

La teología del pueblo: orígenes, ideas e interpretaciones

—
Carlos Hoewel*

1. Propósito y alcances de este artículo

Mi propósito en este artículo es ofrecer al lector una visión general e introductoria sobre los orígenes de la llamada *teología del pueblo*, presentando el contexto histórico, acontecimientos cruciales, autores e ideas, así como las interpretaciones centrales en el período inicial de esta importante corriente de pensamiento y praxis teológico-pastoral argentina.

Aunque presento algunos esbozos de los desarrollos históricos y evoluciones conceptuales posteriores, el alcance fundamental de este artículo se centrará en el período fundacional de esta corriente en las décadas de 1960 y 1970 –en mi opinión hasta ahora menos estudiado–, en el que se evidencian las características de la teología del pueblo en su contexto histórico y núcleo de ideas original. Si bien intenté no dejar de lado elementos esenciales del período mencionado, el foco de mi análisis está marcado por la inevitable decisión de sacrificar una parte de la profundidad que requeriría la complejidad y riqueza de matices de cada cuestión histórica, autor y tema, que tomé de modo consciente con el fin de ofrecer la visión más sintética, articulada con el contexto y coherente posible de todo este muy complejo conjunto.

2. El contexto histórico eclesial y político de los orígenes

La teología del pueblo –también llamada teología o pastoral popular y teología de la cultura– es una corriente argentina de pensamiento teológico y acción pastoral, originada y protagonizada en sus inicios por tres figuras centrales descolantes: los teólogos Lucio Gera y Rafael Tello y el filósofo Juan Carlos Scannone, alrededor de las cuales pueden reconocerse otras quizás más periféricas pero influyentes, como Justino O’Farrell, Gerardo Farrell, Fernando Boasso, Alberto Sily o Alberto Methol-Ferré. Si bien con diferencias en sus historias, estilos intelectuales y roles eclesiales, puede reconocerse en ellos un claro núcleo de ideas y aspiraciones en común que surge como resultado de la convergencia de sus trayectorias biográficas e intelectuales. Dicha convergencia se inicia en medio del complejo, peculiar y altamente conflictivo contexto de circunstancias históricas y políticas de la Iglesia latinoamericana y argentina de mediados de los años sesenta y principios de los setenta, que es imprescindible considerar.

El acontecimiento central de dicho contexto será sin dudas la recepción del Concilio Vaticano II, que desencadenará en la Iglesia latinoamericana un complejo proceso

* Profesor Titular de Historia del pensamiento económico y político en la UCA. Miembro del Consejo de redacción de *Communitas*.

de asimilación y aplicación que varió, de acuerdo a los diferentes grupos, desde una resistencia completa hasta una asimilación parcial o total. Dentro de las tendencias aperturistas que buscaban la asimilación, en América Latina el lugar central lo ocupará probablemente la interpretación del Concilio en términos de una renovada pastoral popular, fuertemente involucrada con el cambio político-social, buscado de modo urgente debido a las situaciones de extrema injusticia social que existían en el continente.

Esta búsqueda se dará, al mismo tiempo, en un contexto de rápida radicalización política, desencadenada por la popularidad de la revolución cubana y la percepción del fracaso de los planes de modernización y desarrollo económico que llevarán a muchos católicos latinoamericanos al abandono de sus anteriores posturas teológicas y políticas tradicionalistas, conservadoras o demócrata cristianas en pos de posturas revolucionarias, fundamentalmente marxistas. Esta deriva abrirá el camino, en toda América Latina, a la teología de la liberación, que comenzará a tener una importante influencia especialmente a partir de la Segunda Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (1968). A partir de allí se dará una inclinación en sentido político de buena parte de la pastoral en el continente, que acelerará los pasos, en muchos casos ya iniciados, hacia la opción por la violencia en algunos sectores de la Iglesia.

Por otra parte, otro factor de contexto a considerar es la situación eclesial, social y política particular de la Argentina de la segunda mitad de los años sesenta. De igual modo que en los demás países de América Latina, la recepción del Concilio presentará las mismas diferentes actitudes de resistencia, aceptación parcial o entusiasmo receptivo, este último especialmente entre los católicos comprometidos con lo social¹. Asimismo, y a pesar de las mucho mejores condiciones socio-económicas de la Argentina en relación al resto de América latina, también se dará en el país y en algunos sectores de la Iglesia el mismo proceso de radicalización política en gran medida debido a la influencia del clima reinante en toda la región². Sin embargo, dicha radicalización no se identificará primariamente con el marxismo, sino con el llamado *peronismo de izquierda o peronismo revolucionario*, una amalgama peculiar que combinará elementos nacionalistas y populistas con elementos del marxismo³.

Los partidarios de dicho peronismo –entre los cuales habrá una importante cantidad de laicos, religiosos y sacerdotes y un pequeño número de obispos, casi todos con un fuerte compromiso directo o indirecto con el trabajo pastoral en los barrios populares

¹ Claudia Touris, “El catolicismo post-conciliar en Argentina. Ideas, prácticas y disputas en una Iglesia renovada”. *Revista Todo es Historia*, n. 401, diciembre de 2000, p. 52.

² Pablo Ponza, “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta” *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos Debates*. 2008. <http://nuevomundo.revues.org/29443>.

³ Carlos Altamirano, *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2013. Juan Alberto Bozza, *El peronismo revolucionario. Itinerario y vertientes de la radicalización, 1959-1969*. Sociohistórica, Cuadernos del CISH, 2001, 9/10,135-169.

(villas)– se alejarán del peronismo clásico de corte más bien nacionalista-corporativista, organizado estatalmente bajo la autoridad personalista de Perón, hacia una tendencia que oscilará entre la lealtad y la superación revolucionaria del líder en el exilio. Al mismo tiempo, muchos católicos verán en esta opción revolucionaria una vía mucho más genuinamente latinoamericana, nacional y popular, y también cristiana que la del marxismo –que considerarán una ideología ajena, vinculada a la Ilustración y al imperialismo europeo– para llegar al socialismo⁴.

En este marco, entrarán en conflicto con el régimen militar del general Juan Carlos Onganía (1966-1970), de orientación cercana al integrista católico, que continuaba con la política de proscripción del peronismo y contaba con el apoyo de un importante sector de laicos y de la Jerarquía eclesial de tendencia nacionalista, conservadora, desarrollista y liberal y de un sector del sindicalismo peronista. Este enfrentamiento terminará derivando en el surgimiento de las organizaciones guerrilleras, tanto marxistas como peronistas, que perpetrarán múltiples atentados, secuestros y asesinatos. Entre estas últimas se destacará ante todo *Montoneros*, muchos de cuyos miembros o colaboradores, imbuidos de un fuerte espíritu mesiánico, surgirán o tendrán redes de vinculación con los círculos de formación y acción pastoral católicos dirigidos por sacerdotes (como las *Juventudes Universitarias Católicas*, la *Juventud Estudiantil Católica* o el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*) o por religiosos y religiosas adherentes al mencionado peronismo revolucionario⁵.

3. El momento fundacional: de la COEPAL y Medellín al documento de San Miguel

En medio de este complejo contexto y movidos por la búsqueda de una nueva pastoral popular pedida por el Concilio, el mayoritariamente conservador Episcopado argentino tomará sorpresivamente en 1966 la decisión de encargar la elaboración del *Primer Plan Nacional de Pastoral* a los obispos Enrique Angelelli, Vicente Zazpe y Manuel Marengo. Estos obispos, de fuerte compromiso pastoral en los sectores sociales más pobres del país, crearán la *Comisión Episcopal de Pastoral* (COEPAL), convocando al sacerdote Lucio Gera (1924-2012) como figura teológica central. Gera será sin dudas el animador principal de la COEPAL, poniendo asimismo las bases y oficiando de núcleo

⁴ Natalia Gisele Arce, “¿Sólo de la parroquia a la unidad básica? Repensando las vinculaciones entre catolicismo liberacionista, política revolucionaria y sociedad en la Argentina de los años ‘60 y ‘70”, *Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, 8:2 (2011), 103-111.

⁵ Luis Donatello, “Aristocratismo de la salvación: El catolicismo ‘liberacionista’ y los Montoneros”. Prismas (2005), 4. Luis Donatello, “Religión y política: las redes del catolicismo postconciliar y Montoneros, 1966-1973”, *Estudios Sociales* 24, Universidad Nacional del Litoral, Año XII (2003). Humberto Cuchetti, *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010.

de unión de las ideas y personalidades de una nueva corriente de teología pastoral popular, que conducirá, en medio de la compleja conflictividad del momento, al centro mismo de la vida eclesial⁶.

Ordenado muy joven, Gera había desarrollado su primera actividad pastoral especialmente en barrios populares. Con talento para la Filosofía y la Teología, se licenció en Roma (1953) y doctora en Bonn (1956), absorbiendo en Europa las inquietudes por una eclesiología menos institucional, con mayor protagonismo de los laicos y más encarnada en lo histórico-social. Al regresar al país, se desempeña como asesor y autor de artículos en la revista de la Juventud Obrera Católica (JOC), *Notas de Pastoral Jocista*, en los que expresa la necesidad de una renovación pastoral cercana a la clase obrera en la Argentina, la cual, en su opinión, no podrá estar vinculada al marxismo, sino más bien al peronismo que descubre vivo y resistente en los barrios populares, aun en medio de la violenta ola antiperonista que vive el país luego del derrocamiento de Perón en 1955⁷.

Profesor en la Facultad de Teología de Buenos Aires, acompañará al Concilio al obispo Eduardo Pironio y al padre Jorge Mejía (ambos serán más tarde cardenales), experiencia que volcará a su regreso en una serie de conferencias sobre varios documentos conciliares en la Argentina y América latina⁸. En ocasión de ese viaje, asiste en 1964 a un congreso de teólogos latinoamericanos en la ciudad de Petrópolis (Brasil), en el que tendrá su primer encuentro con Gustavo Gutiérrez y Juan Luis Segundo, quienes, al parecer, dejarán en él una huella crucial que llevará a Juan Carlos Scannone a afirmar, décadas después, que “todo comenzó en Petrópolis”⁹.

Nombrado en 1966, como dijimos, miembro clave de la COEPAL, Gera no trabajará solo: se le sumarán como peritos los teólogos Rafael Tello, Gerardo Farrell, Alberto Sily, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Fernando Boasso y el sociólogo Justino O’ Farrell. Este último será clave para la conexión de la COEPAL con las llamadas “Cátedras Nacionales” de la Universidad de Buenos Aires, ocupadas en esos años por el propio O’ Farrell y por los profesores Gonzalo Cárdenas y Amelia Podetti, todos adherentes al peronismo de izquierda¹⁰. A ellos se les agregará más tarde, por afuera

⁶ Para un análisis histórico de la trayectoria de Gera cfr. María Mercedes Amuchástegui, “Lucio Gera y la Pastoral Popular, una interpretación histórica de sus orígenes” en *II Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, UCA, 2010.

⁷ Jessica Blanco, “La Juventud Obrera Católica y la política. Entre la lealtad peronista y la identidad católica”, *Prohistoria*, 15:17 (2012), pp. 101-128.

⁸ María Mercedes Amuchástegui (p. 25) señala las dificultades que tuvo Gera para dar estas conferencias en Buenos Aires, lo que daría la pauta del nivel de resistencia al Concilio que existía entre los representantes más conservadores de la Jerarquía episcopal.

⁹ Juan Carlos Scannone, “La teología del pueblo en Argentina: todo comenzó en Petrópolis”. Conferencia pronunciada el 28 de marzo de 2014, Pontificia Universidad Gregoriana, Congreso “Las raíces del Papa Francisco. El Concilio Vaticano II en América Latina”.

de la Comisión, el filósofo jesuita Juan Carlos Scannone.

La importancia de la COEPAL para el surgimiento de la teología del pueblo fue crucial no solo desde el punto de vista intelectual sino también debido a su impacto eclesial y social. En efecto, la COEPAL provocará y recibirá un fuerte influjo del amplio movimiento de agentes pastorales (religiosos/as y laicos en fábricas y barrios, curas “villeros” en las “villas miseria”), entre los que se destacará el *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo* (MSTM) que, como dijimos, en aquel momento se encontraba en plena ebullición, embarcado en la radicalización política del peronismo revolucionario. Al mismo tiempo, desempeñará un difícil rol mediador entre dicho movimiento y la Jerarquía episcopal.

Los escritos publicados por Gera entre los años 1966 y 1968 –época en que ya está en pleno funcionamiento la COEPAL– sobre temas como la Iglesia, la Universidad o la Eucaristía, no hacen pensar en ninguna novedad substancial en relación a sus artículos precedentes, generalmente limitados a una exégesis muy ceñida a la letra de los textos conciliares. Sin embargo, la lectura de las intervenciones internas entre los peritos de la COEPAL –recientemente publicadas– deja una impresión muy diferente¹¹. En ellas se percibe que el grupo elabora una profunda adaptación de conceptos eclesiológicos centrales del Concilio –especialmente el de *Pueblo de Dios*– en vistas a la concreta situación política y social argentina y latinoamericana del momento.

Pero la oportunidad para encontrar las palabras que terminarán de dar forma a esa adaptación, se presentará en 1968, cuando Gera sea invitado como perito –probablemente por la influencia de monseñor Eduardo Pironio, en aquel momento presidente del CELAM– a la *Segunda Conferencia General del Episcopado latinoamericano en Medellín*. En efecto, Gera volverá de Medellín imbuido del nuevo lenguaje pastoral de la *liberación*. Este nuevo lenguaje será gradualmente adaptado a la situación argentina por los miembros de la COEPAL comenzando a darle forma a las nuevas categorías que serán la base de la llamada “teología del pueblo”. Este primer proceso de adaptación se verá reflejado, por un lado, en la colaboración del grupo en la sección Pastoral del *Documento del Episcopado argentino en San Miguel*¹² (el llamado *Pequeño Medellín*), y, por el otro, con mucha mayor expansión y libertad, en los textos y declaraciones que elaborarán tanto Gera como los otros miembros de la COEPAL en los agitados años subsiguientes¹³. En

¹⁰ Anabela Ghilini, “Las cátedras nacionales, una experiencia peronista en la Universidad”, *VI Jornadas de Sociología de la UNLP*, 9 y 10 de diciembre de 2010, La Plata, Argentina. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5124/ev.5124.pdf

¹¹ Gabriel Rivero, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Agape-Patria Grande-Saracho, Bs. As., 2015.

¹² Conferencia Episcopal Argentina. “Documento de San Miguel - capítulo VI”. En *La teología argentina del pueblo*, por L. Gera, 69-78. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2015.

estos textos podrá ya reconocerse con total claridad la autopercepción que adquiere el grupo de su rol, que podríamos llamar *profético-político*, en un momento que también todos perciben como de desencadenamiento inminente de un proceso *revolucionario* en la Argentina, y en el que se mostrarán convencidos de que la *liberación religiosa* debe ir unida a la *liberación política*.

4. El momento profético y político-revolucionario: la pastoral como acción liberadora religiosa y política

En efecto, entre 1969 y 1974, tanto Gera como los demás teólogos del pueblo parecen experimentar lo que se podría llamar su *momento profético y político revolucionario*, sintiéndose llamados a ejercer un rol decisivo en el conflicto que atravesaba la Iglesia y la sociedad argentinas. Este rol profético-político es descrito por Gera por primera vez en una lección que dicta en 1969¹⁴. Allí define la pastoral como un “hacer” y, más precisamente, como un “hacer moral” y “salvífico” de la Iglesia sobre el mundo¹⁵. Pero este “hacer” del pastor corre el riesgo, según Gera, ya sea de convertirse en un mero hacer “activista” “que no brota de un saber”, que surge de “emociones no autocriticadas” “que vienen de abajo” o, por el contrario, de volverse un saber teológico puramente “abstracto” movido por “conducciones que vienen de arriba”¹⁶.

De allí la necesidad de una pastoral entendida como un hacer iluminado por un saber que esté basado en un conocimiento de “las estructuras eclesiológicas, antropológicas y sociológicas concretas” y, también, de la situación eclesial y social particular. En tal sentido, el saber del teólogo pastoral debe incluir no solo a la teología sino también “a las ciencias humanas, al análisis económico, político y cultural de la situación histórica”, de modo “que su percepción de la realidad es mediatizada en algún modo por ellas”¹⁷. Sin embargo, es necesario, según Gera, un elemento adicional: el componente *profético* por el que el teólogo pastoral, “desde un horizonte de fe –desde el proyecto histórico de Dios–, intuye la esencia y significado de cada situación” y es capaz de entender la dirección de la historia y el “signo de los tiempos”¹⁸. Asimismo, la teología pastoral tiene como misión lograr que ese saber concreto y profético oriente las acciones eclesiales, pero no de un modo teórico, parcial o aislado, sino desde la *contingencia* de la concreta

¹³ Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*. Córdoba: EDUCC, 2004.

¹⁴ Virginia Azcuy; Carlos Galli; Marcelo González (comps.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA, T1, 2006, pp. 489-500.

¹⁵ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 494.

¹⁶ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 496.

¹⁷ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 669.

¹⁸ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 670.

circunstancia histórica y desde “una estrategia de la Iglesia en conjunto”¹⁹.

Pero, ¿qué implicancias tendrá este involucramiento estratégico de la pastoral en las circunstancias históricas concretas? La respuesta para Gera –o, mejor dicho, para el Gera del período previo a 1975– como para el resto de los miembros de la COEPAL, no admite dudas: la tarea pastoral debe implicar una opción por un *proyecto simultáneamente religioso y político-social de liberación*. En efecto, tal como lo expresa Gera en el texto *La Iglesia frente a la situación de dependencia*, “la liberación en su sentido cristiano significa la liberación religiosa del pecado y también la sociopolítica”²⁰. Esta postura, que difumina cualquier distinción entre los conceptos de liberación política y liberación religiosa, se consolida en los teólogos del pueblo a partir de su convicción de que ésta es la doctrina magisterial definitivamente establecida en Medellín.

En efecto, “Medellín –afirma Gera– llama pecado a una situación secular, política; no a una realidad que no fuera política. Esto torna imposible el dilema entre liberación del pecado o liberación socio-política. Tal dilema, al separar el pecado de la situación secular, quitaría al pecado su materia histórica, abstrayéndolo de ella y reduciendo el pecado a un puro concepto formal de ruptura con Dios u ofensa a Dios”²¹. De ahí que, en su opinión, para subsanar cualquier riesgo de “dualismo” o de “extrinsecismo”, es necesario adoptar una fórmula de identidad que elimine cualquier ambigüedad en el nuevo tipo de acción pastoral: “La liberación cristiana es liberación política”²².

En el mismo sentido irán las intervenciones de Rafael Tello en la COEPAL²³. Para este último, “todo el proceso de liberación, económica, social, política etc., es en el fondo un proceso de liberación y de salvación también sobrenatural”, por lo que es necesario “quitar esa dualidad entre un doble proceso: uno natural, de liberación natural, y otro de liberación sobrenatural”²⁴. En tal sentido –agrega– la pastoral tiene “la necesidad urgente de intervenir en el orden temporal, de un modo profético, de un modo efectivo”, buscando la “reforma de instituciones temporales, profunda, rápida”²⁵. La misma tendencia a la fusión conceptual entre la conversión religiosa y el

¹⁹ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 500.

²⁰ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 687.

²¹ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 695.

²² Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 688.

²³ Rafael Tello (1917- 2002) fue sacerdote y abogado. Entró al Seminario Metropolitano de Buenos Aires en 1945 y se ordenó sacerdote en 1950. En 1958 fue nombrado director de estudios y profesor del filosofado en el Seminario Mayor de Villa Devoto, cuando el clero diocesano reemplaza a los jesuitas en su conducción, siendo rector Eduardo Pironio y Lucio Gera Decano de Teología. Entre 1966 y 1974 se desarrolló como perito de la Comisión Episcopal de Pastoral -COEPAL. Su familia era originaria de Yala (Jujuy) donde pasó largas temporadas de su infancia y donde sin duda absorbió y valoró la enorme riqueza contenida en la religiosidad popular.

²⁴ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 30-31.

cambio de estructuras puede reconocerse en el primer Scannone²⁶.

En tal sentido, la tarea del teólogo pastoral se amplía, ya que su función profética debe estar marcada, como afirma enfáticamente Gera, por un “proceso de acercamiento y conexión *entre praxis política y teología*”²⁷. Dicha conexión lo lleva a asumir una responsabilidad de conducción total de la Iglesia y, a través de ella, de toda la sociedad: “Sobre esta circunstancia, sobre este momento histórico, la teología está llamada a discernir y emitir un juicio (...) un juicio teológico. Se trata de un juicio radicalmente profético que, en el teólogo, se reviste de la personalidad de ‘sabio’ y, conforme a la exigencia que se le dirige de orientar la acción, adquiere rasgos de la personalidad del ‘burócrata’ en términos sociológicos ‘el que organiza y administra la sociedad’”²⁸. Pero esta tarea de orientación estratégica general de la praxis política debe llevar al teólogo pastoral –y a la Iglesia en general– a dar otro paso más: el de la opción por un proyecto político concreto.

5. La idea de pueblo y la visión dialéctica de la historia

Un paso crucial en esta dirección es dado por Gera en su famoso artículo, *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina* de 1970, escrito junto al joven y recién ordenado sacerdote Guillermo Rodríguez Melgarejo²⁹, que producirá un gran impacto por su fuerte contenido teológico-político y por las circunstancias de extrema tensión en las que sale a la luz. En este artículo que, en mi opinión, puede considerarse tal vez como *el texto programático más importante de la teología del pueblo*, Gera afirmará que, aunque la Iglesia no debe identificarse en principio con ninguna línea “partidista”, “necesitará discernir la línea y el proyecto político por dónde Dios quiere conducir su historia” y, realizando “una lectura esmerada de los actuales *signos y grupos*”, ver “por dónde esa línea pasa”³⁰.

Como consecuencia, en el mismo artículo Gera se pregunta: “si una Iglesia quiere servir al pueblo, colaborar en su liberación, ¿no debe asumir como conjunto ciertas opciones políticas? ¿No ha llegado la hora de sacudirse de un liberalismo equilibrista y comprometerse seriamente con aquellos a quienes se desea servir de un modo peculiar?”³¹. La respuesta, desde estos presupuestos será, obviamente, afirmativa. Pero

²⁵ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, pp. 15-16.

²⁶ Carlos Hoevel, “La filosofía de la liberación de Scannone: ¿teología pastoral o teología política?”. En de Melo, E. A., Pieterzack, C. & Ceccato, D. (orgs.). *Juan Carlos Scannone: una aproximação filosófico-teológica sobre o pensamento latino-americano*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020, pp. 161-189.

²⁷ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 575.

²⁸ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 499.

²⁹ Azcuy et al., *op. cit.*, pp. 501-565.

³⁰ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 543.

este discernimiento del proyecto político que para Gera es “querido por Dios”, incluye el reconocimiento por parte de la Iglesia de una realidad mucho mayor que la supera y a la vez la encarna de manera más plena, más allá de sus límites institucionales formales, frente a la cual ella debe estar, en su opinión, “al servicio”: la realidad del *Pueblo*.

La idea de *pueblo* ocupa sin dudas el lugar central en la visión teológico-pastoral que venimos analizando. En comparación con las demás teologías de la liberación, que encuentran su *lugar teológico* fundamentalmente en el *pobre*, la teología del pueblo, si bien no deja de ningún modo de lado al primero, lo incluye en el lugar teológico más amplio del *pueblo*. Sin embargo, las definiciones de pueblo que ofrecen Gera, Tello y Scannone constituyen más un problema que una orientación para el investigador, ya que sus contornos no son nunca claros: van desde lo teológico y lo filosófico hasta lo político, lo cultural y lo socio-económico. Algunas veces “pueblo” es identificado con el “Pueblo de Dios”, asumido por el Concilio como la Iglesia en su camino histórico. Otras veces como “pueblo nación”, identificado con la comunidad política o civil. En otras ocasiones como “sujeto cultural” portador de un “ethos” y “valores”. En algunos pasajes se lo identifica con “la gente justicialista” [peronista] y en otros textos es identificado con “la mayoría” o con la “multitud de pobres” y oprimidos de la sociedad³².

Una posibilidad para superar esta dificultad interpretativa está en apelar a la definición dinámica de *Pueblo*, no como una estructura fija sino como un “impulso”³³ reconocible a lo largo del proceso dialéctico de la historia³⁴. Por lo demás, dicha concepción de pueblo depende a su vez de una visión común de la historia argentina y latinoamericana que nuestros autores elaboran a partir de una serie de influencias historiográficas concretas.

En efecto, en primer lugar, asimilan la tesis histórico-cultural –especialmente recogida de Enrique Dussel (1983)– que propone la existencia de un núcleo popular original en América latina, que se fragua al calor de la primera experiencia evangelizadora que se estructura en el acontecimiento del encuentro entre españoles y portugueses e indígenas. Dicho encuentro, que sin duda tiene también una dimensión de contradicción y de choque, da lugar, sin embargo, a una novedosa realidad que tiende a reunir en una

³¹ Azcuy et al., *op. cit.*, T1, p. 555.

³² Tal como muestra por ejemplo esta definición: “no debemos pensar –afirma Gera– que el Pueblo de Dios y el pueblo civil son dos pueblos. Sino que prácticamente es uno mismo, es decir, es un mismo sujeto determinado por dos dimensiones distintas: la fe y la cultura; pero un mismo sujeto colectivo” Azcuy et al., *op. cit.*, T1, 2006, p. 626.

³³ Virginia Azcuy; Carlos Galli; Marcelo González (comps.) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, de la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Agape - Fundación Quarracino y F. de Teología, UCA, T2, 2007, p. 286.

³⁴ Scannone lo llamará “anadialéctico”, intentando amalgamar la dialéctica hegeliana y la analogía tomista.

unidad las contradicciones originales: el pueblo latinoamericano. Este último es, de acuerdo a los teólogos del pueblo, algo diverso al pueblo en el sentido político del liberalismo o al de clase proletaria del marxismo. Se trataría de una realidad primigenia, originaria, que no surgiría de un mero contrato político o de un proceso económico-social, sino que brotaría de la experiencia del encuentro y del mestizaje entre quienes, siendo distintos, se reconocen en la praxis de la fe y del anhelo de liberación, siendo así parte de la misma unidad de destino³⁵.

Asimismo, en sintonía con los teólogos de la liberación, esta visión histórica incluye importantes elementos provenientes de la teoría sociológica y económica marxista de la época –como la teoría de la dependencia, la lucha anti-imperialista, el enfrentamiento entre elites burguesas pro-imperialistas y pueblo– aunque sin incorporar el método de análisis materialista y de lucha de clases marxista. De hecho, y a pesar de las evidentes afinidades, los teólogos del pueblo verán en el marxismo una expresión más de la razón imperialista moderna que subvierte pero no supera la razón tecnocrática capitalista. En ese sentido, adoptarán un método ecléctico que combina el método histórico-dialéctico con el hermenéutico-cultural (Scannone lo llamará “analéctico”), que intenta asumir, superándolo, el método dialéctico-materialista del marxismo. Esta asimilación por superación es ensayada también reemplazando el sujeto histórico de la clase social del proletariado por el sujeto histórico *pueblo* que tiene, como ya hemos señalado, un sentido sociológico-cultural y religioso mucho más amplio y difuso que el puro concepto socioeconómico de *clase* del marxismo.

Por otro lado, dicha concepción se complementa con la visión procedente de la corriente del revisionismo histórico argentino de origen nacionalista y la corriente histórica de la llamada “izquierda nacional”, ambas en polémica con la historiografía liberal, que los teólogos del pueblo comparten unánimemente y profundizan por su contacto con los profesores de las *Cátedras Nacionales*³⁶. Tomando como eje esta última visión, interpretarán la historia del pueblo argentino como una larga evolución que va desde los indios organizados en pueblos y misiones por los padres jesuitas y de otras congregaciones, seguida luego en los pueblos criollos y gauchos acompañados por los caudillos populares en el siglo XIX, y continuada en el siglo XX por el yrigoyenismo y, sobre todo, por el peronismo, considerando a este último como un punto culminante de la larga lucha histórica del Pueblo contra la oligarquía³⁷.

En oposición dialéctica a este pueblo –identificado con los pobres y oprimidos– estarán las elites ilustradas de las ciudades, primero españolas y luego criollas, dominantes en la sociedad y aliadas de la cultura moderna y del “capitalismo imperialista”³⁸. En cuanto a

³⁵ Juan Carlos Scannone, “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el ethos cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”. *Stromata*, Año 32, N° 3-4, 1976, p. 257.

³⁶ Scannone, *op. cit.*, 1976, pp. 254-256.

³⁷ Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 260 y ss.

la Iglesia, su rol en esta historia, según los teólogos del pueblo, será ambivalente³⁹: por un lado habrá una Iglesia “de la clase oligarca” “al servicio de la dominación extranjera” y otra Iglesia que acompañará al pueblo pobre, pero que calificarán como “carente de proyecto”⁴⁰.

En tal sentido, concluye: “la línea de conducción de la historia, en la que debe encarnarse la Iglesia, pasa por los signos de liberación y por los grupos que constituyen el *pueblo*”⁴¹. Pero –se pregunta– “¿dónde localizar al pueblo?”. Y, por otra parte, ¿En qué debe consistir la doble y simultánea tarea de la teología pastoral –y de la Iglesia– de acompañamiento del pueblo en su evangelización y liberación?⁴².

6. El rol clave del peronismo

A la pregunta “¿dónde está el pueblo?”, la respuesta de los teólogos del pueblo será unánime: éste se encuentra encarnado en la Argentina contemporánea en el *movimiento peronista*. A partir de la praxis de una “comunidad organizada”⁴³ liberada de “formalismos legalistas” y mediante una conducción personalista liderada por su caudillo⁴⁴, el peronismo tuvo, de acuerdo a estos autores, un rol crucial en el camino de recuperación de la unidad no solo política sino también social, cultural y religiosa del pueblo⁴⁵. En ese sentido, el peronismo participa en la lucha política por la liberación no solo argentina, sino también latinoamericana y universal – expresada cabalmente, tal como afirma Scannone, por el mismo Perón– que consiste en la recuperación de la unidad popular originaria de la “Patria Grande Latinoamericana”, en oposición dialéctica a la Modernidad ilustrada e imperialista de los grupos elitistas liberales –políticos, económicos y eclesiales– que sostienen una cultura iluminista basada en un sistema capitalista caracterizado por el

³⁸ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 121. Juan Carlos Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”. *Stromata*, 28 0/2: enero-junio 1972, pp. 314-319.

³⁹ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 105.

⁴⁰ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, pp. 128/106.

⁴¹ Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 543.

⁴² Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 531.

⁴³ En su importante artículo histórico de 1976, Scannone utiliza reiteradamente la expresión “comunidad organizada”, propia del pensamiento político peronista, casi como sinónimo de pueblo argentino y de comunidad eclesial (Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 284-285).

⁴⁴ Scannone enfatiza la necesidad de respetar la idiosincrasia cultural argentina y latinoamericana por la que “preferimos las mediaciones *personales* sobre las meramente *formales*. Eso explica – agrega– al caudillo como institución viva sobresaliendo en nuestra historia sobre la constitución escrita [...]” (Scannone, *op. cit.*, 1976 p. 275).

⁴⁵ Scannone cita en este sentido la definición de pueblo expresada por Eva Perón, que identifica con una “personalidad colectiva” y el “ser nacional” en la que la religiosidad popular tendrá un lugar central (Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 263).

individualismo y la búsqueda del interés individual⁴⁶.

Pero además, los teólogos del pueblo descubrirán que el pueblo peronista, que sobrevivió a la caída de Perón, resistió por sí solo a la oligarquía liberal, y se levantaba en aquellos años bajo la forma del peronismo revolucionario, es el portador de una realidad mucho más grande: la realidad del *cristianismo popular*, que constituye, para ellos, el modo de encarnación concreto y palpable del Pueblo de Dios en la Argentina y en América latina. Tal como lo expresará Gera: “en nosotros el concepto de Pueblo deriva del Concilio y del Peronismo... conjugamos la idea de Pueblo de Dios con la de Pueblo que, digamos, heredamos un poquito del Peronismo”⁴⁷. Algo similar sostendrá Tello al afirmar que “todo este tema del cristianismo popular nació en la COEPAL por motivo político del peronismo”⁴⁸. En una palabra, todos los teólogos del pueblo considerarán al *peronismo* como la instancia mediadora crucial en el proyecto mucho más grande del *cristianismo popular*, que constituirá el eje de la reforma popular de la Iglesia y de la revolución en la sociedad que permitirá lograr, al mismo tiempo, las dos dimensiones religiosa y política de la liberación ⁴⁹.

Por lo demás, como parte de este proceso de discernimiento y reconocimiento del *pueblo peronista* como expresión del *pueblo cristiano* en la realidad concreta de nuestro país, Gera trazará asimismo en *Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina*, un mapa completo de los distintos sectores políticos de la sociedad y la Iglesia argentina, clasificándolos en dos grupos claramente opuestos: por un lado, el de las “elites”, dentro de las cuales ubicará a los tradicionalistas, los conservadores, los liberales, los liberal-progresistas de tendencia modernizante y desarrollista y los católicos revolucionarios filo-marxistas.

Por otro lado, el de los sectores pertenecientes al “pueblo”, que identificará con la línea histórica del peronismo, en el que se entroncan el catolicismo popular de la COEPAL, algunos obispos y sacerdotes, el *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, el humanismo universitario vinculado al peronismo revolucionario y el sindicalismo peronista de izquierda (dentro del cual Gera cita a Raimundo Ongaro)⁵⁰. Emitiendo un juicio claramente crítico sobre el primer grupo y favorable al segundo, el artículo señalará la urgencia de que la Iglesia se inserte en la “experiencia nacional del pueblo” –aludiendo con ésta a la línea histórica que culmina en el peronismo⁵¹– y concluirá

⁴⁶ Scannone, *op. cit.*, 1976, p. 271.

⁴⁷ Juan Eduardo Bonnin, *Génesis política del discurso religioso. Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Eudeba, 2012, p. 88.

⁴⁸ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 155.

⁴⁹ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 155.

⁵⁰ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 506-509.

⁵¹ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 509.

cuestionando “a una Iglesia que hoy, no opta por ningún proyecto”⁵².

7. El catolicismo institucional como obstáculo y el camino del cristianismo popular

Ciertamente, para los teólogos del pueblo, el peronismo como expresión genuina del pueblo, indica con claridad el camino que la Iglesia debería adoptar en su teología pastoral, ya que es el proyecto de liberación que *el Pueblo ha decidido* por sí mismo. De hecho, esto ya sucede en parte, tal como señalará Rafael Tello, dado que “el Pueblo de Dios se encuentra imbricado (como el Pueblo de Dios lo forma acá en la Argentina la mayor parte del país)... solidarizado invisiblemente, con la función de liberación nacional, de nuestro pueblo”⁵³. No obstante, esta orientación positiva tiene un serio obstáculo: la concepción de la evangelización de un *catolicismo institucional* que predomina en la propia Iglesia, que no le permite ponerse al servicio del pueblo para que éste pueda realizar su proyecto de liberación integral.

En efecto, especialmente desde la visión de Tello, compartida con diferentes matices por los demás autores ⁵⁴, el *catolicismo institucional* sería la versión eclesial de la cultura iluminista o de elite trasladada dentro de la Iglesia por los sectores dominantes⁵⁵. Dicho catolicismo habría surgido históricamente, en su opinión, de la alianza de la Iglesia romana con la elite modernizadora argentina en la segunda mitad del siglo XIX⁵⁶. De acuerdo a Tello, se trataría del catolicismo “formal”, “jurídico”⁵⁷, de los mandamientos, los sacramentos y la “formación” de los laicos⁵⁸, sostenido principalmente, según los teólogos del pueblo, por el magisterio oficial eclesial⁵⁹. Para dicho catolicismo –señala Tello– “es fiel el que cumple, el que cumple

⁵² Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 557.

⁵³ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 31.

⁵⁴ Es sobre todo Tello quien desarrolla la crítica del catolicismo institucional entendiendo con esta expresión un catolicismo rígido y jurídicista ajeno a lo popular. En el caso de Gera, comparte la explicación de la génesis y la crítica de Tello a este mismo catolicismo, pero sostiene también con énfasis la necesidad de desarrollar la pastoral popular *por dentro* de las instituciones eclesiales y no en una especie de Iglesia popular –como la que alentaban algunos teólogos de la liberación– construida por fuera y/o en oposición a las estructuras diocesanas y parroquiales.

⁵⁵ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, pp. 37/41.

⁵⁶ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p.64. Azcuy et al. , *op.cit.*, T1, p. 545.

⁵⁷ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 545.

⁵⁸ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 63.

⁵⁹ Rafael Tello, *Pueblo y cultura popular*, Ágape, Saracho, Patria Grande, Bs. As., 2014, p. 156; Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

con los mandamientos, preceptos, toda la cosa. El que cumple con la misa”⁶⁰. En este tipo de catolicismo, “la vida de fe se debe vivir principalmente en instituciones eclesíásticas (parroquias, comunidades, movimientos, asociaciones etc.)”. Para ellos “la Iglesia aparece sobre todo como Madre y Maestra de la vida cristiana, con todas sus consecuencias, también sociales”⁶¹.

Por lo demás, debido a su moralismo formalista y espiritualista y su indiferencia hacia lo popular, el principal problema de este tipo de catolicismo es, para los teólogos del pueblo, su funcionalidad respecto al *proyecto individualista de la Modernidad*. En efecto, incluso adoptando en el siglo XX las formas del catolicismo cultural, el catolicismo político o el catolicismo social, los partidarios del catolicismo institucional buscarán solo “corregir lo malo de las instituciones y procesos modernos”, a través de la formación y elevación moral obtenida en ellas (“que es lo que desde un punto de vista de doctrina católica querría la democracia cristiana”⁶²), pero aceptarán en el fondo la concepción moderna de la cultura y de la sociedad, obstaculizando así a la Iglesia ponerse al servicio del pueblo en su camino de liberación⁶³.

Frente a este *catolicismo institucional* los teólogos del pueblo propondrán el camino más pleno y auténtico del *cristianismo popular*⁶⁴, que tiene como principal característica “no adaptarse” y “haber quedado afuera” de las “formas de vida cristiana institucionalizadas por la Iglesia universal”⁶⁵. En textos de una gran belleza y profundidad, Tello describirá cómo el pueblo pobre latinoamericano, con su fe implícita⁶⁶, su sentido de Providencia, su sensibilidad escatológica, su mínima vida sacramental (limitada generalmente al bautismo), termina siendo, por su sentido solidario y sus vínculos comunitarios, “más cristiano que los curas que lo bautizaron”⁶⁷. Así, “el pueblo –agrega el mismo Tello esta vez en tono fuertemente crítico– no son los católicos formados, los católicos clericales, los católicos institucionalizados, los católicos que están cerca de la Iglesia y de los curas... no son ellos los representantes más auténticos del pueblo cristiano, sino que el pueblo es la masa de hombres bautizados que viven valores sustanciales del cristianismo aunque no vivan las formas estructuradas, organizadas, esquematizadas, que los curas les enseñamos”⁶⁸.

⁶⁰ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, pp. 23-24.

⁶¹ Rafael Tello, *op.cit.*, 2014, p. 157.

⁶² Tello, *op. cit.*, 2014, p. 166.

⁶³Tello, *op. cit.*, 2014, pp. 156/158.

⁶⁴ Tello, *op. cit.*, 2014, p. 156.

⁶⁵ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p.37.

⁶⁶ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p.47.

⁶⁷ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 37.

⁶⁸ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p.135.

8. Rasgos de la pastoral popular

A partir de esta premisas, las consecuencias pastorales parecen claras: dado que solo existen, como expresa Tello, “unos pocos católicos que viven siguiendo las normas de la Iglesia” y, por el contrario, hay “una enorme masa, cristiana, pero que vive fuera de la ley, de las instituciones eclesíásticas, etc. (...) toda esta gente –la gente justicialista, vamos a decir– la masa popular, difícilmente va a entrar en las normas institucionales”⁶⁹. Por lo demás, “ser cristiano es una cosa, y pertenecer a la Iglesia es otra”. De hecho, si bien “el pueblo (nuestro pueblo) tiene inculturados los valores cristianos”⁷⁰, “ellos no se van a sentir miembros de la Iglesia. No saben qué es”.

En tal sentido, en su opinión, la gente “tiene que ser evangelizada”, pero “de un modo nuevo”. Este modo ya no podrá ser el de pretender “formar laicos” o intentar “introducir al pueblo dentro de la comunidad eclesial visible”, “como hace la Jerarquía... tratando de asegurar en lo posible la permanencia y el progreso en ella”⁷¹. La nueva evangelización deberá ser la de una “escucha” y un “acompañamiento” del pueblo alentándolo a seguir viviendo sus propios valores, “no encuadrados en ciertas normas, en ciertas formas, en ciertos sistemas, que son más propios de la Iglesia”⁷² y, de este modo, “fortalecer al pueblo y su cultura, para que él sea el autor de la decisión y características del cambio social”⁷³.

En una palabra, para los miembros del Pueblo, según la versión de Tello, “la Iglesia va a ser un grupo de referencia. No de pertenencia”⁷⁴. Así, la Iglesia no debe buscar “formar comunidades eclesiales”, sino ser “servidora del pueblo autónomo”⁷⁵. De este modo, “la opción pastoral no es entre progresistas y conservadores”, sino entre las formas institucionales o “romanas” de organización de la Iglesia y “la línea de liberación popular”⁷⁶.

En tal sentido, para los teólogos del pueblo, el “primer objetivo” de la pastoral deberá ser “mantener el sentido cristiano del pueblo, no tanto que el pueblo entre en la Iglesia”⁷⁷. No obstante, para lograrlo, es preciso cumplir también un segundo objetivo: el de “restaurar el orden temporal” o “de algún modo inventar, el modo propio

⁶⁹ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., pp. 25-26.

⁷⁰ Tello, *op. cit.*, 2014, p. 157.

⁷¹ Tello, *op. cit.*, 2014, p. 159.

⁷² Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., pp. 26-27.

⁷³ Tello, *op. cit.*, 2014, p. 156.

⁷⁴ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 23.

⁷⁵ Tello, *op. cit.*, 2014, p. 157.

⁷⁶ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 69.

⁷⁷ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 23.

latinoamericano de realizar el orden temporal”⁷⁸.

De hecho, para nuestros autores, el problema de la reforma pastoral de la Iglesia y el de la revolución en la sociedad van juntos, no se pueden separar. “Me parece –sostiene Tello– que si nos limitamos a problemas de Iglesia solamente, la cosa se va a quedar empastada, embretada en una cosa pequeña y prácticamente sin salida. Entonces es el problema de Iglesia y el problema latinoamericano simultáneamente”⁷⁹. En tal sentido –agrega– la opción pastoral “se traduciría en esto: que toda la Iglesia, y por tanto la Iglesia a nivel magisterial, con todos sus órganos de magisterio, debe tomar conciencia de su rol en el proceso de liberación de América, y que su tarea es evangelizar liberando”⁸⁰.

De ahí la necesidad de una reforma pastoral y eclesial radical que permita el paso de una Iglesia elitista y oligárquica a una Iglesia que, dejando de lado posiciones “personalistas” e “intimistas”, se vuelque a la “acción”, “insertándose en el proceso de liberación popular”⁸¹, de modo que “se viva de algún modo la vida cristiana fuera de los cuadros orgánicos, institucionalizados de la Iglesia católica, en virtud misma del impulso, de la orientación de ese movimiento político-social en el cual están embarcadas las masas”⁸². En tal sentido, la opción de la pastoral popular tendrá como prioridad la lucha por la liberación a la vez religiosa y política del pueblo, mediante una estrategia revolucionaria tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad. Pero ¿cuál?

9. Los debates sobre la estrategia revolucionaria

En las transcripciones de las conversaciones internas de la COEPAL es posible verificar el modo en que los peritos Gera, Tello, Farrell, Boasso y O’Farrell debaten acerca de cuál ha de ser la específica estrategia revolucionaria a seguir con el fin de alcanzar el “sistema socialista” no marxista, sino nacional y popular, con el que sueñan⁸³. Dicha revolución, será definida por Gera en su texto de apoyo a las posturas del MSTM, como un cambio “global y radical”, que “ha de alcanzar todas las dimensiones: económica, social, política, jurídica”, enfocado en la “destrucción” del “sistema liberal-capitalista” con todas sus “instituciones, estructuras y valores”⁸⁴. Declarándose “en oposición al simple reformismo”, Gera propondrá reemplazar el actual sistema por el socialismo

⁷⁸ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., pp. 16-17.

⁷⁹ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 25.

⁸⁰ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 143.

⁸¹ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 142.

⁸² Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., p. 85.

⁸³ Rivero, *El viejo Tello*, ed.cit., pp. 21-22.

⁸⁴ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 602-603.

–incluyendo “erradicar el régimen vigente de propiedad privada”⁸⁵– ya que “una revolución no surgirá desde dentro del sistema, a partir de sus factores y como lógica del sistema mismo, sino contra el sistema, introduciendo factores nuevos y extrínsecos que lo destruyen”⁸⁶. En tal sentido, en su opinión, “el problema no debería ser si ha de haber o no revolución, sino, qué clase de revolución será y a través de qué medios”⁸⁷.

En relación a estos últimos, en las discusiones dentro de la COEPAL se descartará el camino de los “pequeños grupos” y también el del caudillismo, ya que “un Plan de Pastoral –sostendrá Tello– no se puede trabajar en base a un caudillo que vaya a aparecer”⁸⁸. Por lo demás, se llegará a la conclusión (probablemente por influencia del fracaso del Che Guevara) de que la estrategia del foquismo guerrillero “no marcha en América latina en este momento”⁸⁹. “Eliminado esto del foco como condición de cambio en América latina –agregará Tello–, yo creo que lo único que queda son grandes movimientos populares. O todo el pueblo, todo el pueblo, de un modo más o menos masivo, compulso, se lanza en este proceso, o de lo contrario, el asunto es así: tocan un botón en la Casa Blanca y lo liquidan”⁹⁰. Por lo demás, los miembros de la COEPAL no parecen descartar tampoco, para lograr este objetivo, el uso de la violencia⁹¹.

En efecto, preguntándose acerca “del modo pacífico o sangriento de acceder a una revolución”, Gera sostendrá que si bien “en el plano ideal, el objetivo del cristiano es la paz, no la violencia”, sin embargo “no toda situación histórica está en grado de alcanzar su ideal evangélico y cristiano”⁹². Criticando la “timidez” y “neutralización mutua, que se apodera de los obispos”, manifestada en sus “temores, vacilaciones, reticencias y una cierta desorientación”⁹³, Gera llamará a un “diálogo interno” dentro de la Iglesia, señalando que no debería llevar a la “eliminación del enemigo”. Sin embargo, a pesar de este deseo, admite que dicho diálogo, “evidentemente”, “sería una lucha”, “sería violento” e incluiría “evitar que asuman la tarea de construir la comunión visible de la Iglesia, aquellas personas que resultarán probablemente un obstáculo” para el proyecto que es necesario llevar adelante⁹⁴.

⁸⁵ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 603.

⁸⁶ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 597-598.

⁸⁷ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 598.

⁸⁸ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 21.

⁸⁹ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 19.

⁹⁰ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, pp. 19-20.

⁹¹ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p.132. Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 599 y ss. En este punto se diferenciarán de Scannone quien, por fuera de la COEPAL, apoyará la revolución pero rechazará siempre el uso de la violencia.

⁹² Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 599.

⁹³ Azcuy et al., *op. cit.*, T 1, pp. 547-548.

⁹⁴ Azcuy et al., *op. cit.*, T 1, p. 559.

Por lo demás, y dado que “la situación es explosiva” y “la violencia ha comenzado de hecho”⁹⁵, empezando por “una violencia institucionalizada” encarnada en una “tiranía económico-social” que es “causa de la de la contraviolencia de los oprimidos”, Gera considerará que, dado que para algunos “la paciencia ha llegado a su fin”,⁹⁶ el uso de la violencia quedará en la decisión del “juicio ético” de cada uno, “mediatizado por un juicio político sobre el carácter ineludible o eludible, sobre la probable eficacia o la improbabilidad de eficacia de la violencia”⁹⁷. Finalmente, advertirá, en un paradójico estilo evangélico, que “llegado, por fuerza de la situación histórica, el hecho violento, el cristiano habrá de esmerarse en que la actitud violenta no surja del odio, sino del amor”⁹⁸. En tal sentido –sostendrá– “si me preguntan si se puede amar al que se mata, yo creo que sí”. De hecho –señalará– “tiene el *Che* Guevara una página sobre el amor absolutamente extraordinaria”, en la que “rescataba algo que parece ocultado por el acto de matar”⁹⁹.

Ciertamente Tello apoyará también la acción revolucionaria¹⁰⁰ y la posibilidad del uso de la violencia –“que el cordero aprenda a disparar”, dirá utilizando la metáfora del lobo y el cordero para ilustrar la relación entre el pueblo y las elites dominantes¹⁰¹. Sin embargo, criticará también la postura liberacionista marxista convencional, que pone toda su expectativa en la acción revolucionaria inmediata, y parecerá ver más allá pensando en la religiosidad popular como una “semilla de liberación” que iría creciendo gradualmente¹⁰². “A dónde va –afirmará Tello– es el pueblo mismo el que tiene que decidir. Es decir tiene que inventarse sus instituciones, su orden social, su régimen. No podemos inventarlo a priori, porque estaríamos otra vez en el planteo de las elites rectoras”¹⁰³.

En un escrito de 1992, fracasado el camino de la revolución guerrillera violenta –que él mismo había intuido como una estrategia en el fondo “marxistoide”¹⁰⁴– Tello vislumbrará la posibilidad del avance de las masas populares de las grandes “villas miseria” en expansión como estrategia futura para la liberación de la verdadera vida cristiana: “esta vida –señalará proféticamente, si consideramos lo ocurrido en la Argentina de las décadas posteriores– no está en la ‘ciudad’, el orden establecido, en la cual no hay

⁹⁵ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 599.

⁹⁶ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 600.

⁹⁷ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, pp. 600-601.

⁹⁸ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 600.

⁹⁹ Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 644.

¹⁰⁰ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p.134.

¹⁰¹ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 132.

¹⁰² Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 60.

¹⁰³ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 22.

¹⁰⁴ Rivero, *El viejo Tello, ed.cit.*, p. 133.

tampoco lugar para tan grande cantidad de invasores; estos siguen reproduciéndose y no hay espacio físico para nuevas ‘invasiones’, pero la ‘obsesión’ es imparable, solo queda la conquista de la ciudad, la instauración de un nuevo orden social”¹⁰⁵.

10. Repercusiones de las ideas de la COEPAL en los espacios militantes, pastorales y académicos

La influencia del momento profético-revolucionario que se vive en la COEPAL se dejará sentir en los ámbitos militante, pastoral y académico. Por un lado, la publicación del ya señalado polémico artículo *Apuntes para la interpretación de la historia argentina* de Gera y Rodríguez Melgarejo, primero en marzo de 1970 en la revista *Víspera* –una publicación de Montevideo dirigida por el combativo liberacionista Héctor Borrat– y luego en un número de la revista *Cristianismo y Revolución* –dirigida por el ex seminarista Juan García Elorrio (que había fallecido meses antes pero que era conocido por ser el gran mentor del catolicismo guerrillero)– en el cual se publicará, además, una reivindicación moral y teológica del asesinato del ex presidente Aramburu ocurrida en el mes de junio de ese mismo año a manos de *Montoneros*–, crearán la percepción en muchos sectores de la Iglesia de un Gera crecientemente radicalizado¹⁰⁶.

A las repercusiones de este texto se le sumarán las de su *Reflexión teológica*, que Gera publicará algunos meses después en defensa del *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, cuyos miembros se habían pronunciado en favor de “configurar una sociedad socialista” y “erradicar definitivamente y totalmente la propiedad privada de los medios de producción”¹⁰⁷, posiciones que habían sido públicamente condenadas tiempo antes por la *Comisión permanente del Episcopado*¹⁰⁸.

Estos y otros escritos de Gera pasarán, por otra parte, a ser lectura obligada en los círculos de formación de los jóvenes militantes de los sectores más radicalizados de la Iglesia vinculados a las organizaciones guerrilleras¹⁰⁹. En tal sentido, Gera se convertirá

¹⁰⁵ Tello, *Pueblo y cultura*, 2014, p. 202. El futuro de la teología del pueblo como “teología de la villa”, había sido previsto también, con gran claridad, aunque con un registro mucho más conflictivo, por Orlando Yorio, cfr. “Reflexión crítica desde la teología”, *Stromata*, Año XXIX, enero-junio 1973, n°1/2, pp. 131-170.

¹⁰⁶ Gustavo Morello, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, UCC, Córdoba, 2003.

¹⁰⁷ Azcuy et al., *op. cit.*, T1, p. 601.

¹⁰⁸ Oscar Campana, “Rafael Tello, Lucio Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”, *Vida Pastoral*, 314 (Enero 2013). <http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/nota.php?id=701>. Claudia Touris, “Neo-Integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo” (MSTM), *Prismas*, Revista de Historia Intelectual n. 9, UNQ, 2005.

¹⁰⁹ Luis Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Manantial, Buenos Aires, 2010, p. 79.

hasta tal punto en un referente intelectual del peronismo revolucionario de raíz católica que, llegado este sector al gobierno con el triunfo electoral de Héctor J. Cámpora en marzo de 1973, los propios *Montoneros* propondrán su nombre a Perón para el Rectorado de la Universidad de Buenos Aires¹¹⁰.

La influencia del momento profético-revolucionario que se vive en la COEPAL se dejará sentir asimismo también en el ámbito académico. Tal como señalara posteriormente Carmelo Giaquinta, profesor de la Facultad de Teología de Villa Devoto en Buenos Aires y luego obispo, a pesar de que en ese ámbito no se habría dado una marcada radicalización política, hubo sí, “una cierta ingenuidad –en algunos de nosotros en querer asumir al peronismo en algunos casos con el montonerismo incluido– como ‘el momento y lugar por donde pasa hoy el Reino de Dios’ como se decía”¹¹¹. Sin embargo, allí no todos compartirán la misma lectura de los signos de los tiempos. Un destacado crítico en ese ámbito será el teólogo Eduardo Briancesco, quien rechazará de plano y desde el inicio el planteo de la teología del pueblo, llegando incluso a cuestionar los textos pastorales de los documentos episcopales de Medellín y San Miguel¹¹².

Por otro lado, en el ámbito académico jesuita, la figura descollante será sin dudas el filósofo Juan Carlos Scannone (1931-2019) quien, habiéndose formado en la misma sede jesuita de San Miguel y en Europa con figuras como Karl Rahner y Max Müller, adherirá a su regreso a muchas de las ideas de la COEPAL, incorporándolas a su propio proyecto filosófico. En ese contexto, Scannone organizará entre 1971 y 1973 en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel varios encuentros con intelectuales de postura revolucionaria –tanto marxista como peronista– como el teólogo brasileño Hugo Assmann, el filósofo Enrique Dussel, el jurista Héctor Borrat, el filósofo, teólogo y agente pastoral en las villas Orlando Yorío y el mismo Lucio Gera, junto con varios de los miembros de las *Cátedras nacionales*, cuyas ponencias y discusiones es posible leer en varios números sucesivos de la revista jesuita *Stromata*. Allí parece alzarse una única voz solitaria claramente disidente: la del teólogo jesuita Enrique Laje quien, al igual que Briancesco, criticará frontalmente todo el planteo liberacionista¹¹³.

Por otra parte, el joven jesuita Jorge Mario Bergoglio, exalumno de Scannone, formará parte del mismo claustro y del consejo de redacción de *Stromata* hasta su asunción como Provincial de la Compañía en la Argentina en julio de 1973. Aunque está presente en

¹¹⁰ Sergio Friedemann, “Del ‘gabinete montonero’ a la Universidad de Buenos Aires (1973-1974)”, año 13, n° 31 Enero - Abril 2021, p. 13.

¹¹¹ Azcuy et al., *op. cit.*, T1, p. 190.

¹¹² Eduardo Briancesco, “Medellín: un caso de teología y pastoral”, *Revista Teología*, tomo 7, mayo-diciembre 1969, N°15-16, pp. 189-227.

¹¹³ Enrique Laje, “La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina”, *Stromata*, Año XXVII, Enero-Marzo 1971, N°1, pp. 4-9 y “Análisis marxista y teología de la praxis en América latina”, *Stromata*, Año XXXIII, enero-junio 1977, N°1/2, pp. 41-71.

las citadas reuniones, no presenta en ellas ninguna ponencia, por lo que es difícil saber hasta dónde habría adherido a las ideas compartidas por casi todos los demás miembros (a excepción de Laje). Sin embargo, como señala el historiador Fernando Devoto¹¹⁴ (y en parte también el mismo Scannone), podría conjeturarse su adhesión a buena parte de las tesis originales de la teología del pueblo –a excepción del aval al uso de la violencia que, como su maestro Scannone, siempre rechazó.

Devoto fundamenta su argumento basado en la orientación liberacionista de los discursos pronunciados por las primeras autoridades de la Universidad del Salvador designadas por Bergoglio, ya como Provincial, a mediados de 1973 (anteriores a la designación de otros dos rectores de tendencia nacionalista-peronista en 1974 y de los dirigentes de Guardia de Hierro en 1975)¹¹⁵; el contenido de un discurso que el nuevo Provincial pronuncia en 1974 en la misma Universidad y, finalmente, sus declaraciones y enseñanzas posteriores como Obispo y como Papa sobre el tema¹¹⁶. De todos modos, el tipo y grado de asimilación de las ideas iniciales de la teología del pueblo por parte del futuro Papa Francisco permanece como un tema abierto de discusión.

11. Eclósión de la violencia, cambios en la Iglesia y fin del involucramiento político

Todo el proceso que venimos describiendo tendrá un giro violento a fines de 1973, momento en que regresa Perón al poder y un amplio sector del peronismo revolucionario decidirá no continuar con su aval tácito o explícito a la vía violenta. A partir de allí, se producirán en la Iglesia argentina una serie de hechos sucesivos: en 1973 se auto-disolverá el MSTM, el Episcopado suprimirá la COEPAL y muchos

¹¹⁴ Fernando J. Devoto, “Conocimiento histórico y dictaduras: el caso Bergoglio”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, N°. 48, 2015, pp. 65-100.

¹¹⁵ Devoto señala que “contemporáneamente a su asunción, Bergoglio designó al P. Jorge Camargo, por entonces vicerrector, como nuevo rector de la Universidad. En su discurso al asumir, éste manifestaba “que la Universidad coincidía ‘con las líneas de vida señaladas por el pueblo en las elecciones del 11 de marzo de 1973’. Es decir con el peronismo, que era ‘un movimiento que no se detuvo en 1955 sino que ha crecido hasta adquirir la importancia que tiene en 1973’ (lo que parecía habilitar a las nuevas tendencias juveniles en alza en ese momento). Todo ello en el contexto de apelaciones a la ‘identidad nacional’ a ‘la liberación’ de la ‘dependencia económica, cultural y técnica’ que oprimía a Latinoamérica. El mismo P. Camargo, una figura que no se había destacado ni se destacaría luego por su adhesión a principios políticos radicalizados, unos días antes, siendo todavía vicerrector, había puesto en funciones al nuevo decano de la Facultad de Ciencias Sociales el P. César Sánchez Aizcorbe, en un acto en el que éste último había sido mucho más explícito, al citar profusamente a Perón, al señalar que el mandato del P. Arrupe era ‘colocar esta obra al único servicio del pueblo y su liberación’, al indicar que ‘la Facultad debía contribuir decisivamente a la revolución nacional y popular’, al convocar a los científicos sociales a la ‘militancia’. Al acto adhirió nutrida y ruidosamente la Juventud Universitaria Peronista (JUP), organización universitaria vinculada con Montoneros.” Fernando J. Devoto, *op. cit.* pp. 90-91.

¹¹⁶ Fernando J. Devoto, “Conocimiento histórico y dictaduras: el caso Bergoglio”, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, N°. 48, 2015, pp. 65-100.

militantes católicos peronistas pasarán a apoyar a Perón abandonando el peronismo revolucionario –entre ellos el caso más conocido será el del padre Carlos Mugica, sacerdote del MSTM, asesinado al año siguiente. Otro signo de este drástico cambio de dirección será el nombramiento en 1975 de los miembros del grupo *Guardia de Hierro* –peronistas cristianos pero opuestos a la lucha armada– como nuevas autoridades de la Universidad jesuita del Salvador en reemplazo de las anteriores autoridades que habían apoyado la tendencia revolucionaria¹¹⁷.

Entre tanto, otro sector –en particular la organización guerrillera *Montoneros* (algunos de cuyos miembros habían sido desde su etapa estudiantil cercanos seguidores de Mugica)– decidirá, junto a otras organizaciones, continuar la acción armada evidenciando su objetivo de llegar a la sociedad socialista, con o sin el consentimiento de Perón. Por lo demás, este último, que había alentado la radicalización política y la guerrilla desde el exilio, se enfrentará ahora al peronismo revolucionario, desatándose un violento conflicto interno entre la izquierda y la derecha peronistas –que desatará un baño de sangre por parte del terrorismo y una intensa “depuración interna” y una acción represiva, legal y clandestina, por parte del gobierno peronista¹¹⁸, que se acentuará aun más a la muerte de Perón en 1974– que afectará trágicamente al país y a la Iglesia¹¹⁹.

Finalmente, en 1976 se producirá el golpe militar que instalará un régimen dictatorial –con el apoyo explícito o tácito de una gran parte de la dirigencia política, de la población y de la jerarquía eclesiástica– que intensificará enormemente la represión hasta niveles de terrorismo de Estado mediante la persecución, encarcelamiento clandestino, asesinato y desaparición tanto de guerrilleros como de otros militantes políticos y sociales violentos y no violentos, entre los cuales se contarán muchos católicos laicos, sacerdotes y religiosos¹²⁰.

Este nuevo contexto represivo que se dará tanto en la Argentina como en casi toda América Latina, sumado a los cambios en una dirección más conservadora en la Iglesia universal, será clave para la profunda transformación que sufrirá la teología y la pastoral popular en la Iglesia argentina y latinoamericana en las décadas siguientes, incluyendo

¹¹⁷ Alejandro C. Tarruela, *Guardia de Hierro. De Perón a Bergoglio*, Punto de Encuentro, Monserrat DF 2016.

¹¹⁸ Hernán Merele, “El proceso represivo en los años setenta constitucionales. De la “depuración” interna del peronismo al accionar de las organizaciones paraestatales”, en *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina. Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado*, (Gabriela Águila, Santiago Garaño y Pablo Scatizza (eds.), La Plata: Universidad de La Plata, 2016, 99-123.

¹¹⁹ Luis Donatello, *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Manantial, Buenos Aires, 2010.

¹²⁰ María Soledad Catoggio, *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016.

a la teología del pueblo ¹²¹. En efecto, desde fines de los años setenta y principios de los ochenta los teólogos del pueblo abandonarán casi completamente su involucramiento político, y sus tres figuras centrales tomarán recorridos diversos.

12. El giro hacia la cultura y la religiosidad popular

En el caso de Gera, desde 1975 en adelante realizará un giro de 180 grados en sus posturas, con un abandono total del tema político-revolucionario, hacia una pastoral atenta a la cultura y la religiosidad popular. A partir de esa fecha, disminuye notablemente en sus escritos la presencia de la palabra “liberación” y casi toda referencia a la dimensión política entendida en sentido revolucionario. Ya en los *Comentarios* introductorios a la encíclica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, que escribe en 1978, se refleja un drástico pasaje, del eje alrededor de la *liberación* y el *cambio de estructuras*, al eje de la *evangelización* y la *conversión*. Sin eliminar el problema del cambio estructural, Gera lo subordina claramente al de la conversión, disolviendo, por la vía de su inserción en el Magisterio episcopal, la identificación y simultaneidad entre la liberación religiosa y la socio-política que, como vimos, era el eje central de su pensamiento apenas un par de años atrás.

Esta fuerte readaptación conceptual, le posibilitará su participación como perito especializado en la *Tercera Conferencia del Episcopado latinoamericano en Puebla* (1979), que le valdrá un amplio reconocimiento dentro de la Iglesia. En los trabajos previos y posteriores a esta *Conferencia*, se observa asimismo una reformulación de las relaciones entre los conceptos de Pueblo de Dios, pueblo, religiosidad popular y cultura que trata ahora dentro de los cánones más tradicionales del Magisterio eclesial. En tal sentido, parecen disolverse las tensiones dialécticas entre *Pueblo de Dios* y *pueblos nacionales* o *pueblo pobre* que dominaban su pensamiento anterior: el Pueblo de Dios necesita encarnarse en los distintos pueblos culturales o políticos nacionales y en la cultura religiosa popular, pero esto no significa que deba ponerse “al servicio de ellos”, como parecía ocurrir antes. Si bien Gera se pronuncia en contra de una renuncia a la encarnación cultural y popular de la fe que atribuye a los partidarios de una Iglesia reducida al *pequeño resto* y propicia la defensa de un cristianismo ampliamente mayoritario¹²², deja de lado toda su anterior insistencia en una *visión unitaria* del pueblo detrás de un proyecto de liberación “nacional y popular”, identificado con un movimiento político en particular, como la que dominaba en sus expresiones y las de otros miembros de la COEPAL a principios de los años 70.

Lo mismo sucede con el concepto de *dependencia*, crucial en todo el planteo anterior, que aparecerá en el Gera posterior a 1975 completamente atenuado y lateralizado en relación al problema de la evangelización y de la inculturación de la fe. Por lo demás, en trabajos

¹²¹ Roberto Di Stefano & Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009.

¹²² Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 845.

como su comentario al documento *Iglesia y comunidad nacional* de 1981, desarrollará tesis tradicionales de la doctrina social de la Iglesia, abogará por una sana laicidad del Estado, tocará de manera apenas tangencial el tema –antes crucial para él y los teólogos de la COEPAL– de la oposición entre la cultura nacional y la cultura ilustrada (dejándolo para una “ulterior reflexión”¹²³) y calificará como “descabellada” a toda violencia política¹²⁴.

En los años sucesivos hasta su muerte en 2012, la labor intelectual de Gera se concentrará predominantemente en la elaboración de textos vinculados a la exégesis de documentos eclesiales, enfocándose especialmente –con algunas breves incursiones en el campo socio-político ajustadas a los principios de la Doctrina social de la Iglesia– a temas de eclesiología, teología dogmática, espiritualidad y a las relaciones entre fe y cultura, con un fuerte énfasis en la religiosidad popular, reinterpretada en la línea del magisterio de Juan Pablo II.

En el caso de Scannone, el intento de adaptarse a los nuevos tiempos –en los que la idea de liberación, el núcleo nunca abandonado de su filosofía, cae bajo sospecha social y eclesial– lo llevará también a orientarse hacia la idea de cultura y de religiosidad popular, que ya estaba contenida en su pensamiento, pero que ahora ocupará un espacio central. En este proceso tendrán un papel fundamental su alejamiento de las posturas más extremas de Dussel y de los teólogos de la liberación y la incorporación mucho más amplia de autores como Paul Ricoeur, Rodolfo Kusch y Jean-Luc Marion. No obstante, aunque con este adentramiento tan decidido en el camino hermenéutico y fenomenológico la tensión política-liberacionista de su filosofía parece en apariencia ceder, en realidad no se pierde del todo, sino que toma una forma más indirecta y sofisticada¹²⁵.

Finalmente, sin duda la trayectoria más afectada por el conflicto político e intra-eclesial será la de Rafael Tello. Si bien de 1974 a 1978 continuará desarrollando su predicación en grupos juveniles y será el principal inspirador de la Primera Peregrinación Juvenil a Luján, no modificará en lo esencial sus posiciones anteriores, por lo cual sufrirá en 1979 una sanción disciplinaria que lo privará para siempre de su cátedra universitaria y de buena parte de su participación eclesial, por lo que su nombre estará tácitamente prohibido durante años en las aulas de los seminarios y claustros universitarios católicos. No obstante, practicará, hasta sus últimos años, la enseñanza en forma privada y a través de medios de difusión informal, que permitirán dar continuidad, de manera más o menos subterránea, a buena parte del planteo teológico-político-pastoral original de la teología del pueblo, que alcanzará a una importante cantidad de discípulos y lectores –entre los que se contarán muchos seminaristas, sacerdotes y teólogos.

Por lo demás, las tres figuras principales de la teología del pueblo, Gera, Tello y

¹²³ Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 152.

¹²⁴ Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 153.

¹²⁵ Hoewel, *op. cit.* , 2020, pp. 161-189.

Scannone recibirán finalmente un importante reconocimiento por parte del Papa Francisco tanto antes como después de su llegada a la sede de Pedro¹²⁶.

13. Breve síntesis de las principales interpretaciones

a. Un liberacionismo incompleto o de baja intensidad

La teología del pueblo fue desde el principio objeto de diversas interpretaciones y polémicas. Una primera interpretación será la difundida por algunos partidarios de la teología de la liberación como Horacio Cerutti, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Osvaldo Ardiles o el propio Gustavo Gutiérrez¹²⁷, quienes la considerarán, más o menos desde el principio, como una versión atenuada o edulcorada de la teología de la liberación¹²⁸.

Caracterizándola peyorativamente como “teología populista”, estos autores considerarán que, al no haber adoptado plenamente el método de análisis marxista de la economía y de la sociedad –en el que se destaca sobre todo la lucha de clases– esta corriente teológica carecería de verdadero potencial revolucionario. Al mismo tiempo, dichos autores tendrán serias dudas sobre la posibilidad de identificar al peronismo con una corriente política revolucionaria, considerando los elementos nacionalistas, fascistas y corporativistas de sus orígenes.

Por otra parte, también tendrán críticas sobre el rol de la cultura y la religiosidad popular que juzgarán, en muchos casos, como una influencia más alienante que liberadora. Por lo demás, dichos autores verán en la evolución e integración posterior en el magisterio de algunos representantes de la teología del pueblo –como Lucio Gera– el signo claro del carácter incompleto, teórico e incluso regresivo de esta corriente de teología pastoral argentina en relación al más auténtico liberacionismo cristiano¹²⁹.

¹²⁶ En el prólogo del libro de Enrique C. Bianchi, *Pobres en este mundo, ricos en la fe de los pobres en América Latina, según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012, el Cardenal Bergoglio sostendrá: “Una persona admirable, un hombre de Dios, enviado a abrir caminos... Como todo profeta, ha sido incomprendido por muchos de su tiempo. Sospechado, calumniado, castigado (...), no ha escapado al destino de cruz con el que Dios marca a los grandes hombres de la Iglesia (...). Así ha abierto muchos caminos que hoy recorremos en nuestra pastoral, y ha sabido hacerlo conjugando el ímpetu profético con la adhesión a la sana doctrina de la Iglesia”. “Tello buscó fielmente caminos para la liberación integral de nuestro pueblo llevando adelante la novedad evangélica sin caer en los reduccionismos ideológicos...”. Asimismo, por pedido del Papa, los restos del Padre Tello han sido trasladados al Santuario y Basílica de Nuestra Señora de Luján, Patrona de la Argentina y los restos de Gera sepultados en la Catedral de Buenos Aires.

¹²⁷ Al menos hasta su “giro” de 1988.

¹²⁸ Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: FCE, 2006.

¹²⁹ Algunos filósofos de la liberación, como Osvaldo Ardiles, cercano a los jesuitas, considerarán una traición completa el giro dado por la teología del pueblo a partir de 1975: “La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos.” Osvaldo Ardiles en Asselborn, Cruz y Pacheco, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba: EDUCC. 2009, pp. 322-323.

b. *Una rama argentina y nacional-popular de la teología de la liberación*

Una segunda interpretación será la sostenida por Juan Carlos Scannone¹³⁰, compartida en parte por Alberto Methol Ferré, Guzmán Carriquiry, Massimo Borghesi¹³¹, Rocco Butiglione y por algunos de los discípulos y seguidores actuales de Scannone, como Iván Fresia, Luciano Maddoni y Emilce Cuda. Todos ellos verán en la teología del pueblo una rama argentina de tendencia no marxista, sino nacional-popular de la teología de la liberación. Respondiendo a las críticas de los demás liberacionistas, sostendrán que la teología del pueblo acepta, como la teología de la liberación, la identificación teológica entre la conversión religiosa y el cambio de estructuras, la teoría económica de la dependencia y la tesis revolucionaria como método para el cambio social.

Sin embargo, al mismo tiempo, objetarán a los teólogos de la liberación los aspectos materialistas de su teoría así como su tendencia al elitismo vanguardista que heredan del marxismo. Asimismo, en respuesta a las acusaciones de populismo o de conservadurismo, sostendrán el carácter revolucionario, aunque por vía pacífica, que representa la religiosidad popular en América Latina, como forma probadamente eficaz de resistencia práctica, tanto frente a las antiguas como a las nuevas formas de imperialismo económico y cultural.

Finalmente, inspirados por el surgimiento de nuevos movimientos sociales y políticos y organizaciones de la economía popular en las últimas décadas, y sobre todo por la llegada a la sede de Pedro del Papa Francisco, estos autores alentarán en los últimos años una actualización de la teología del pueblo tanto en términos religiosos como socio-políticos.

c. *Un reduccionismo de la teología a la política con consecuencias negativas para ambas*

Una tercera interpretación será la de los teólogos Eduardo Briancesco y Enrique Laje, tal vez los dos autores que más tempranamente escribieron de modo crítico sobre las teologías liberacionistas en general y la teología del pueblo en particular, en una serie de largos y profusamente argumentados artículos publicados entre 1969 y 1977. Esta línea crítica será continuada años más tarde por autores como Rafael Braun, Carlos Daniel Lasa o Gustavo Irrazábal¹³².

En el caso de Briancesco centrará sus críticas en las relaciones, para él confusas,

¹³⁰ Juan Carlos Scannone. "La teología de la liberación: caracterización, corrientes y etapas". *Revista Medellín* v. 9 (1983): 259-288.

¹³¹ Massimo Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelletuale*, Jaca Book, Milán, 2017.

¹³² Rafael Braun, "Apuntes sobre evangelización y liberación". *Criterio*, Buenos Aires, n. 1705-1706, 1974. Carlos Daniel Lasa, "Teología del pueblo: ¿teología o ideología?", *Anales de Teología*, 2017 vol. 19, 2, pp. 221-249. Gustavo Irrazábal, "'Nuestro pueblo', ¿qué pueblo?". *Criterio*, Buenos Aires, n. 2298, 2004.

entre las ideas de pueblo y Pueblo de Dios, presentes en los documentos internos de la COEPAL, de Gera y del documento Pastoral del Episcopado argentino en San Miguel, en las que ve graves problemas potenciales, tanto desde el punto de vista teológico como político. En efecto, Briancesco señalará que “lo que más desconcierta en los escritos de esta corriente es el tránsito fácilmente operado entre la perspectiva y las categorías políticas, por un lado, y las teológicas, por el otro”¹³³. De hecho, en su opinión, en esta corriente pastoral que califica como parte del “nuevo proyecto del cristianismo populista latinoamericano”¹³⁴ existe el riesgo de una reducción culturalista y clasista del concepto político de pueblo.

Asimismo, desde el punto de vista teológico, considera que los partidarios de este tipo de teología pastoral, realizan una lectura del Cristianismo desde el Antiguo Testamento, cayendo en el error de reducir la universalidad de la Iglesia al particularismo de una cultura y de un proyecto político particulares. Por lo demás, además del riesgo de un reduccionismo de lo religioso a lo político y viceversa, esta corriente se caracteriza, según Briancesco, por una primacía indebida de la praxis que puede reconocerse en los textos pastorales de Medellín inclinados, en su opinión, a un “fideísmo político” que deforman completamente el espíritu de los documentos del Concilio Vaticano II¹³⁵.

En cuanto a Laje, criticará a Gera, por un lado, por su defensa del socialismo revolucionario propiciado por el ya mencionado MSTM¹³⁶ y, por el otro, por su postura favorable a la teoría de la dependencia, sobre la cual señalará sus orígenes marxistas, sus graves falencias científicas y su incapacidad para dar cuenta de modo realista de la complejidad del problema económico, político y social argentino y latinoamericano¹³⁷.

d. Una teología pastoral ortodoxa de la religiosidad popular orientada a la unidad en la pluralidad de la Iglesia y la sociedad

Una cuarta interpretación es la sostenida fundamentalmente por Carlos Galli, discípulo directo de Gera, quien, junto con otros autores como Virginia Azcuy, presentará una visión “ortodoxa” de la teología del pueblo a través de la lente de la figura de Gera en su etapa posterior a su giro de 1975. Por lo demás, Galli comenzará por criticar la denominación de “teología del pueblo”, considerándola reductiva de la riqueza de esta

¹³³ Eduardo Briancesco, “Religiosidad popular y pastoral popular”. Criterio, Buenos Aires, n. 1681-1682, 1973, p. 698.

¹³⁴ Briancesco, “Religiosidad popular...”, op. cit, p. 702.

¹³⁵ Briancesco, op. cit., 1969.

¹³⁶ Enrique Laje, “La propiedad privada en la actual coyuntura latinoamericana y argentina”, *Stromata*, Año XXVII, Enero-Marzo 1971, N°1, pp. 4-9.

¹³⁷ Enrique Laje, “Análisis marxista y teología de la praxis en América latina, *Stromata*, Año XXXIII, enero-junio 1977, N°1/2, pp. 41-71.

corriente teológica, que ve mucho mejor representada por la denominación “teología del Pueblo de Dios en los pueblos”¹³⁸. En efecto, para Galli, “no se puede circunscribir su teología [la de Gera], ni siquiera en su primera etapa a una ‘teología del pueblo’”¹³⁹.

Su argumento se basa en la idea de que el pensamiento de Gera, manteniendo siempre el equilibrio entre la dimensión sapiencial, mística e histórico-profética de la teología, se inscribe desde el inicio en la tradición principal de la teología católica, circunscribiéndose al objetivo de dar cumplimiento a las líneas señaladas por el Concilio para la reflexión teológica sobre el encuentro entre la fe y la cultura. De este modo, rigiéndose siempre a la vez por el “universal católico” y la “lógica de la encarnación redentora”¹⁴⁰, Galli sostendrá que Gera busca mostrar y revalorizar los modos concretos de encarnación de la fe en la cultura y la religiosidad popular de los pueblos particulares, sin perder nunca la dimensión universal de la Iglesia como Pueblo de Dios.

En relación a los textos política y teológicamente controversiales de Gera y de los demás teólogos de la COEPAL del período fundacional, Galli y Azcuy practicarán su lectura a la luz de las ideas de Gera posteriores a su drástico giro de 1975-1976, en los que se convierte en perito y hermeneuta ortodoxo de los documentos magisteriales. Asimismo, respondiendo específicamente a las críticas sobre la confusión entre teología y política a la que sería proclive la teología del pueblo, realizada por autores como Brianesco, Sebrelí o Irrazábal, Galli sostendrá su falta de rigor argumentativo para cuestionar el núcleo central de esta teología¹⁴¹.

e. Una teología pastoral popular orientada al cristianismo popular

Por último, una quinta interpretación es la que ensayan los teólogos seguidores de Rafael Tello, en especial, Fabricio Forcat, Omar Albado, Enrique Bianchi y Víctor M. Fernández¹⁴². Ellos interpretan la teología del pueblo a la luz de la obra de Tello. Al igual que Galli tienden a despolitizar el momento fundacional de la COEPAL. Sin embargo, a diferencia de este último, ponen como centro de esta corriente la idea de *pueblo*, destacándola como un verdadero *lugar teológico*.

Precisamente desde esta lectura, enfatizan, como su maestro, un cierto quiebre

¹³⁸ Carlos Galli, “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, en Azcuy et al., *op.cit.*, T1, p. 914.

¹³⁹ Galli, *op. cit.*, T1, p. 879.

¹⁴⁰ Galli, *op. cit.*, T1, p. 880.

¹⁴¹ “Hace años que escucho decir que ‘pueblo’ es una categoría superada pero nadie lo ha demostrado con rigor argumentativo.” Galli, *op. cit.*, T1, p. 910.

dentro de la teología católica –y dentro de la Iglesia– entre una cultura eclesial moderna influida por el iluminismo europeo y un cristianismo popular nacido de los orígenes del pueblo latinoamericano, que la teología del pueblo vendría a denunciar y a rescatar.

Aunque tienden a destacar la fidelidad y ortodoxia eclesial de Tello, su espíritu no parece ser el de una conciliación fácil con el *mainstream* teológico y eclesial, sino una reivindicación de su espíritu profético que encontraría en el cristianismo popular la forma de expresión cultural más apta para vivir el evangelio frente al avance en buena medida negativo de un cierto tipo de modernidad.

12. Conclusiones e interrogantes

A partir de estas interpretaciones y del análisis precedente sobre el contexto histórico y el núcleo de ideas original de la teología del pueblo, creo que es posible ofrecer algunas conclusiones preliminares acompañadas también de algunos interrogantes.

Por un lado, podríamos decir que la teología del pueblo tuvo el mérito de oponerse al racionalismo o al moralismo despreciativo de la dimensión popular, tanto de ciertas formas de catolicismo espiritualista del período pre-conciliar, como de las teologías de la secularización –muy difundidas en la época post-conciliar– reivindicando el valor y la belleza de la religiosidad popular y la dimensión histórica y social de la Iglesia. En tal sentido me parece que debe reconocérsele, tomando las palabras del teólogo alemán Johann B. Metz¹⁴³, la virtud de enfrentar “el desafío de la catástrofe de los pobres”, superando un tipo de teología “carente de situación y carente de sujeto”.

Sin embargo, por otro lado, la marcada tendencia a identificar la evangelización con la liberación socio-política, la superposición fluctuante de la idea teológica de Pueblo de Dios con la idea de pueblo en sentido político o social y la estrategia pastoral de apoyar un determinado proyecto político, parecen llevar a la teología del pueblo, especialmente en su período inicial que va del año 1966 a 1974, en la dirección de la teología política. De hecho, resulta bastante claro que en la teología del pueblo, al menos en esta etapa, siguiendo la definición de Massimo Borghesi, “el momento teológico se realiza a través del político y el político mediante el teológico”.

¹⁴² Fabricio Forcat, “El amor de la libertad en la cultura popular. Rafael Tello y su lectura histórico-teológica del cristianismo latinoamericano”, *Revista Teología*, Tomo LIII, No 120, Agosto 2016, pp. 121-150. Omar Albado, “La pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana”, *Franciscanum*, v. Iv, n° 160, julio-diciembre 2013, pp. 219-245. Enrique Bianchi, *op. cit.*, 2012. Víctor Manuel Fernández. “Con los pobres hasta el fondo, el pensamiento teológico de Rafael Tello”. *Proyecto*, Año XII n36 (Mayo-Agosto 2000), pp. 187-205.

¹⁴³ Johannes B. Metz, *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 36-47.

¹⁴⁴ Massimo Borghesi, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*. Genova, Marietti, 2013, p. 13.

De este modo, “en este pasar a través, en el realizarse a través de otro-distinto-de-sí, los dos momentos sufren una metamorfosis”¹⁴⁴.

En ese sentido, en mi opinión, la exagerada “encarnación” de la Iglesia en un *pueblo* cultural, o social particular –e incluso en un proyecto político específico¹⁴⁵– como lugar teológico privilegiado de realización del Reino, conlleva un riesgo de secularización y de pérdida del sentido escatológico de la fe¹⁴⁶. Por otra parte, la división del Pueblo de Dios en una Iglesia institucional opuesta, por su carácter iluminista y elitista, a una Iglesia “servidora del pueblo”, considerado portador de un cristianismo popular mucho más genuino, puede abonar asimismo un maniqueísmo eclesial que idealice la cultura y la religiosidad popular (siempre muy importante, pero también hoy fuertemente afectada por la secularización y la miseria urbana, tal como indican múltiples estudios sociológicos), y desvalore la auténtica vida de fe desarrollada por otros grupos sociales dentro de la estructura eclesial¹⁴⁷.

Por otro lado, a pesar de las reiteradas intenciones de sus representantes de desligarla de cualquier proyecto teocrático o integrista de identificación directa de la Iglesia con el Estado, la teología del pueblo en su versión inicial parece combinar, en distintas dosis, formas de populismo y mesianismo político y eclesial¹⁴⁸. Por lo demás, una visión mesiánico-política de la teología, carente de las mediaciones científicas adecuadas para valorar de un modo prudente la situación real de una sociedad, no solo pone en riesgo la sana laicidad, autonomía, institucionalidad y pluralismo de la esfera política, sino también el carácter centralmente religioso del mensaje evangélico.

Asimismo, una contraposición dialéctica y dualista de la historia entre una dimensión formal/institucional/racional y otra vital/popular/intuitiva, que claramente favorece al polo vital/popular/intuitivo, puede amputar a la idea de pueblo su dimensión reflexiva, racional y libre. Si bien la teología del pueblo valora muy adecuadamente la importancia de la historia, la cultura y los valores en común, parece tender en algunos momentos a concebir al pueblo como una entidad mítica dotada de un instinto más o menos infalible, que solo puede ser escrutado por un caudillo o un líder profético, dejando un poco de lado la idea de pueblo como un conjunto de ciudadanos libres y responsables, políticamente organizados con un gobierno y una constitución que los preside.

¹⁴⁵ Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana* (1967-1975). Bs. As.: Castañeda/ Guadalupe, 1992, p. 340.

¹⁴⁶ Guillermo Fernández Beret. *El pueblo en la teología de la liberación. Consecuencias de un concepto ambiguo para la eclesiología y la pastoral latinoamericanas*. Frankfurt-Madrid: Vervuert Iberoamericana, 1996.

¹⁴⁷ Rubén Dri, *Las dos Iglesias: la profética y la sacerdotal*. Buenos Aires: Biblos, 2017.

¹⁴⁸ En tal sentido, parece en este aspecto acertada la postura de los críticos tempranos y actuales, desde uno u otro ángulo del espectro ideológico, quienes la califican como “teología populista”.

Por lo demás, aunque ciertamente existen diferencias importantes entre la teología del pueblo y la teología de la liberación de tipo marxista –como el rechazo de la primera al análisis materialista propio de algunas versiones de la segunda– también es verdad que los teólogos del pueblo incorporaron varias de las tesis sociológicas o económico-políticas vinculadas a la tradición marxista: la contradicción dialéctica pueblo-elites¹⁴⁹, las teorías de la dependencia y del imperialismo, y el método del cambio socio-político por la vía revolucionaria.

En tal sentido, considero que está aun pendiente una revisión crítica sobre el grado de responsabilidad histórica de algunos de los iniciadores de esta corriente pastoral frente a la escalada de violencia en la sociedad argentina durante los años setenta, en gran medida producto de una visión mesiánica de la política y una ausencia de mediaciones científicas para valorar de un modo adecuado y prudente la situación histórica que vivía el país¹⁵⁰. Si pensamos que en la Argentina de principios de los años 70, a diferencia de la mayor parte de los países latinoamericanos –que tenían niveles de pobreza del 50 o 60% en promedio y enormes niveles de desigualdad– existía un bajísimo índice de desigualdad y de pobreza (de un 4% en 1970), se hace cada día más evidente la total falta de proporción que significó semejante nivel de radicalización política y de violencia revolucionaria que se alentó en nuestra sociedad.

Ahora bien, cabría finalmente preguntar: ¿es justo evaluar toda la teología del pueblo por su convulsionado período fundacional? ¿No sería más adecuado, como intentan varios autores, valorar su importante rescate de la riqueza y belleza de la religiosidad popular, o concentrarse en el período posterior a 1975 en que algunos de los teólogos del pueblo parecen dejar de lado las tesis más radicalizadas del origen ampliando mucho más su horizonte?

Creo que la respuesta a estas preguntas es, en principio, ambigua. Por un lado, es un hecho contundente que especialmente Gera –y en alguna medida también Tello y Scannone– mantuvieron posiciones radicalizadas por algo menos de una década,

¹⁴⁹ A pesar de lo que en general suele afirmarse, creo que la idea de pueblo, tal como es presentada en muchos de los análisis de los teólogos que he intentado analizar, tiene varios rasgos análogos a la formulación dialéctica del concepto marxista de clase pero trasladados del ámbito de la economía al de toda la sociedad. En ese sentido considero que no les sería tan lejana esta definición de *pueblo* del joven Ernesto Laclau: “El pueblo es una determinación objetiva del sistema, que es diferente de la determinación de clase: el pueblo es uno de los polos de la contradicción dominante en una formación social, esto es, una contradicción cuya inteligibilidad depende del conjunto de las relaciones políticas e ideológicas de dominación y no sólo de las relaciones de producción. Si la contradicción de clase es la contradicción dominante al nivel abstracto del modo de producción, la contradicción pueblo-bloque de poder es la contradicción dominante al nivel de la formación social”, Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI, 1978, p. 122.

¹⁵⁰ Este mesianismo y falta de objetividad para analizar la realidad socio-económica del momento les fue reprochada por varios contemporáneos. Cfr: Enrique Laje, “El sacerdote y la política”, *Estudios*, n° 613, agosto 1970, pp. 9-11.

en tanto desarrollaron visiones mucho más moderadas durante más de treinta años. Sin embargo, si uno se atiene a las declaraciones del mismo Gera realizadas en años posteriores, la respuesta podría ir en otra dirección.

En efecto, por un lado, contra las posturas que interpretan que en Gera se habría dado siempre una subordinación del planteo político del *pueblo* al planteo más específicamente religioso de la *religiosidad popular*, se pueden citar las palabras del propio Gera, quien afirmará que “el tema de la religiosidad popular no domina como tema específico, sino que está dentro de una cosa más amplia. Lo que domina es el tema del pueblo”¹⁵¹. Por el otro, al preguntársele por su preferencia por la etapa de Medellín o la de Puebla, expresará claramente su añoranza por la primera y “un cierto dejo de frustración” por “una promesa que quedó escondida” y que “el tren de la historia taponó”¹⁵², insistiendo, en su visión del futuro, en la necesidad de “no disociar en la pastoral popular el nivel religioso de la conciencia del nivel político”¹⁵³.

Una actitud similar puede verse también en las declaraciones posteriores de Tello quien, desde su ostracismo, parece haber mantenido su postura fundamental, sosteniendo hasta el final (mayo de 1996) que “hay una doctrina en el cristianismo popular compatible con la doctrina oficial de la Iglesia”, pero “no es la oficial del Magisterio actualmente”¹⁵⁴. En tal sentido, la interpretación de la teología del pueblo, especialmente en su versión original, como una pastoral despolitizada y completamente integrada al *mainstream* teológico y eclesial, parece difícil de sostener¹⁵⁵.

Por lo demás, más allá de esta aparente persistencia en sus fundadores de una parte importante de este núcleo de ideas originales, la teología del pueblo ciertamente fue evolucionando y cambiando también varios elementos de dicho núcleo, al mismo tiempo que fue tomando, en las últimas décadas, la forma de una escuela, en parte teológica, en parte pastoral, expresada en variadas y renovadas versiones. Asimismo, el proceso de moderación de Gera permitió no solo la incorporación plena de la importante temática de la religiosidad popular en el magisterio latinoamericano, sino también su difusión, especialmente bajo la forma de un nuevo *sentido común popular* de la pastoral eclesial.

Este último se caracteriza por el abandono de las antiguas estrategias de acción

¹⁵¹ Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 287.

¹⁵² Azcuy et al., *op.cit.*, T2, pp. 292-293.

¹⁵³ Azcuy et al., *op.cit.*, T2, p. 287.

¹⁵⁴ Rivero, *El viejo Tello*, *ed.cit.*, p. 155.

¹⁵⁵ Esta interpretación predominantemente política de la Teología del pueblo, parece ser en parte la de Sebastián Politi, *op. cit.*, 1992.

y la profundización de otras, como la incardinación eclesial en las villas y el acompañamiento de muchos sacerdotes y obispos de las prácticas de solidaridad, ritualidad y participación social y política propias de las comunidades populares. Asimismo, los cambios políticos y eclesiales de las últimas décadas, como la crisis del neoliberalismo¹⁵⁶, la irrupción del populismo de izquierda, el resurgimiento de los curas villeros, el auge de los movimientos sociales y el advenimiento a la sede de Pedro del Papa Francisco, parecen haber dado a la teología del pueblo un nuevo impulso teológico¹⁵⁷, pastoral¹⁵⁸ y político¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Donatello, Luis Miguel, 'Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la Resistencia al neoliberalismo en los noventa', *América Latina Hoy*, 41 (2005), 77-97.

¹⁵⁷ Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco*. Buenos Aires: Editorial Sal Terrae, 2017.

¹⁵⁸ Víctor Codina, *La religión del pueblo. De cuestionada a interpelante*, Sal Terrae, Vizcaya, 2019.

¹⁵⁹ Marcos Carbonelli & Verónica Giménez Beliveau. "Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos de un Papa argentino". *Nueva Sociedad*. 260, 2015: 53-65.