueblo y desde el pueblo”, “teólogo latinoamericano del Concilio Vaticano II” y “teólogo de la religión del cristianismo católico popular”. Cf. Scannone, *La teología del pueblo...*, 41; Carlos M. Galli, «Lucio

elmarco de la celebración de los 50 años de esta conferencia, que fuera decisiva en el caminar de la Iglesia de América Latina y el Caribe. La exposición se concentra las categorías fundamentales de la teología argentina del pueblo, su relación con Medellín y algunas perspectivas de actualización para este tiempo.

1. La teología argentina del pueblo

Juan Carlos Scannone propuso a la teología argentina del pueblo como una vertiente de la teología de la liberación, haciéndose eco de Gustavo Gutiérrez, quien la consideró como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”.⁵ El nombre de “teología argentina del pueblo” le fue dado a esta corriente por parte de Juan Luis Segundo al criticarla; en cambio, Sebastián Politi utilizó la misma fórmula para propugnarla. Otro nombre que recibió esta posición como crítica fue la de “teología populista” por parte de Roberto Oliveros.⁶ En esta sección, se explica esta teología en relación con la teología de la liberación y de la secularización, a la vez que se presenta la centralidad de la categoría “pueblo” en esta teología.

1.1 ¿Una vertiente de la teología de la liberación?

En el año 1974, el Sínodo sobre Evangelización introdujo una nueva clave de reflexión, que continuó mediante *Evangelii nuntiandi* en 1975 y en la posterior preparación y realización de la III Conferencia de Puebla, en la cual Gera participó como experto. Se comenzó a pensar más el tema de la dependencia y se inició un contrapunto con algunos aspectos de la teología de la liberación. En esos años, J. C. Scannone caracterizó las semejanzas y diferencias entre la teología

Gera, buen pastor y maestro en teología», en Lucio Gera, *Meditaciones sacerdotales*, ed. por Virginia R. Azcuy; José C. Caamaño y Carlos M. Galli (Buenos Aires: Ágape Libros, 2015), 15-43, 29.39.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima: CEP, 1988), 317. De forma semejante lo hizo K. Lehmann, quien la entendió como “una forma

independiente y muy valiosa de la teología de la liberación”. Karl Lehmann, «Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación», en *Teología de la liberación*, ed. por Comisión Teológica Internacional, (Madrid: BAC, 1978), 42.

⁶ Cf. Scannone, *La teología del pueblo...*, 25-26.



de la liberación y la teología del pueblo sin oponerlas y habló de dos líneas-fuerza de la teología latinoamericana:

“Una de esas líneas tendió –en el post-Medellín– a ir adoptando cada vez más conscientemente las categorías o el método marxista de análisis y transformación de la realidad, dentro del discurso teológico. Otra de esas líneas se dirigió más bien a la asunción, por la teología, de la cultura y religiosidad populares latinoamericanas. Entre los teólogos de la pastoral popular se encuentra sobre todo L. Gera”.⁷

Ese mismo año, Gera publicó “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (1974) y dialogó de forma crítica con la teología de la liberación y sus presupuestos, particularmente en relación con el lenguaje sobre “salvación” utilizado por esta visión teológica.⁸ Ciertamente, la diferencia de la mirada argentina se relacionó con la experiencia histórica peculiar del pueblo argentino y la valoración del significado de los movimientos nacionales y populares latinoamericanos en el proceso de liberación. Un elemento decisivo en la configuración de estas dos líneas teológicas fue el uso de las mediaciones para leer la praxis: para la teología de la liberación, fueron las ciencias sociales y para la teología del pueblo, en cambio, la historia.⁹

En el artículo citado, el teólogo mostraba el valor de un conocimiento teológico-sapiencial de la realidad, previo al conocimiento científico y ligado a la comprensión del pueblo como sujeto histórico capaz de percibir el curso del proceso histórico de liberación, según el cual propone otra manera de comprender la situación de dependencia. Valiéndose de la polaridad conceptual pueblo-imperio, el autor planteaba que los pueblos descubren su conciencia antagónica, que no lo es sólo de dependencia y dominación, sino al mismo tiempo de aspiración de liberación y lucha. Proponía una visión superadora de la dialéctica y valorativa del sujeto histórico: “configurada su conciencia de la dependencia, como conciencia de la liberación posible, no les queda más que decretar su liberación; decretar en su fuero íntimo, que lo posible sea realizado. Así, finalmente deciden; toman posición –el momento culminante de su conciencia– en pro de su liberación”.¹⁰

Ahora bien, dadas las diferencias entre ambas líneas, ¿puede decirse que la teología del pueblo sea una corriente de la teología de la liberación? Así lo propuso Scannone y otros, sin



7 J. C. Scannone, «Teología, cultura popular y discernimiento», en *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca: Sígueme, 1976), 63-95, 66.

8 Cf. Lucio Gera, «La Iglesia ante la situación de dependencia» [1974], en *Escritos I*, 661-716.

9 Cf. Scannone, «Teología, cultura popular...», 70-71.

10 Gera, «La Iglesia ante...», 673.

embargo, parece que esta propuesta argentina de lectura –por diversos motivos– no siempre ha sido asimilada en el contexto latinoamericano. Entre las posibles opciones, creo que ante todo sería justo reconocer una pluralidad de corrientes teológicas en América Latina y el Caribe bajo la designación de “teologías latinoamericanas”, incluyendo la teología de la liberación y la teología del pueblo, junto a otras que fueron surgiendo posteriormente como la teología feminista y la teología indígena, por nombrar sólo algunas. En cuanto a la posibilidad de hablar de teologías de la liberación “en plural”, distinguiendo corrientes y, de este modo, entendiendo a la teología del pueblo como vertiente particular dentro del movimiento teológico que nace en torno a Medellín, prefiero dejar abierta la cuestión. Quizás habría que reconocer que hubo diversas corrientes, aunque no todas puedan adscribirse a la teología de la liberación aun cuando ella haya tenido un lugar dominante en América Latina y el Caribe.

1.2 Recepción crítica de la teología de la secularización

En respuesta a la teología de la secularización, en especial la proveniente de EE.UU. y del ámbito anglosajón, la posición de Gera junto a otros referentes de la COEPAL como Rafael Tello,¹¹ fue revalorizar la cultura con su entraña religiosa. El autor no vaciló –en nombre de una visión argentina– en sostener el rechazo de las tesis secularistas sobre incompatibilidad radical entre la fe y la religión.¹² Se trataba de una reacción consciente frente a la tendencia de lectura secularista sobre los pueblos latinoamericanos; pero, además, de una búsqueda de visión integradora ante la mayor disociación que había heredado el teólogo y su generación: la de Dios-mundo, que contiene otras como teología-pastoral y teología-espiritualidad. En su escrito “La Iglesia frente a la situación de dependencia” (1974), Gera expuso, de manera lúcida y precisa, tanto los aportes de la visión sacralizadora como los de la visión secularizadora, proponiendo superar las alternativas secularidad-sacralidad, fe-religión, como tarea teológica principal. Los elementos que merecen rescatarse de la concepción sacralista, más allá de la desmesura de sus afirmaciones, son la validez

11 Cf. Víctor Manuel Fernández, «Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello», *Proyecto* 36 (2000): 187-205, 187.

12 Cf. CELAM, *Iglesia y religiosidad popular en América Latina* (Bogotá: CELAM, 1977), 279. Como exponente de tales tesis, Gera menciona a Karl Barth y enuncia el desafío de ver cómo lo religioso está implantado en lo secular. Virginia R. Azcuy, «La Iglesia y la Teología en Argentina. Entrevista a Lucio Gera» [1999], *Teología* 116 (2015): 157-187, 169.

de la religión como punto de inserción de la fe, la percepción de la historia como realizada a través de la vivencia de valores y la expresión testimonial y carismática. De la teología de la secularización, más allá de la parcialización de sus proclamas, puede recuperarse la trascendencia de la fe sobre la religión, la traducción de la fe a una ética de la liberación y la necesidad de aceptación del carisma por parte de la institución eclesiástica.¹³

Si bien la visión sacralizadora exageraba su valoración de lo institucional y corría el riesgo de relegar el Pueblo de Dios y el *sensus fidei*, ella también contribuyó por su parte a enfatizar la encarnación de la fe *en* la religión y en esto podía ser aprovechada. En esta línea, Scannone explicitó un posible límite de algunos autores de la teología de la liberación desde la praxis histórica por continuar aspectos de la teología de la secularización y comprender de forma insuficiente lo específicamente cristiano de la praxis y su valor religioso.¹⁴ Ante la influencia de la teología de la secularización en América Latina, los representantes de la teología del pueblo percibían que en ambas visiones, sacral y secular, lo que se devaluaba era la mediación de la cultura, el proyecto político del pueblo y por eso sus aportes se orientaron en este sentido. Una clave fundamental de esta teología fue el discernimiento de *por dónde* pasa históricamente la salvación, cuyo lugar hermenéutico fue la cultura popular, el pueblo concretado en su cultura popular y comprendido por los intérpretes en quienes él se reconoce.¹⁵

El auge que fue teniendo el planteo de la liberación hizo posiblemente que, con motivo del Sínodo sobre Evangelización de 1974 y la posterior exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, surgiera una cierta puja de intereses o acentos entre evangelización y liberación. Esta tensión puede entreverse en la opinión expresada por Gera al concluir Puebla: “se han recogido los temas que vienen dominando desde años atrás en la preocupación pastoral, –como son el de la promoción humana, la justicia y liberación de los pobres– y se han planteado otros nuevos como el de la evangelización de la cultura. Todo esto significa una voluntad de reflexión total, en la que los temas se completan y se piensan en el cuadro de una coherencia interna”.¹⁶

Este mismo punto de vista fue desarrollado por el autor en una relectura retrospectiva que comenta la ampliación de significados y los campos de aplicación del concepto de *evangelización*:

13 Cf. Gera, «La Iglesia ante...», 716.

14 Cf. Juan Carlos Scannone, «Teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas», en *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid-Buenos Aires: Cristiandad, 1987), 21-80, 61, 58.

15 Cf. Scannone, «Teología, cultura popular...», 11-13.

16 Lucio Gera, «Puebla, un acontecimiento» [1979], en *Escritos 1*, 815-816, 815.

“mientras en Medellín encabeza una de las tres secciones generales del documento final, en Puebla abarca y orienta los temas múltiples de todos los capítulos”.¹⁷ Según él, en el magisterio pastoral latinoamericano se fue imponiendo un planteo en clave de evangelización porque en él se responden los problemas vigentes en América Latina: la evangelización ha sido puesta en relación con la situación específicamente creyente y también con la realidad secular del continente. En definitiva, parece constatable que la comprensión de la teología argentina del pueblo y sus características está relacionada con las orientaciones de los documentos magisteriales episcopales latinoamericanos y con las corrientes teológicas emergentes y vigentes en el contexto de América Latina y el Caribe.

1.3 Las principales categorías: pueblo, religión del pueblo e Iglesia

Teniendo en cuenta el contexto histórico argentino que dio origen a la inquietud teológica acerca del pueblo,¹⁸ un esclarecimiento acerca de la teología del pueblo requiere presentar sus categorías centrales. La elaboración teológica recibió un aporte fundante de Justino O’Farrell, vinculado a las Cátedras Nacionales de Sociología, que se enriqueció por medio de un pensar colectivo y un diálogo con los distintos sectores del Pueblo de Dios. Para el autor, el concepto “pueblo/pueblos” representa una entidad concreta, un sujeto histórico y colectivo o político, capaz de asumir el bien de todos como un valor común y duradero. En él se ha de considerar 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»”; así, la liberación se entiende como tendencia a superar la condición de esclavitud, como paso a una forma de justicia y paz.¹⁹

A partir de esta visión, pensar la fe llevó a una reubicación cultural, existencial, creyente e intelectual de los teólogos. Como señaló O’Farrell, los pueblos latinoamericanos desde sus orígenes estuvieron empeñados en un proceso de transformación y el desafío estuvo en captar las manifestaciones del caminar de los pueblos en su voluntad de afirmarse como sujetos plenos y libres. De esta forma, los peritos entendieron la responsabilidad de aplicar el Concilio; también

17 Lucio Gera, «Evangelización y promoción humana» [1992], en *Escritos 2*, 297-364, 302s.

18 Cf. Fernando Boasso, «Nuestra Iglesia en transición al Vaticano II», en *Escritos 1*, 175-179, 177.

19 Justino O’Farrell, *América Latina ¿Cuáles son tus problemas?* (Buenos Aires: Patria Grande, 1976), 17.

fue ésta la tarea afrontada por la Conferencia de Medellín, haciendo un esfuerzo profético por leer los signos de aquellos tiempos para impulsar una renovación eclesial y pastoral.

Con respecto al par “pueblo-popular” y su comprensión, se trata de una de las diferencias principales de la teología del pueblo con otras vertientes de la teología latinoamericana.²⁰ Su significado fue desarrollado por L. Gera en un texto programático titulado “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”.²¹ Una comprensión general de pueblo permite describirlo como sujeto colectivo, pluralidad de individuos unificada en torno a un factor común, lo cual lleva a pensar tres relaciones: pueblo-nación, pueblo-cultura y pueblo-sector. El pueblo-nación conlleva un carácter político, pero también puede pensarse que la cultura de un pueblo concreta una decisión política; por eso pueblo-nación es un concepto cultural-político, con un *ethos* cultural o estilo de vida y una capacidad de organizarse. Sobre la noción de pueblo-sector o sectores populares –que admite una gran variabilidad– el teólogo argentino piensa que: “pueblo” y “popular” califican a algunos sectores poniendo de manifiesto que la realidad de ser pueblo se manifiesta preferentemente en ellos y que ciertas características suyas, como la sencillez y la pobreza, son aptas para desarrollar una solidaridad y una unidad que los constituye como pueblo.

Las relaciones pueblo-nación y pueblo sector son fundamentales para el pueblo teológicamente; en el fondo, se trata de la relación pueblo-pobres, la articulación entre universalidad y particularidad. La realidad de los pobres y la pobreza fue un tema emergente en los años del Concilio. Para Gera, el pobre está asociado a una condición social, económica, también de falta de poder; en sentido teológico, se trata de una condición moral caracterizada por la apertura humilde a Dios, en la línea de *Evangelii nuntiandi* 48. La experiencia del no poder lleva al pobre a la necesidad de otros seres humanos y otorga un sentido de pueblo; por ello, el autor pensaba que se puede llamar “pueblo” a la *multitud de pobres*.²²

Si se admite que la conceptualización sobre los pobres y la pobreza está en el centro de la corriente más conocida de la teología de la liberación, la vertiente argentina se caracteriza por pensar la realidad de los pobres dentro de la visión más amplia de pueblo: si para la teología de la liberación el *analogatum princeps* de la pobreza es el pobre socio-económico, para la teología del

20 Ya en 1974 la teología del pueblo fue distinguida de la teología de la liberación y casi una década después fue presentada como una de las cuatro corrientes de esta teología latinoamericana, con el nombre de “teología desde la praxis de los pueblos”. Cf. Scannone, «Teología de la liberación...», 62-63.

21 Cf. Lucio Gera, «Pueblo, religión del pueblo e Iglesia» [1976], en *Escritos 1*, 717-744.

22 Gera, «Pueblo, religión...», 730-731. Esta visión ya está presente en Lucio Gera, «Hay lágrimas en las cosas» [1957], en *Escritos 1*, 113-119.

pueblo éste es Cristo hecho pobre (cf. 2Cor 8,9) y, por tanto, el pobre es comprendido desde el misterio de Cristo: “mucho antes que una realidad sociológica, económica o ideológica, el pobre es una *realidad teológica*, profundamente arraigada en la fidelidad al Evangelio de Cristo y en la tradición viva de la catolicidad de la Iglesia”.²³

De modo que en cuanto a la relación pueblo-pobres, se puede decir que la opción por el concepto pueblo no es excluyente de la realidad de los pobres, antes al contrario se piensa en los pobres como corazón del pueblo y se prefiere el plural “pueblos pobres” al hablar de América Latina: “llamamos pueblo a la multitud de los pobres”.²⁴ Cabe subrayar una vez más que este uso del concepto pueblo-pobres representa algo más que una situación material y esto se aprecia precisamente en el elemento religioso que acompaña a los pobres de nuestros pueblos: “la religiosidad popular es una actitud típica de los pobres y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo; los pobres condensan y tipifican la religión de un pueblo”.²⁵ De este modo, la opción por el pueblo pobre designa una opción por su liberación, pero ante todo una opción por su religión: frente a una “cultura ilustrada”, de cuño secularista, que representa una amenaza para la situación religiosa de América Latina, la teología argentina del pueblo se destaca por su insistencia en la “cultura popular latinoamericana” y su religiosidad.

Lucio Gera fue reconocido como el gran inspirador, recolector y redactor de los números de Puebla dedicados a evangelización de la cultura (DP 385-443).²⁶ Dos ámbitos abonaron su reflexión desde el inmediato posconcilio: su docencia en el área de eclesiología en la Facultad de Teología y su participación en el Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM a lo largo de más de una década. Su visión de Iglesia se inspira en el Vaticano II y surge de una lectura de *Lumen Gentium* y *Gaudium et spes* en relación; ella podría resumirse en el concepto de Pueblo de Dios, no sólo en cuando énfasis en el laicado, sino en la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos.²⁷ A partir de estas líneas reflexivas no es difícil comprender que el teólogo

23 Cf. Virginia R. Azcuy, «La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II», en Virginia R. Azcuy; Carlos Schickendantz y Eduardo Silva (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 89-126, 106ss; Conferencia Episcopal Argentina, *Líneas Pastorales para la Nueva Evangelización* (Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina, 1990), N° 32.

24 Cf. Gera, «Pueblo, religión...», 726s.

25 Gera, «Pueblo, religión...», 731.

26 Cf. Joaquín Alliende Luco, «En torno a Puebla: Lucio Gera, vinculado vinculante», en *Presente y futuro...*, 142-147, 144.

27 Cf. Carlos M. Galli, «El Pueblo de Dios encarnado en la cultura del pueblo. Un aspecto de la eclesiología de L. Gera», *Sedoi* 125 (1994) 50-60.

argentino, principal iniciador de la teología del pueblo y activo representante del CELAM en el Sínodo de 1974 sobre evangelización, elaborara una propuesta pastoral en términos de evangelización de los pueblos en sus culturas: “Dada la perspectiva pastoral que anima todas las reflexiones del autor –aun las más teóricas– y dada la comprensión del pueblo a partir de la cultura –según la ya relectura antropológica de GS 53–, dicha relación Pueblo de Dios-pueblos es planteada por él como *evangelización –Iglesia– de los pueblos en sus culturas*”.²⁸

Así se destaca, una vez más, la dependencia fontal de la teología del pueblo con respecto a las perspectivas abiertas por *Gaudium et spes*; a la luz de los debates y desarrollos en torno a Puebla, también se insiste en la opción de la evangelización de manera inclusiva con respecto a la liberación: un momento intrínseco de esa evangelización está constituido por la *liberación* histórica –no sólo del pecado sino también de sus consecuencias sociales y estructurales–, aunque aquélla no se reduzca a ésta. Scannone considera que la comprensión que tiene Gera de la interrelación entre evangelización-cultura-liberación incide en sus reflexiones eclesiológicas sobre la misión y, por ello, también sobre la identidad de la Iglesia. Algunos teólogos de la liberación han creído ver en la propuesta de Puebla de la evangelización de la cultura una forma de evasión del compromiso histórico planteado en Medellín; sin embargo, desde un punto de vista eclesiológico –más allá de las corrientes teológicas que podrían entrar en pugna por sus diferentes acentos–, la III Conferencia y el aporte argentino en ella intentan expresar de una forma madurada el planteo de Medellín sobre una teología de la misión evangelizadora. Algo semejante –en cuanto a una evolución positiva en el magisterio de América Latina– han reconocido teólogos como José Comblin y Clodovis Boff, con respecto a los avances realizados en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida.

Junto con las categorías de pueblo, cultura y pobre, en el pensamiento de Gera tuvo especial relevancia la de “religiosidad popular” en diálogo con Paul Tillich –aunque con un enfoque distinto–: la religión se entendió como lo central de una cultura, ya que ésta se estructura alrededor de la pregunta por el sentido de la vida, la convivencia y la muerte. Esta religiosidad popular ha de ser discernida a la luz de la fe revelada, pero sin oponerse a ambas; corresponde a la pastoral eclesial la tarea de orientar, fortalecer y purificar la religión del pueblo.²⁹ En Puebla, la visión

28 Juan Carlos Scannone, «Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana», en *Presente y futuro...*, 121-141, 133.

29 Cf. Gera, «Pueblo, religión...», 739ss.

sobre la religiosidad se hizo más positiva –menos secularista– y en ello colaboró también como perito el teólogo argentino, sobre todo al destacar el “potencial evangelizador” de la religiosidad de los pobres: ellos no son solamente destinatarios del anuncio del Evangelio, sino también un sujeto activo en la permanente reevangelización de la misma Iglesia.

2. Actualidad de un teólogo y una teología de Medellín

La teología del pueblo ha impregnado la pastoral de la Iglesia particular y sus aportes siguen siendo actuales.³⁰ Quizás han faltado instancias locales de evaluación y discernimiento común, para examinarlo todo y potenciar lo bueno; también hay que admitir que las ocasiones de reflexión teológica sobre la pastoral –en particular la popular– son poco frecuentes y se dan sobre todo en el ámbito del clero. En el ámbito del magisterio, las semillas han sido plantadas en Medellín y profundizadas en Puebla, fueron regadas en Santo Domingo y Aparecida y, últimamente, parecen estar floreciendo en *Evangelii gaudium*. Las vinculaciones entre L. Gera, su generación y el papa Francisco son estrechas en lo que se refiere a la religiosidad popular y su potencial teológico para la evangelización.³¹ Este aspecto puede resumirse muy bien en una idea muy típica presentada por Francisco en su magisterio: “las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos y, para quien sabe leerlas, son un *lugar teológico* al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización” (EG 126).

Cuando el Cardenal Jorge M. Bergoglio sj fue elegido como papa Francisco, uno de los curas villeros se reconoció a sí mismo y a sus compañeros como hijo de la teología del pueblo y sostuvo –en alusión a la pastoral impulsada por él en las villas– que en la Argentina los dos referentes teológicos que los formaron fueron L. Gera y R. Tello.³² La actualidad de Lucio Gera y de la teología argentina del pueblo podrían explicarse entonces en relación con el magisterio de la Iglesia universal del papa Francisco, como lo muestra la obra de J. C. Scannone antes mencionada. Sin embargo, este artículo ha querido privilegiar el acontecimiento de la Conferencia de Medellín como momento de valoración y recuperación del pensamiento teológico del autor, por lo cual en

30 Cf. Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)* (Córdoba: EDUCC, 2005), 84; José C. Caamaño, «Aspectos de la cultura popular en la cultura urbana», *Teología* 103 (2010): 101-115.

31 Cf. Víctor M. Fernández, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodari* (Buenos Aires: San Pablo, 2014), 73-84.

32 Cf. Juan Carlos Scannone, «El papa Francisco y la teología del pueblo», *Mensaje* 631 (2014): 14-21, 14.

este punto se considera su figura en la perspectiva del *pequeño Concilio de Medellín*. Considero que con frecuencia se ha pensado, algo ligeramente, que la teología de la liberación tuvo más expresión en Medellín, mientras que la teología de la pastoral popular encontró más cabida en el Documento de Puebla; pienso que esta lectura en cierto sentido dialéctica y polarizada, empobrece una lectura plural y complejizada de la recepción teológico-pastoral del Vaticano II. En este sentido, la recuperación del aporte geriano ligada a Medellín puede ayudar a una memoria más integradora del surgimiento de la teología latinoamericana.

La reunión del CELAM realizada en junio de 1968 tuvo como finalidad redactar el Documento de Base (DB) para la Conferencia de Medellín. Los coordinadores de esta reunión fueron Eduardo Pironio, Gustavo Gutiérrez, Renato Poblete, Lucio Gera y Pierre Bigo. A ellos puede atribuirse, al menos en gran medida, el doble resultado de recoger las observaciones que habían enviado las Conferencias Episcopales y el logro de una mayor cualidad teológica.³³ Esta nueva cualidad en teología puede entenderse, sin duda, en relación con las cuatro orientaciones decisivas que se fijaron en esta reunión: adopción del método pastoral de *Gaudium et spes* 4; incorporación del tema “desarrollo” y “dependencia”; apreciación de la injusticia como indignación ética; pastoral en respuesta a los signos de los tiempos.³⁴ Una valoración hecha desde hoy permite afirmar que, dos meses antes de Medellín, el CELAM y un grupo de peritos ya tenían claro lo que posteriormente sería entendido por José Óscar Beozzo como *el secreto de Medellín*, es decir, su método.³⁵ Este secreto metodológico “está en la base de las prácticas eclesiales populares, las cuales en América Latina, en torno a la Conferencia de Medellín, desembocaron en la opción por los pobres, en las comunidades eclesiales de base, en la lectura popular de la Biblia, en la pastoral social, en la militancia ciudadana y en la propia teología de la liberación”.³⁶ Agenor Brighenti (Brasil), uno de los actuales teólogos de referencia en la región, no vacila en afirmar que el método ver-juzgar-obrar representa no sólo una pedagogía en contexto, sino sobre todo “una forma de ser Iglesia”.³⁷

33 Cf. Silvia Scatena, *In populo pauperum. La Chiesa Latinoamericana dal Concilio a Medellín (1962-1968)* (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2007), 400.

34 Cf. *Boletín del CELAM* 2,10 (1968): 12-13.

35 Cf. Carlos Schickendantz, «Un enfoque empírico-teológico. En el método, el secreto de Medellín», *Teología y Vida* 58/4 (2017): 421-445.

36 Agenor Brighenti, «Método ver-juzgar-agir», en *Dicionário do Concílio Vaticano II*, ed. por João D. Pasos; Wagner Lopes Sanchez (São Paulo: Paulus, 2015), 608-615, 608.

37 Cf. Brighenti, «Método ver-juzgar-agir», 608.

Vista desde esta perspectiva, la visión teológica de Lucio Gera –como parte integrante de la primera generación de teología argentina del pueblo–, está relacionada con este método pastoral. Con antecedentes históricos y teológicos propios e inspirándose en Medellín, esta corriente propuso el camino de la pastoral popular como modo de acercamiento al pueblo y su cultura para discernir e interpretar teológicamente los signos de estos tiempos. Uno de los aportes de L. Gera está en haber explicitado que esta noción requiere una *actitud pastoral*, de apertura a la realidad histórica, ni puramente doctrinal ni solamente empírica.³⁸ La pregunta teológica podría formularse así: ¿cómo hablar del tiempo presente desde la comprensión que tienen los pueblos de sus luchas y aspiraciones?, ¿cómo discernir la salvación cristiana desde la experiencia religiosa y política de los pobres de los pueblos valorándolos como sujetos activos? En la entrevista realizada por Oscar Campana al teólogo argentino, él explica que “es clave leer los signos de los tiempos en la marcha histórica del pueblo (...) Y eso era ponerse en una tarea no fácil: el interpretar en nuestra historia los signos de los tiempos”.³⁹ Frente a esta tarea se entiende que la teología argentina del pueblo haya recurrido, como mediación fundamental, al estudio de la historia y haya permanecido atenta al dinamismo de los acontecimientos argentinos y al lugar que el pueblo fue jugando en medio de ellos: “la cuestión era localizar dónde se encontraba expresado eso que venía como impulso, como signo, como deseo, como impulso del Espíritu; no sólo en articulaciones estructuradas, en organizaciones, sino sobre todo en acontecimientos”; de lo que se trata, finalmente, en palabras del autor: “leer en él [el pueblo] los signos teológicos, como lugar teológico”.⁴⁰ Como señala Stephen Bevans citando al teólogo filipino Leonardo Mercado, “el pueblo es el mejor contextualizador” y por lo tanto el rol del teólogo es “funcionar como una partera del pueblo que quiere dar a luz una teología que está realmente enraizada en una cultura y en un momento de la historia”.⁴¹ El autor señala también una dificultad: si bien la identidad cultural es el primer *locus* para una teología contextual, el romanticismo cultural se presenta como riesgo posible al intentar fijar la cultura, fosilizándola, mientras que ella es siempre dinámica. Teniendo en cuenta este potencial y este riesgo, una teología del pueblo o la cultura todavía tiene mucho para dar de sí,

38 Cf. Lucio Gera, «La Iglesia y el mundo», en *Escritos 1*, 311-318; V. R. Azcuy, «La manifestación salvífica de Dios y su discernimiento en los signos de los tiempos», *Teología y Vida* LV (2014): 329-350, 341ss.

39 Lucio Gera, «San Miguel, una promesa escondida» [1990], en *Escritos 2*, 271-295, 285s.

40 Gera, «San Miguel...», 285-286.

41 Stephan Bevans, *Modelos de teología contextual. Edición revisada y aumentada* (Quito: Grupo Editorial Verbo Divino/Spiritus, 2004), 57.

posiblemente dialogando más con otras formas de hacer teología y animándose a reformularse creativamente.

Me animo a proponer que la teología del pueblo puede tener alta vigencia en esta búsqueda teológica desde los aconteceres populares, gracias a los desafíos que vienen de su talante pastoral. No se trata de querer responder de manera simplista o romántica a la pregunta “el pueblo, ¿dónde está?”, formulada de manera inicial y programática por esta teología; sino, como el mismo Gera reconoció en una entrevista realizada en 1999, de tratar de auscultar “aspectos” de la vida del pueblo o sujeto colectivo. Entre las formas de indagación teológica actual, sin duda vinculada a una teología de estos signos de los tiempos, se puede mencionar el uso de la investigación cualitativa para el relevamiento y la interpretación de estudios de caso que ayuden de una manera científica en la lectura del presente.⁴² En aquella entrevista, el autor invitaba: “sería muy bueno escuchar cómo ora nuestra gente: qué dice, qué pide; yo creo que hay que ir a cosas así, que a lo mejor son parciales; por ahí uno no puede hacer toda la búsqueda sobre el «donde está el pueblo»”.⁴³ Todo está en redescubrir el secreto de Medellín y releer sus teólogos.

42 Cf. Azcuy, «La Iglesia y la Teología...», 185; Irene Vasilachis de Gialdino, *La investigación cualitativa* (Madrid: Gedisa, 2012).

43 Azcuy, «La Iglesia y la Teología...» 185.

La Teología de la Liberación en perspectiva para el tercer milenio

Emilce Cuda

Pontificia Comisión para América Latina (Santa Sede)

Quiero agradecer a Fredy Parra por la presentación y también agradezco en especial a María Clara Bingemer y a Peter Casarella por esta invitación y felicitaciones por llevar adelante este equipo de trabajo que es *Ecclesia in América*, donde justamente tiene como fin abrir el diálogo Norte-Sur en el campo de la teología y que ahora, en esta nueva posición que me han confiado, que me ha designado el Papa Francisco, es una de las cosas que vamos a impulsar desde la Pontificia Comisión para América Latina, en acuerdo con Rodrigo Guerra y con el Cardenal Marc Ouellet. Así que estoy muy contenta de que en esto podamos tener una colaboración, con la inclusión de varios aspectos que nos interesan a todos.

Gracias a todo lo que nos contó Virginia Azcuy en su presentación, como siempre brillante, haciendo en muy poquito tiempo una gran síntesis de esta continuidad

y diferencia entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pueblo. Y yo ahora voy a mirar hacia el futuro. Se va a partir de lo que ella dijo y voy a mirar hacia adelante. Así, propongo hablar de “la Teología de la Liberación en perspectiva para el tercer milenio”, en línea con el título de esta serie de conferencias.

En estas palabras iniciales quiero compartirles que hace un año, una universidad norteamericana convocó a un grupo de especialistas, entre ellos a mí, para estudiar el tema de la justicia y para redefinir la justicia en el siglo XXI. Y justamente el tema de la justicia es el tema central de la Teología de la Liberación. Parecía muy simple el trabajo, pero se complicó en el momento que empezamos a aplicar justamente el método de la Teología de la Liberación, tanto en utilizar la mediación de la filosofía y de la sociología, pero también de la cultura popular.

Entonces nos dimos cuenta que el tema de la justicia empezó como un tema central para la Iglesia con la Conferencia de Medellín (1968) en Latinoamérica. Ahora, en el siglo XXI, con un Papa latinoamericano, la justicia está definida como *justicia ecológica*. Y además, la denuncia es frontal. El Papa dice “esta economía mata”.⁴⁴ Justamente lo que se puso en debate en los años 60’ y 70’ es ese sistema productivo, porque no se puede pensar la justicia por fuera de las condiciones que generan la injusticia y lo que se vio y luego se comprobó, se sintió en el cuerpo con muertes, persecuciones, enfermedades y se evidenció que el mismo sistema que produce la riqueza es el mismo que produce la pobreza. Entonces no se puede hablar de justicia sin hablar de ese sistema productivo que la genera. Por eso, reitero, el Papa Francisco dice “esta economía mata”.

Discernir las teologías

Y esto nos lleva a dos cosas, según mi modo de ver. Por un lado, frente al mundo: quienes hemos salido y tenido que defender estos planteos en otros contextos. Así, frente al mundo, la tarea era de (y sigue siendo) desmitificar que toda la teología latinoamericana es Teología de la Liberación. Porque cuando hacemos eso ocultamos que otra parte de la teología latinoamericana, diría incluso que gran parte de la teología latinoamericana, no colabora con la justicia ni con la salvación. Entonces es importante desmitificar, para hacer evidente, esa otra pretensión que finalmente es *ideológica* y no teológica, que sigue perpetuando la injusticia. Durante muchos años, la palabra *ideología* se utilizaba en un solo sentido: para aplicarla a la Teología de la Liberación. Pero desde Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens* (de 1981) y ahora fuertemente con el Papa Francisco, la palabra *ideología* se empezó a usar en reversa: la ideología es la que sostiene el sistema que mata y que es la causa de la injusticia. Según mi modo de ver hay que hacer notar esto. Porque antes se acusaba de ideología a los que defendían a los pobres. Ahora, como decía, es al revés.

Por el otro lado, también subrayo que hablar de la Teología de la Liberación, hablar de la Teología del Pueblo, fuera de nuestro continente latinoamericano, a veces se convierte en una trampa. Porque el uso del genitivo, es decir, *de la liberación*, o *del pueblo*, es una forma de

⁴⁴ Cf. Francisco, Papa. 2013. “Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*”, n° 53. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

determinar para luego negar. Esto en el sentido que lo explica tan bien Jacques Lacan. Digo: “esto *es* Teología de la Liberación”, para después decir “eso *no es* teología”. O también, “eso *es* Teología del Pueblo”, para después decir “eso *no es* teología”. Entonces también habría que pensar hasta qué punto conviene emplear esos nombres (o no) que nos ponen, para luego sacarlos del juego. Esa Teología de la Liberación que, como refería antes, fuera de Latinoamérica se cree que es toda la teología latinoamericana, es una teología que no aparece en la currícula de las universidades. Y, curiosamente, aparece mucho más en carreras universitarias que no son de teología. En este sentido, hay trabajos fantásticos sobre los conceptos, sobre las categorías de la Teología de la Liberación y de la Teología del Pueblo. Me refiero a investigaciones hechas por politólogos, sociólogos, economistas. Y hay mucha más *historia* de la Teología de la Liberación del lado de las currícula teológicas. Es realmente curioso, porque entonces también nos lleva a pensar de cara al siglo XXI. ¿De qué estamos hablando?

La economía, por ejemplo, clasifica de otra manera. Se habla de economía *ortodoxa* y economía *heterodoxa*. Si nosotros usáramos por un momento esta clasificación para hablar de la teología en América Latina, nos encontraríamos con que se nos complica bastante. ¿Qué entendemos por Teología de la Liberación en el siglo XXI? Queda muy claro qué es la teología *ortodoxa*: aquella que acusa a los que no coinciden con ellos de ser Teología de la Liberación, Teología del Pueblo. Pero no queda muy claro lo que serían las corrientes teológicas *heterodoxas*. Porque hoy hay muchas. Como bien señaló Virginia Azcuy, en el siglo XX teníamos la Teología de la Liberación, la Teología del Pueblo. Pero en el siglo XXI ya hablamos, por ejemplo, de una Teología Hispana, en Estados Unidos. Y existen las teologías progresistas, que no coinciden exactamente en el método con la Teología de la Liberación o con la Teología del Pueblo, o con la Teología Hispana. Y que incluso están practicadas por personas que no son teólogos.

Se trata de personas que al día de hoy no sólo tienen más presencia en los paneles interdisciplinarios internacionales. Sino que muchos de ellos son los *coaching* de los actuales gobiernos en América Latina. Entonces, preguntarse por esta Teología de la Liberación también invita a pensar en una manera más amplia, en un *Pensamiento* de la Liberación. Porque así como hubo una Teología de la Liberación también hubo una Filosofía de la Liberación en el siglo XX, que llega hasta nuestros días. Una Filosofía de la Liberación que empezó en Argentina, con exponentes como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, SJ, y Mario Casalla, quienes se ocuparon de algo no menor, como fue el *construir categorías* que no fuesen tomadas de la filosofía griega.

Para así entonces poder nombrar otra realidad que no era la realidad occidental de los países del centro. Por poner un ejemplo: la categoría de *dialéctica* no servía para expresar aquello que estaba sucediendo en América Latina. Y es ahí cuando Scannone introduce el método de la *analéctica*.

Esta categoría de la *analéctica* es importante para entender esa diferenciación entre distintas posiciones de teologías heterodoxas. Por ejemplo, para entender hoy de qué habla el Papa Francisco cuando habla de *diálogo social*. Más hacia el final voy a retomar esto porque con eso mismo cerró Virginia Azcuy su presentación y me parece que es un tema central. Pero ahora me voy detener en el punto de partida, por ejemplo, el Padre Scannone ha escrito un libro llamado *Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana*.⁴⁵ ¿Cuál es el punto de partida? Es la realidad. Pero esa realidad no es la misma en toda América Latina. Para empezar, Argentina y Brasil, a mediados del siglo XX, lograron entrar en procesos económicos industriales más o menos avanzados. Y los trabajadores se convirtieron en obreros de fábrica. Pero eso no ocurrió en el resto de Latinoamérica, donde gran parte de la población quedó en un campesinado, preindustrial. Esto hizo imposible condiciones para la organización política. Entonces, el punto de partida en Brasil y Argentina no fue el mismo punto de partida que en los países andinos o en el Caribe. De ahí que es muy difícil poner en equivalencia estas distintas corrientes si no tomamos en cuenta los contextos.

Y lo mismo para establecer este diálogo Norte-Sur, que considero absolutamente necesario. Porque hoy el punto de partida es la Agenda 2030 de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Allí están los conocidos ODS, es decir, 17 puntos, 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible, que se dan a conocer mundialmente al mismo momento que se promulga la encíclica *Laudato Si'* (2015). Y que el Papa Francisco ha recuperado en el último discurso que dio en 2021 a los movimientos populares. Ese punto de partida que en la Agenda 2030 aparece con 17 amenazas inminentes a la vida del planeta, a nuestra Casa Común. Podemos ver que esto ya dejó de ser un problema sólo para los pobres. También es un problema para los ricos. En Haití, un huracán de poca densidad produjo una gran destrucción, mientras que en Miami afectó solamente a dos semáforos. Pero un tsunami podría arrasar New York. Hoy entonces, como decía, es una amenaza no sólo para los pobres. Por eso el concepto de injusticia y de justicia cambió absolutamente la conducta.

⁴⁵ Scannone, Juan Carlos. 1990. *Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Diálogo social desde la cultura popular

En línea con lo que plantea el Papa Francisco quisiera además mencionar una cuestión vinculada con nosotros, los que somos teóricos, en relación con la Teología de la Liberación: me refiero al tema de pensar *por* los pobres o *con* los pobres. ¡Cuidado! Porque pensar *por* los pobres es ponerse en una posición ilustrada y ver qué es bueno y qué es malo para ellos. En cambio, pensar *con* los pobres es aplicar el tercer principio de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), que es el de subsidiariedad y que significa, como dice el Papa Francisco en *Querida Amazonia*, que todos deben sentarse a la mesa de toma de decisiones económicas.⁴⁶ Así, se está pensando en una democracia económica y no solo en una democracia como sufragio. En este sentido, se trata entonces de ver qué es bueno y, dicho coloquialmente, *poner la mesa*. Es hora de poner la mesa para el *diálogo social* y me parece que hay que entender esto desde el contexto argentino y brasilero, que son los países de la región que lograron institucionalizar el *diálogo social real*, que es el Convenio Colectivo de Trabajo. Y es pertinente enfatizar que el *diálogo social* no es un diálogo entre amigos. El *diálogo social* es un diálogo entre partes *en conflicto* que, sin pretender anularse en su identidad, acuerdan paso a paso iniciando *procesos de justicia*. Ese *diálogo social* en la realidad efectiva se llama, como dije, Convenio Colectivo de Trabajo. Por eso el Papa pone al centro *el trabajo* y por eso los 17 puntos de la agenda 2030 ponen al centro el objetivo 8º, que es el objetivo del *trabajo*. A esto Scannone le generó una categoría que ya mencioné: *analéctica*. Si no, no se entiende de qué habla este autor, porque no está haciendo filosofía griega, está partiendo de la realidad, está partiendo de la *cultura popular*, siempre y cuando no entendamos por cultura popular solamente lo cultural. La *cultura popular* no es solamente culto, canto y ropa típica. La *cultura popular* también son las instituciones que los pueblos con su lucha por la justicia, lograron alcanzar. ¡Muchas gracias!

⁴⁶ Francisco, Papa. 2020. “Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonia*”, n° 26-27. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html

Evangelización de la cultura y pastoral popular

Enrique C. Bianchi

Pontificia Universidad Católica Argentina

Lo que hoy se conoce como Teología del Pueblo podría ser considerada como una variante argentina de la Teología de la Liberación. Aquí la recepción conciliar estuvo marcada por la relación Iglesia Mundo tal como la plantea *Gaudium et Spes* y por categorías como “Pueblo” de *Lumen Gentium* y “cultura” de *Gaudium et Spes*.

Esta reflexión estuvo siempre atravesada por una intencionalidad pastoral. El padre Rafael Tello insistía mucho en esto:

se hace teología no como una cuestión de academia sino para buscar los caminos por los que Dios lleva a los cristianos de América Latina y potenciarlos.

Para intentar presentar a trazos muy gruesos la propuesta de pastoral que de aquí se desprende voy a presentar tres puntos: Primero la noción de cultura, segundo la aplicación a la cultura popular latinoamericana y por último la estructura de la pastoral popular que se desprende de esta propuesta.

1. Importancia pastoral de la cultura

El uso teológico de la noción de cultura se remonta al Concilio Vaticano II. Todos usamos cotidianamente la palabra cultura, pero hay que tener en cuenta que es un término polisémico y que en teología se lo usa de un modo muy preciso. Es el modo que inaugura *Gaudium et Spes* (le dedica todo un capítulo a la cultura). En el número 53 explica que cultura significa “todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales”. Como consecuencia de un “diverso modo de servirse de las cosas” surgen estilos de vidas diversos en cada comunidad histórica. Este aspecto histórico de la cultura -cultura como estilo de vida- es el que asume sobre todo la reflexión teológica latinoamericana y queda plasmado en Puebla. Allí los obispos llaman a la Iglesia latinoamericana a hacer una opción por la evangelización de la cultura como camino para llegar al hombre concreto. Es interesante lo que señala J.C. Scannone

acerca de que Puebla reformula la definición de cultura de *Gaudium et Spes*, cambia los acentos y le da más importancia al aspecto social de la cultura. En su definición, Puebla agrega como al pasar la expresión “en un pueblo”, resaltando que la cultura brota siempre de un pueblo:

“Con la palabra «cultura» se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios” ... «el estilo de vida común» (GS 53c) que caracteriza a los diversos pueblos”.

Esta definición de cultura con acento latinoamericano que ofrece Puebla, más entendida como estilo de vida, como actitud ante la vida y la muerte, se reflexionó sobre todo en la teología argentina. El padre Tello explica que la dimensión cultural es intrínseca al modo de vivir el cristianismo:

“La Iglesia es depositaria de la fe tal como ha sido revelada por Dios en Jesucristo. Pero la fe se apoya en un sujeto natural, es también un acto humano. Por ello en la fe, que es revelada y sobrenatural, habrá también un ‘modo humano’ de vivir y practicar esa fe. Sin ese modo humano que puede ser muy variado, la fe no puede existir. La fe no existe si no es en un sujeto determinado, que tiene su propia cultura. La Iglesia Católica Latina vive y practica su fe revelada con su propio modo humano cultural. Y esa misma fe revelada, la Iglesia Oriental la vive con su propio modo humano cultural. También la Iglesia primitiva tuvo su propio modo humano, distinto del de la Iglesia actual.

El pueblo Latinoamericano recibió y tiene la fe revelada, verdadera pero asumida en su propio modo humano cultural”.

Como trasfondo de esto está la idea de que, ya que la naturaleza humana siempre está encarnada en un sujeto de carne y hueso que vive en una cultura concreta, así como se dice que “la gracia supone la naturaleza” podemos decir que “la gracia supone la cultura”. En cada medio histórico el Evangelio florece de diversas maneras. Dios da la gracia para salvar y esa gracia supone –“se acomoda a”– la cultura de ese pueblo.

Esta noción de que la gracia supone la cultura es asumida en *Evangelii Gaudium* en esta misma línea. Desde una perspectiva más universal, y para favorecer una “saludable descentralización de la Iglesia”, Francisco -un papa venido de un paradigma cultural no europeo- fundamenta teológicamente la posibilidad de un cristianismo pluricultural y reclama enfáticamente:

“No podemos pretender que los pueblos de todos los continentes, al expresar la fe cristiana, imiten los modos que encontraron los pueblos europeos en un determinado momento de la historia, porque la fe no puede encerrarse dentro de los confines de la comprensión y de la expresión de una cultura”.

Según esto, la cultura diversifica las expresiones cristianas. Pensemos que el cristianismo sin determinaciones culturales no existe (al menos en la tierra). Nunca hubo un cristiano que no

viva inmerso en una cultura. Es fácil reconocer esa diversificación en la historia: de un modo se vivía el cristianismo en la Iglesia africana de San Agustín (s. IV) y con otras características se vivió la fe en la Europa medieval de Santo Tomás (s. XIII). Pero también hay que reconocer esta diversificación en el presente: el cristianismo puede expresarse con un rostro en China, de otro modo en Europa y con otros modos culturales en América Latina.

Pero tampoco se trata de una dispersión relativista. La unidad de las diversas expresiones culturales del cristianismo la da el Espíritu Santo. No es una unidad “uniforme” (al modo de una esfera) sino que alberga en su seno tantas expresiones culturales de lo cristiano como pueblos en los que se haya inculturado el Evangelio. Por eso, el cristianismo tiene tantos rostros como culturas en los que fue encarnado.

Además, la cultura brota siempre de un pueblo. Pero los pueblos están en constante intercambio vital. Más ahora con la penetración de los medios de comunicación. Por eso, en los individuos concretos no es fácil que se dé una cultura en estado puro sino que hay siempre una mezcla de culturas. En América Latina –dirá Tello– hay dos corrientes culturales dominantes. Por un lado es notable la presencia por un lado de una cultura popular, de raíz latinoamericana y más presente en los pobres y por otra parte una cultura moderna, de raíz europea y más fuerte en las clases medias y altas.

2. La cultura popular latinoamericana

Afirmar que en América Latina nació un cristianismo de rostro propio supone una lectura teológica de la historia de la primera evangelización del continente. El padre Tello desarrolló bastante esta lectura. Él explica que, si bien lo que conocemos hoy como cultura popular se fue gestando durante cinco siglos, su punto de origen debe situarse en el choque que se dio en el siglo XVI entre la cultura indígena y la europea. La llegada de los europeos y su sed de oro a estas tierras cambió violentamente el escenario en el que vivirían los indios. En pocos años vieron destruido su universo simbólico y debieron forjarse un nuevo modo de pararse ante la vida. Por otra parte, junto con los conquistadores también vinieron misioneros con sed de almas que trajeron el mensaje de Cristo. En esa situación de desolación y dominación el mundo indígena entró en una gran crisis

cultural. Se vieron obligados a reconstruir su estilo de vida y lo hicieron asumiendo las respuestas cristianas ante las grandes cuestiones de la existencia humana. No asumieron la cultura del dominador pero sí los elementos esenciales de la nueva fe.

Esto constituyó un nuevo pueblo al que se fueron agregando durante cinco siglos los pobres de cada tiempo (mestizos, negros, españoles pobres, gauchos, inmigrantes, etc.).

Esta actitud ante la vida de aquellos primeros indios y mestizos dominados sigue viva hoy especialmente entre los más pobres de América Latina. Desde una mirada teológica de la historia podemos decir que es un hecho que en estos cinco siglos el Espíritu ha elegido ese camino para atraer a la comunión con Dios a millones de sus preferidos.

Digamos también que este nuevo rostro del cristianismo se expresa en la rica religiosidad popular de nuestro pueblo, pero la excede por mucho. La piedad popular es como la punta del gran iceberg que es la vida cristiana popular. El núcleo de la cultura popular está -según Tello- en dos rasgos esenciales: un deseo de reconocimiento de la dignidad de todo hombre y una actitud existencial que reconoce la presencia de Dios en la vida diaria y el destino eterno de la misma.

3. La pastoral popular

Digamos unas últimas palabras sobre el lugar de la reflexión teológica en la pastoral popular tal como la concibe Tello. En realidad, la pastoral popular la hace el pueblo al expresar y transmitir su fe según sus modos propios. Pero esto no se hace independientemente de la Iglesia. Es ella quien fue enviada por Cristo a evangelizar. Para explicar mejor esto, Tello profundiza aún más y sostiene que en el modo en que el pueblo transmite su fe subyacen tres momentos de fuerzas que por practicidad llamaremos simplemente fuerzas. Una fuerza central y principal en la que “el pueblo evangeliza al pueblo” (1): es la vivencia misma de los valores evangélicos en la cultura popular que hace que éstos se difundan y se transmitan entre los miembros del pueblo. Una segunda fuerza sería “la Iglesia evangeliza al pueblo” (2): ésta cronológicamente es la primera y se da en la acción evangelizadora de la Iglesia; por último, hay un tercera fuerza en que “la Iglesia ayuda al pueblo en la obra de la evangelización” (3): serían las acciones pastorales de la Iglesia en las que acompaña y alimenta las formas de evangelización propias del pueblo.

En esta tercera fuerza, en la que la Iglesia busca entender los caminos por donde anda la fe del pueblo, la teología tiene mucho para ofrecer. Le toca, para empezar, intentar poner en palabras teológicas esos caminos para que la Iglesia los reconozca. No es lo mismo, por ejemplo, pensar que todos debemos ser cristianos al modo occidental y moderno y los pobres hacen lo que pueden con su religiosidad de segunda, que pensar que hay otros modos culturales de ser cristiano distintos del europeo y que es eso lo que viven los pobres aunque nosotros sólo vemos la punta del gran iceberg que es el cristianismo popular latinoamericano. La teología puede explicar esa diferencia.

Virginia Raquel Azevy...

...Doctora en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y Profesora de Teología Dogmática y Espiritual en la misma institución (desde 2003). Investigadora en el Centro Teológico Manuel Larraín, por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (desde 2010). Profesora invitada en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba (desde 2020). Coordinadora general del Programa Teologanda y Presidenta del Programa ICALE para la promoción científica de mujeres. Sus principales áreas de investigación son: Concilio Vaticano II, teología de los signos de los tiempos, teologías feministas y métodos cualitativos en teología. Entre sus últimas publicaciones en coautoría se cuentan: Lugares e interpelaciones de Dios (Santiago 2017); Teología urbana: prácticas de espiritualidad popular (Buenos Aires 2018) y Travesías pioneras de teólogas feministas (Córdoba 2020).

Emilce Cuda...

...Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina, donde obtuvo también el grado de Bachelor en Teología y de Magíster en Teología Moral Social. Estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, Ciencia Política en Northwestern University, y Economía y Negocios en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Es profesora asociada por concurso público en la Universidad Nacional Arturo Jauretche; profesora interina de la Universidad Católica Argentina y de la Universidad de Buenos Aires; y profesora asociada invitada de St. Thomas University, Houston. Fue profesora invitada de Boston College University, Northwestern University y De Paul University en los Estados Unidos de Norteamérica. Es miembro del equipo profesional consultor del CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana), y del equipo de especialistas internacionales del programa "The Future of Work". Labor after Laudato Si", de la Comisión Internacional de Migraciones Católica (ICMC), Ginebra. Coordina el GT internacional de CLACSO: "El futuro del Trabajo y Cuidado de la Casa Común", y asesora en asuntos sindicales latinoamericanos a la UITEC,. Es la nueva Capo Ufficio (jefa de oficina) de la Pontificia Comisión para América Latina (CAL). Ha participado en diversos congresos internacionales, tanto en América como en Europa y Asia, y ha realizado diversas publicaciones en revistas científicas sobre trabajo y política. Su último libro: Para leer a Francisco. Teología, Ética y Política, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 2016

Enrique Ciro Bianchi...

...es sacerdote de la diócesis de San Nicolás de los Arroyos de Argentina. Obtuvo el título de Licenciado en Teología con especialización en Teología Dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina. En la actualidad es profesor de teología pastoral en esa Facultad. Sus temas de estudio tienen que ver con una teología de la pastoral popular de cuño latinoamericano. Ha publicado un libro sobre ese tema: Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello, Ágape, 2016. También ha escrito varios artículos de divulgación teológica sobre distintos temas de mariología, pastoral popular y opción por los pobres.



Red
Ecclesia
in America