

# La Teología del Pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco

## The Theology of the People: its context in Latin America and its influence on Pope Francis

*Omar César Albado\**

**Resumen:** El autor presenta las líneas fundamentales de la Teología del Pueblo preguntándose por su relación con la Teología de la Liberación y por su incidencia en el Papa Francisco. En la figura de dos teólogos argentinos de relevancia, Lucio Gera y Rafael Tello, analiza las principales cuestiones trabajadas por este movimiento teológico surgido en Argentina y se pregunta por la influencia de ambos no solo en el Papa Francisco, sino también en el futuro de la Teología de la Liberación.

**Palabras-clave:** Teología del Pueblo; Teología de la Liberación; Papa Francisco; Lucio Gera; Rafael Tello; pueblo; historia; cultura

**Abstract:** The author presents the fundamental lines of the Theology of the People by wondering about its relationship with Liberation Theology and its impact on Pope Francis. He analyses the main issues treated by

---

\* Doctor en Teología por la Facultad de Teología (Universidad Católica Argentina). Profesor estable de Teología Sistemática en la Facultad de Teología (U.C.A). Secretario Académico en dicha. Director de la Especialización en Doctrina Social de la Iglesia dependiente de la Facultad de Teología. E-mail: omar\_albado@uca.edu.ar.

this theological movement that emerged in Argentina in the figure of two important Argentine theologians, Lucio Gera and Rafael Tello; and wonders about the influence of both not only on Pope Francis, but also on the future of Liberation Theology.

**Keywords:** Theology of the People; Theology of Liberation; Pope Francis; Lucio Gera; Rafael Tello; people; history; culture

## 1. La Teología del Pueblo en el contexto de la Teología de la Liberación

Al abrigo de la renovación que se respiraba en la Iglesia durante el desarrollo del Concilio Vaticano II y en su posterior puesta en marcha, maduraba y crecía en América Latina una corriente teológica con características muy propias. Arraigada en la larga tradición de la Iglesia, en particular bíblica y patristica, se proponía expresar con claridad la originalidad específica de esta región del mundo. No se trataba de repetir las lecciones de los manuales clásicos ni de acumular citas eruditas, sino de pensar en clave teológica lo que una amplia mayoría de hombres y mujeres vivían en su cotidianidad. Había que dar cuenta de la pobreza y de la opresión de siglos. Había que dar cuenta, asimismo, de la fe cristiana de este continente que se mantenía viva en medio de adversidades duras y perseverantes. Había que preguntarse, por último, cuál era el camino para que América Latina se expresara con voz propia, para que dijese su palabra sin mediaciones extrañas a su sentir. Es decir, había que preguntarse cómo se alcanzaba una auténtica liberación y cuál era la teología que mejor representaba esa búsqueda. Corría la década de 1960 y los nombres de teólogos latinoamericanos comenzaban por primera vez a sonar en la región y en el mundo. Se había dado inicio a un proceso que, en medio de los cuestionamientos y dificultades, aportaría una mirada nueva e irreversible en el seno de la Iglesia católica. Surgía lo que, a poco de andar, se universalizaría con el nombre de Teología de la Liberación.

La reflexión teológica sobre la liberación no tomó un único camino. Iba adquiriendo matices específicos según los autores y según la geografía de la que provenían dichos autores. Hubo también críticas y momentos de mucha tensión. Algunos temas se fueron puliendo y así surgió, por ejemplo, con mayor nitidez una espiritualidad de la liberación con sello latinoamericano<sup>1</sup>. Pero, más allá de las tensiones, esta perspectiva nunca quitó de su horizonte a los pobres de la tierra, oprimidos por otros hombres y amados por Dios de una manera privilegiada y sorprendente. Estas notas se convirtieron en su horizonte hermenéutico. Fue la clave teológica para hacer teología. Es un horizonte hermenéutico que ancla en la vida de hombres y mujeres que esperan en Dios y aman la vida en medio de situaciones históricas adversas. Por eso es una teología rica, que se reinventa en cada una de sus etapas. La savia que la alimenta es la vida, la que viven las personas y la que regala Dios, y en ella radica su dinamismo y actualidad. Siguiendo al Papa Francisco podemos decir que la Teología de la Liberación ha trabajado en las fronteras y no aceptó convertirse en una teología de despacho. “El teólogo... ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado”<sup>2</sup>.

En este contexto, la teología argentina realizó su propio recorrido. Comenzó a analizar e interpretar el proceso de liberación centrando la atención en algunos aspectos que no se afirmaban con tanta claridad en otras búsquedas. No que estuvieran ausentes u olvidados, sino que no se las consideraba como las de mayor relevancia para pensar la realidad. Uno de esos temas fue la religiosidad popular, que algunos tomaban como una expresión que adormecía los anhelos liberadores del pueblo y otros como una manifestación supersticiosa que deforma la verdadera fe. En ambos casos había una mirada despectiva. Unos porque consideraban que la religiosidad popular era, en última instancia, un

---

<sup>1</sup> Un testimonio de este proceso es el libro GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1986.

<sup>2</sup> Carta del Santo Padre Francisco al Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica Argentina en el Centenario de la Facultad de Teología, 3 de marzo de 2015.

comportamiento colectivo funcional a los procesos de opresión, y otros porque la veían como un resquebrajamiento a la integridad de la fe católica que debía ser corregido. La teología argentina tomó otro camino para interpretar el fenómeno. Una anécdota relatada por Carmelo Giaquinta, compañero de ruta teológica y amigo personal de Lucio Gera, puede ayudarnos a comprender ese nuevo rumbo.

Cuenta Giaquinta que, algún tiempo después del Concilio Vaticano II, pasaron unos días de vacaciones con Gera en Tandil, un centro turístico de la provincia de Buenos Aires. Entre sus atracciones la ciudad tiene un *Via Crucis* desplegado en un inmenso parque que cumple una doble función: brinda el espacio para un momento de oración y ofrece la posibilidad de un paseo relajado. Observando a las personas que pasaban por allí se preguntaron: “¿Te parece que esa gente es supersticiosa? ¿Qué tiene poca fe?” Giaquinta considera, aunque no lo pueda demostrar, que las respuestas que surgieron para responder a esos interrogantes fue el inicio de una teología sobre la religiosidad popular que ayudó a que los conceptos de fe y de liberación puedan ser repensados. Concluye su anécdota señalando que “en el plano práctico esta teología introdujo una fuerte crítica tanto al progresismo ilustrado como a la ideología clasista que influían en algunas líneas teológicas y pastorales”<sup>3</sup>.

Considero que el origen de la teología de la religiosidad popular tiene una explicación más compleja, pero la anécdota de Giaquinta es válida porque ilustra la orientación que la teología argentina le imprime a la reflexión sobre la fe del pueblo, es especial del pueblo pobre. Sin duda, el pensamiento argentino no se agota en este tema, pero grafica las acentuaciones que llevaban a interpretar de otro modo una realidad que pasaba inadvertida en otras perspectivas. Esta diversidad de miradas era una riqueza y, al mismo tiempo, la ocasión para que afloren las distintas hermenéuticas que estaban en juego al momento de pensar el continente latinoamericano. En 1982 Juan Carlos Scannone da cuenta de esta problemática en un artículo publicado en la revista *Stromata* y busca caracterizar las distintas corrientes que confluyen en el movimiento llamado Teología de la

---

<sup>3</sup> GIAQUINTA, C., “Rasgos para una semblanza teológica”, en FERRARA, R. – GALLI, C. (ed.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 64.

Liberación<sup>4</sup>. En su artículo no solo reconoce la diversidad de puntos de vista, sino que propone criterios que ayuden a ordenar y organizar la discusión. Scannone presenta cuatro corrientes de la Teología de la Liberación: 1) Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia; 2) Teología desde la praxis de grupos revolucionarios; 3) Teología desde la praxis histórica; 4) Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos. En la última corriente incluye a los argentinos. Sin detenerme en el análisis de la opción de Scannone, quiero señalar tres cuestiones que me parecen relevantes para nuestra intención. En primer lugar, muestra la diversidad sin romper con la unidad de búsqueda. Hay matices importantes que invitan a la discusión interna, pero de ningún modo invalidan el presupuesto hermenéutico desde el que parte la Teología de la Liberación. En segundo lugar, asume a la teología argentina en esa discusión interna con sus aportes y sus límites. Por último, postula la necesidad del diálogo entre ellas para que la riqueza sea más abundante. Quizás, esta última cuestión esté más implícita en el planteo de Scannone, pero pienso que lo atraviesa intencionalmente. Sin ese diálogo la Teología de la Liberación se aislaría según las preocupaciones de cada corriente y terminaría por diluir un movimiento que es beneficioso y fructífero para el pueblo y la Iglesia que vive en América Latina.

La importancia del artículo de Scannone radica en el esfuerzo por mostrar la diversidad de la Teología de la Liberación y en evitar un discurso monocorde en la temática de la liberación. Con posterioridad otros autores siguieron este camino señalando que una teología que piensa la liberación sin vínculo con la cultura puede volverse abstracta y una teología que piense la cultura sin la liberación diluiría el conflicto histórico que en verdad afecta a Latinoamérica.

La teología argentina que influyó en el Papa Francisco se gestó en este contexto y se animó a pensar la liberación desde otros conceptos, como el de religiosidad popular recién señalada. Pero otras categorías aparecieron también con fuerza, tales como pueblo y cultura, las cuales desde un inicio se constituyeron en el sello de los pensadores argentinos.

---

<sup>4</sup> SCANNONE, J. C., "La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas", en *Stromata* 48 (1982) 3-40.

## 2. Orígenes históricos de la Teología del Pueblo

La instancia histórica que permitió vertebrar en sus líneas principales la reflexión fue la conformación por parte del episcopado argentino de la “Comisión Episcopal de Pastoral”, conocida de modo habitual como la COEPAL. Este grupo fue integrado por obispos y teólogos, pero también por sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas que estaban abocados al trabajo pastoral directo. Fue una comisión que dio un impulso federal al proyecto evangelizador en la Argentina, pues estaban representadas la mayor parte de las diócesis del país, las congregaciones religiosas y los distintos movimientos eclesiales. Las cuestiones que varios teólogos y pastores venían trabajando de manera personal, comienzan a tomar dimensión teológica en un formato de reflexión comunitaria. Se comenzó a pensar la noción de Pueblo de Dios y pueblo temporal; se fue perfilando un pensamiento más acotado sobre la categoría “popular” y sus repercusiones en el modo de vivir el cristianismo, al punto que coincidían en la posibilidad de hablar de un “catolicismo popular” como modo específico de vivir la fe transmitida por la Iglesia en América Latina; se le dio un lugar relevante a la expresión de fe de las multitudes y de los pobres, englobada en la noción de “religiosidad popular”. En este grupo encontramos a los teólogos que dieron forma, con sus matices personales, a un estilo argentino de hacer teología que se insertaba en las preocupaciones del Continente: Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso y Justino O’Farrell.<sup>5</sup>

La COEPAL estuvo activa entre 1966 y 1973. Luego de disolución cada uno de sus integrantes siguió explicitando de modo fecundo sus intuiciones, pero se truncó un camino comunitario que hubiese llevado la historia de la evangelización de Argentina por caminos distintos. De todos modos, las

---

<sup>5</sup> Para un análisis más detallado de la historia de la COEPAL se puede consultar POLITI, S., *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*, Buenos Aires, Castañeda-Guadalupe, 1992, en especial el capítulo IV. Para conocer algunas de las intervenciones de los peritos, consultar RIVERO, G. (Comp.), *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)*, Buenos Aires, Ágape, 2015.

cuestiones siguieron presentes en el ambiente y fueron continuadas por las generaciones posteriores, en medio de los más variados avatares eclesiales y políticos.

La COEPAL ofreció el espacio para que algunas mediaciones fuesen tomando forma teológica y permitiesen expresar la realidad que ellos veían. Una de las mediaciones es la de *historia*, entendiéndola como un proyecto que una comunidad se da a sí mismo en el presente, de cara al futuro y con una memoria interpretada del pasado. Es más que una consideración de hechos corroborados por una cronología. Entraña un sentido que marca el rumbo existencial de una comunidad humana y sobre el cual hay que hacer un esfuerzo por descubrirlo. Se privilegia el análisis de la historia como un proceso que echa raíces en el pasado, que hace inteligible el presente y que abre hacia el futuro. La sociología, la psicología social u otros accesos científicos para comprender lo social quedan supeditados a la historia como espacio en que todos estos aspectos se aglutinan. Sebastián Politi señala que “la insistencia sobre la necesidad de conocer los procesos históricos, sus protagonistas y alternativas, en orden a una correcta ubicación en la realidad del pueblo, marcó el estilo de trabajo de estos teólogos. La sustancia viviente de lo real, de los pueblos, de los hombres y de sus luchas y esperanzas, sólo puede ser percibida en su propio dinamismo y en el devenir concreto de sus aspiraciones, realizaciones y fracasos”<sup>6</sup>.

En el trasfondo del uso de esta mediación resuena la apropiación y la interpretación de los diversos documentos que conforman el Concilio Vaticano II. Sin duda, una de las preocupaciones de la corriente argentina ha sido la recepción y aplicación del Concilio a la realidad del país y de latinoamérica. En esta primera etapa uno de los documentos más trabajado es *Gaudium et spes*, pues ofrece un método que permite pensar la teología en un ida y vuelta con los acontecimientos históricos. Es el redescubrimiento de la historia como lugar teológico, entendiendo que la vida de las comunidades actuales es el actor principal de ese “lugar”.

---

<sup>6</sup> POLITI, S., *o.c.*, 217.

Un vínculo muy estrecho existe entre *historia* y *cultura*. Esta última categoría, presente en *Gaudium et spes* en el número 53, ha sido una de las más utilizadas por la corriente argentina. Es una consecuencia que precisa el modo de entender la historia: no estamos ante procesos abstractos, estáticos o neutros en su búsqueda de sentido, sino ante la *acción de sujetos personales y comunitarios* que van forjando, generación tras generación, su propio destino histórico. La cultura es entendida, entonces, como un estilo de vida dinámico y creativo, y no solo como el conjunto de objetos a contemplar, sean obras de arte o costumbres a mantener. Por sobre todo, la cultura es una construcción que una comunidad humana realiza a lo largo de la historia en busca de un bien común que exprese a todos e incluya a todos. Por eso, el primer lugar en esta construcción lo ocupa la persona y no los objetos. La persona vale por sí misma y los bienes deben estar al servicio de esa dignidad. Los teólogos argentinos perciben que ese proceso se realiza en América Latina a lo largo de cinco siglos, desde que comenzó la conquista española y tuvo lugar también la primera evangelización. Los sectores más pobres hicieron su propio proceso y generaron lo que la teología argentina dio en llamar la “cultura popular”. Las primitivas comunidades aborígenes conformaron una original identidad cultural, haciendo converger su historia precolombina con la nueva fe en Dios y la Virgen traída por el cristianismo español. Aquí comenzó a fraguarse una cultura con arraigo en el pueblo pobre que asume la doble faceta de ser un espacio de resistencia y de liberación al mismo tiempo.

Los pobres y su pobreza ocupan un lugar central en esta consideración sobre la cultura y se constituyen en la principal clave de interpretación para comprender en su profundidad los procesos históricos. A los pobres solo se los puede conocer cabalmente si se conoce su historia, esa que debe ser contada desde su punto de vista, y desde ella comprender su peculiar estilo de vida. La corriente argentina hizo suyo este estilo teológico que derivaba del Concilio Vaticano II en general, y de *Gaudium et spes* en particular, donde se cobija otro modo de entender la historia. “No ya solo como la historia documentada, cuyo conocimiento de los hechos del pasado se identifica con las fuentes históricas, sino más bien como la



historia vivida, narrada y críticamente interpretada, siempre mediada por una cultura y una memoria colectiva”<sup>7</sup>.

A continuación presentaré de modo breve algunos aspectos del pensamiento de dos teólogos que influyeron en esta etapa y en las generaciones posteriores. Se trata de Lucio Gera y Rafael Tello. Los presento como paradigmas de un estilo de hacer teología, reconociendo que muchos otros no serán nombrados. Esa es una historia que aún estamos escribiendo.

### 3. Lucio Gera

Lucio Gera (1924 – 2012) fue uno de los teólogos más influyentes en la Iglesia argentina. Sus trabajos sobre eclesiología contribuyeron a reconfigurar la reflexión y la pastoral en momentos históricos complejos para el país. Convencido de la fuerza renovadora que el Espíritu impulsa desde el Concilio Vaticano II, no ahorró esfuerzos para que la teología profundizara en ese camino iniciado. Escribió numerosos artículos, pero no publicó ningún manual u obra sistemática. A cambio dedicó su vida a formar teólogos y teólogas. “Reconozco que quedo en deuda al no dejar escrita una obra teológica de envergadura, como hubiera correspondido a un profesor que ha dictado clases de teología a lo largo de cuarenta años. Tengo, sin embargo, la satisfacción de haber cooperado para dejar detrás de mí a un grupo de jóvenes teólogos y teólogas, a quienes he tenido como alumnos”<sup>8</sup>. Ese fue su legado.

Un hecho que muestra su relevancia en la Iglesia ocurre el 7 de agosto de 2012, día en que Gera falleció. El entonces Cardenal de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, decidió que su cuerpo fuese sepultado en la cripta de la Catedral,

---

<sup>7</sup> SCHICKENDANTZ, C., “Una elipse con dos focos. Hacia un nuevo método teológico a partir de *Gaudium et spes*”, en AZCUY, V. – SCHICKENDANTZ, C. – SILVA, E. (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013, 73

<sup>8</sup> GERA, L., “Palabras finales de Lucio Gera”, en AZCUY, V. R. – CAAMAÑO, J. C. – GALLI, C. M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De Puebla a nuestros días (1982-2007)*, Buenos Aires, Ágape, 2007, 1007.

espacio reservado como descanso al final de sus días para los arzobispos que tuvieron la misión de gobernar la Arquidiócesis de Buenos Aires. En ese sitio de privilegio jerárquico, homologando a un presbítero con un obispo por el servicio brindado a la Iglesia, descansa el Padre Gera por voluntad expresa del actual Papa Francisco. Sobre la lápida, debajo de su nombre, puede leerse: “Sacerdote. Maestro en Teología. Iluminó a la Iglesia en América y Argentina en el camino del Concilio Vaticano II”. El acto supera las palabras que pretendan interpretarlo, pues habla por sí mismo. El Cardenal reconocía en ese gesto la relevancia del pensamiento teológico de Gera dándole una entidad peculiar al ubicarlo en el ámbito del magisterio episcopal.

Gera, sin duda, se inscribe en esta corriente en donde la categoría de pueblo tiene primacía. En una primera etapa de su pensamiento la noción surge con una fuerza muy particular y señala una clara orientación definida en la búsqueda común por comprender la realidad argentina y latinoamericana. Pero no se trata sólo de un tema coyuntural y la cuestión reaparece también en los últimos años en contextos más actuales, con acontecimientos históricos muy diversos a los del pasado. Esta constatación nos muestra que el tema del pueblo fue una preocupación teológica en toda la vida de Gera y que, más allá de la real influencia de la teología del pueblo, no se trata de una cuestión que quede circunscripta a una determinada circunstancia histórica, sino que tiene su propio peso teológico específico. Por ello conviene estudiar la problemática teniendo en cuenta que ella goza de una presencia transversal en sus escritos y en su pensamiento, evitando convertirla en una cuestión estática y desvinculada de la realidad histórica y de los demás temas teológicos. Es necesario reconocer con C. Galli que el aporte de Gera a la cuestión del pueblo desborda cualquier tipificación y que un acercamiento analítico a él “debería desarrollar al menos el vínculo entre pueblo y cultura, y la analogía interna al concepto pueblo para pensar las realidades diferentes y vinculadas del pueblo secular y del Pueblo de Dios”<sup>9</sup>. No es posible desarrollar estos vínculos en el contexto del presente trabajo, pero valga la aclaración como

---

<sup>9</sup> GALLI, C. M., “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento de Lucio Gera”, en AZCUY, V. R. – GALLI, C. M. - GONZÁLEZ, M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla*, Buenos Aires, Ágape, 2006, 879.

una observación metodológica que nos ponga en guardia ante cualquier intento de reduccionismo. Para Gera “un pueblo es un sujeto colectivo, esto es, una forma específica de comunidad. Es entonces una pluralidad de individuos, una multitud reducida a unidad: unificada y (relativamente) totalizada”<sup>10</sup>.

Lo primero que llama la atención es la idea de *sujeto colectivo*, a la cual están remitidas las calificativas de pluralidad y unidad. Lo plural (que pertenece al orden del número, de la cantidad y de la materia) está constituido por la multitud de individuos y es el dato que nos permite constatar la realidad colectiva del pueblo. La unidad (que pertenece al plano de la cualidad, de la forma) es la dimensión decisiva y constitutiva del pueblo y es lo que permite especificar que una pluralidad de individuos sea en verdad un sujeto. Es una descripción del pueblo que pretende acercar una definición que no cosifique. Por el contrario, intenta acercarse a una definición abarcativa en donde los opuestos (universal-particular, unidad-pluralidad, persona-comunidad) se manifiestan en forma alternativa sin negarse unos a otros.

La idea de unidad es convertible con la de totalidad; no solamente porque un pueblo es la unidad de todos los que lo integran, sino en el sentido que es un conjunto que se concluye en sí, que completa y *totaliza*, vale decir, que resulta ser *un todo*, *un sujeto*, que se autosustenta en sí mismo y se autodetermina. Es una persona moral o social. Desde luego, bajo otro punto de vista es una totalidad *parcial*, ya que, con otros pueblos forma *parte* de la humanidad universal. A la vez que *autónomo*, un pueblo es solamente un *particular*. Es importante mantener este punto de tensión<sup>11</sup>.

Este comentario del propio Gera nos ubica en un punto de transición que nos permite pasar de una consideración de tono más metafísico a una dimensión más histórico-ética. La mención del pueblo como persona moral o social nos da la pauta de ese paso. El pueblo es puesto allí como un sujeto responsable de sus acciones, lo cual se precisa con mayor claridad a partir de su condición de

---

<sup>10</sup> GERA, L., “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia (1976)”, en AZCUY, V. R. – GALLI, C. M - GONZÁLEZ, M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1*, 723.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 723.

*autónomo*. Moralidad y autonomía nos sugiere la presencia de una realidad dinámica, evolutiva, que exige ser conocida en la historia y nos permite abandonar cualquier apropiación metafísica que delimite de manera estática al pueblo.

El factor determinante de un pueblo es la unidad. Cuando ella se debilita, se debilita el pueblo. Gera se pregunta: ¿cuál es el específico factor de unidad? ¿Dónde es posible reconocerla con mayor nitidez? Responde que en la realidad del pueblo-nación o pueblo-cultura, el cual se constituye a partir de “aquel grupo humano que se reúne en base a la participación de una misma nacionalidad o cultura”<sup>12</sup>. Advertimos ya la presencia de la noción de cultura como determinante en la constitución del pueblo, noción sobre la que volveremos.

Para Gera el pueblo-nación no puede ser definido ni por la unidad territorial ni por la unicidad de raza. Aunque no se den ninguna de esas condiciones el pueblo sigue existiendo, pues la realidad en la que se funda es más profunda. Para el teólogo argentino pueblo-nación se define en lo principal por una conjunción de lo cultural y lo político.

Pueblo-nación es una comunidad de hombres reunidos en base a la participación de una misma cultura que históricamente concretan su cultura en una determinada voluntad o decisión. A la cultura, tal como la entendemos aquí, es inherente un momento político. Pueblo-nación es, a nuestro parecer, un concepto substancialmente cultural-político<sup>13</sup>.

Lo político tiene que ver no con un proyecto partidario determinado, sino con la unión de las voluntades de muchos en la realización de un mismo bien común. Es un bien común que nace del mismo querer del pueblo, o, como afirma Gera, de una “voluntad que surge del subsuelo de una común cultura y de condicionamientos históricos que han contribuido a unir al grupo brindándole la posibilidad de una decisión de solidaridad política”<sup>14</sup>. En esta percepción de la voluntad histórico-cultural del pueblo es contundente y firme. En el Diálogo que se establece luego de la conferencia sobre cultura y dependencia en 1974 Gera no

---

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 724.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, 724.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, 725.

duda en afirmar: “El pueblo tiene racionalidad. Tiene su proyecto, no se lo damos; lo ayudamos a formularlo, le damos instrumentos de formulación”<sup>15</sup>. Resuena en estas palabras el espíritu de la justa autonomía de las realidades creadas proclamada por el Concilio Vaticano II, la cual “no es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo, [sino] que además responde a la voluntad del Creador” (GS 36). Se trata de una interpretación de la enseñanza conciliar aplicada a la realidad latinoamericana conocida desde su proceso histórico y desde su cultura peculiar.

Dijimos antes que para saber hacia dónde va la historia es necesaria conocerla. Ahora podemos extender la necesidad de ese conocimiento al pueblo. Ahora bien, ¿de qué clase de conocimiento se trata? Gera da al menos dos pautas para acercarnos a la realidad del pueblo: el conocimiento por connaturalidad y el conocimiento del proceso histórico.

La principal vía de conocimiento del pueblo no depende de las ciencias, sino de lo que Gera llama la *identificación afectiva*, que implica un conocimiento por experiencia, por un *estar* con el otro, en este caso el pueblo. “Hemos entonces de recordar que hay otro camino de conocimiento; que una captación más directa e inmediata de una realidad personal y singular, como es un pueblo, sólo es posible a través de una identificación afectiva con él, esto es, como se expresa el lenguaje clásico, por vía de una connaturalidad afectiva. Sólo si amamos al pueblo podremos conocerlo y comprenderlo”<sup>16</sup>. A partir del conocimiento por connaturalidad los fundamentos de la moderna racionalidad son cuestionados, pues el pueblo en su originalidad vital los rebasa. En el Diálogo de 1974, luego de

---

<sup>15</sup> L. GERA, *Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica (1974)*, en AZCUY, V. R. – GALLI, C. M. - GONZÁLEZ, M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1*, 642. En ese mismo diálogo sostiene: “Se dice: «este pueblo, yo creo que es creyente, que tiene un ethos creyente». Pero esto no nos da derecho a que, en nombre de su ethos creyente, nosotros o la jerarquía tengamos proyectos políticos sobre el pueblo. Un estilo social-democrático, no da derecho a eso. El proyecto político secular lo hace el pueblo, no la jerarquía. Esa sería la diferencia. La jerarquía hace proyectos de expresión religiosa del pueblo, expresión de la fe del pueblo, pero no de contenido. La jerarquía asume el proyecto político que el pueblo hace” (Ibíd., 626).

<sup>16</sup> GERA, L., “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia (1976),” en AZCUY, V. R. – GALLI, C. M. - GONZÁLEZ, M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1*, 721.

ser criticado por la poca apoyatura científica que tiene su exposición sobre el pueblo, responde:

Yo puedo sugerir a través de los índices del pueblo –tendría que contar anécdotas, tendría que narrar mucho, cosas vistas, que vi practicar– pero en el fondo es otra cosa. Uno convive con el ethos del pueblo y lo palpa, o si no lo convive no lo puede describir y no lo puede justificar. Este es el problema de fondo. No es tampoco por un conocimiento de la historia, que no lo tengo. Hay que convivir su pasado, convivir su modo de ser y entonces uno más o menos sabe qué es, por dónde va. [...] Es un acto en el cual yo sé que no es por demostración científica que recoge uno el modo de ser del propio pueblo<sup>17</sup>.

Sin duda, no estamos en presencia de un conocimiento menor, sino de otro modo de conocer. Nos acercarnos a una conclusión que puede causarnos alguna perplejidad: por el camino exclusivo de las ciencias no se conoce; por el amor sí. Pareciera que el Documento de Puebla saca consecuencias semejantes cuando afirma en un lenguaje muy cercano al de nuestro autor: “Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, podrá conocer y discernir las modalidades propias de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia” (DP 397).

El conocimiento del proceso histórico está condicionado por el conocimiento por connaturalidad. El saber historia tiene, ante todo, una intencionalidad pastoral, pues pretende fundar un hacer que redunde en bien del pueblo. “No se busca comprender el pasado y el presente sólo por un interés especulativo (sin negar el valor que eso tiene por sí, sin duda), sino para descubrir las bases de un futuro posible, y de este modo dar a nuestra decisión práctica, como base, lo ‘realizable’”<sup>18</sup>. Por ello busca remontarse a las causas, más allá de la

---

<sup>17</sup> GERA, L., “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica (1974)”, en AZCUY, V. R. – GALLI, C. M. - GONZÁLEZ, M., *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera 1*, 655.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 615.

constatación empírica de los acontecimientos del tiempo presente. “Una época histórica no se explica sólo por sí misma, extraída de la totalidad histórica, sino insertada en su relación con otras épocas, con las cuales forma parte de un proceso más amplio y total”<sup>19</sup>. Pero se trata de un conocimiento referido de manera especial a América Latina (sin por ello olvidar la situación general del mundo) en donde se busca alcanzar la percepción de la verdad más profunda del pueblo en su proceso histórico. Por ello encontramos en este punto formulaciones antitéticas (tales como liberación-dependencia, dominador-dominado, pueblo-imperio) que intentan expresar la complejidad del conocimiento del pueblo, de su conformación histórica y de la comprensión de sus actitudes frente a un proceso invasivo que mediante la dominación intenta modificarlo en su ser más profundo. Un texto del año 1974 muestra la hondura con la que Gera percibía y analizaba estas contradicciones.

Dichas expresiones [las que sostienen que el pueblo está dominado], por sí solas, pueden llegar a determinar una dependencia económica y aún política, pero no necesariamente cultural. Por sí solas se yuxtaponen a las expresiones culturales de la sociedad dependiente, o las desplazan, pero no necesariamente llegar a afectar substancialmente su ethos cultural. Sin duda las estructuras económicas y políticas de dominación, particularmente si son acompañadas de la difusión de ideologías imperiales, condicionan y presionan la conciencia de la sociedad dominada, para que ésta las acepte y se sienta identificada con ellas. No obstante esto no se produce en forma determinista; un pueblo, puesto en condiciones estructurales y objetivas de dominación, se encuentra sí ante la alternativa de introyectar en su propia conciencia la conciencia y proyecto del dominador, *o bien* de oponérsele y resistir, preservando su propia conciencia nacional. Ahora bien, un análisis del proceso histórico de los pueblos latinoamericanos no permitiría sacar la conclusión de que ellos han aceptado la dominación, identificando su propia conciencia con la conciencia del dominador y su proyecto con el proyecto imperial. Todo lo contrario<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 615.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 618-619 (cursiva en el original).

Creo que nos encontramos ante un escrito que trasciende los tiempos. Bien podría convertirse en un texto de referencia para cuando debemos realizar una hermenéutica de los problemas que nos plantea en nuestros días la relación entre cultura moderna y pueblo.

El conocimiento del pueblo se vuelve determinante en estas tierras latinoamericanas. La connaturalidad y el análisis del proceso histórico convergen, sin embargo, en el conocimiento de aquella realidad que configura en lo particular y en lo específico a este pueblo: la cultura. Pues, “el «ethos» cultural arraiga en un pueblo y lo configura idiosincrásicamente”<sup>21</sup>.

#### 4. Rafael Tello

Rafael Tello (1917-2002) ha sido otro de los teólogos que profundizó en la línea histórica y cultura, aunque es probable que el no estuviese de acuerdo con que se lo llamase “teólogo del pueblo”. Su teología se orientó a propiciar la pastoral popular que tiene como finalidad sostener y fortalecer el cristianismo que vive el pueblo. Dentro de esta convicción se concentró en los conceptos de pueblo y cultura para un mejor conocimiento de lo popular. Por otra parte, Tello rechazaba la idea de una “escuela argentina de teología” por considerarla demasiado personalista, con el peligro que se centre de manera exclusiva en la iniciativa de uno solo. Mamerto Menapace describía esa actitud recordando que “nuestro querido padre Rafael tenía esa genialidad de inspirar cosas novedosas dejándote la convicción de que la idea había sido tuya. Y, una vez que la cosa andaba, él se retiraba quedando como consejero para algún paso nuevo que a alguno se le ocurriera”<sup>22</sup>. Tello sostenía que la teología era fruto de un movimiento comunitario en el que los sujetos cumplían diversas funciones. Una de esas funciones correspondía al teólogo. Se pensaba como un impulsor y un compañero de camino del movimiento que gestaba el pueblo y su cristianismo, y no un mentor de una escuela de pensamiento teológico.

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 605.

<sup>22</sup> RIVERO, G., *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande, 2012, 22.



La vida de Tello está marcada por dos etapas que inciden en su modo de hacer teología. Una primera etapa, que podemos ubicar entre 1950 y 1978, se caracteriza por una intensa presencia pública, con una actividad muy grande en la vida eclesial y con propuestas creativas para la pastoral. Desde su ordenación sacerdotal en 1950 predicó retiros espirituales al clero, a los seminaristas, a religiosos y religiosas; enseñó Teología en distintos centros de formación, entre ellos la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina; trabajó como perito de la COEPAL aportando una teología de la evangelización; acompañó un creciente movimiento juvenil que a comienzos de 1970 se afianzó con una pastoral propia; gestó en su espíritu y atendió en sus detalles concretos la peregrinación juvenil a pie a Luján que desde 1975 convoca todos los años a más de un millón de personas para peregrinar setenta kilómetros hasta el Santuario de la Virgen.

En 1979 esta situación cambia. A raíz de un conflicto surgido con el Cardenal Aramburu, Arzobispo de la ciudad de Buenos Aires, el Padre Tello toma la decisión de retirarse de la vida pública. El retiro no es un abandono del ministerio sacerdotal, ni tampoco incluye una sanción explícita por parte del Arzobispo. Es una decisión madurada por Tello y tomada para salvaguardar la unidad de la Iglesia, según cuentan algunos testigos de esa época. A partir de ese momento comienza otra etapa, un período de retiro voluntario que se mantendrá hasta el día de su muerte, el 19 de abril de 2002.

Al contrario de lo que se podría imaginar, esta etapa de retiro voluntario es la ocasión para que Tello despliegue una abundante producción teológica. Poco a poco fue retomando el contacto con algunos sacerdotes que lo visitaban en la casa donde vivía y se comenzaron a gestar encuentros en donde Tello tenía la oportunidad de explicitar la teología la pastoral popular. Ese espacio se lo conoció como la “Escuelita” y allí el teólogo argentino proponía distintos accesos para una comprensión de la pastoral popular. Si bien no era un espacio abierto, allí tuvieron origen los textos que hoy se han comenzado a publicar con sus desarrollos teológicos sobre evangelización, pueblo, cultura, religiosidad popular, liberación, entre otros. Durante los veintitrés años que duró esta etapa Tello pudo exponer los

fundamentos de una teología que gira alrededor de dos ejes fundamentales: la acción de Dios en América Latina y la acción del pueblo que responde con su fe.

El inicio de su reflexión se encuentra en la convicción de que Dios no puede dejar de lado el modo de ser concreto de una comunidad y de una persona para vivir su cristianismo. Es decir, Dios adapta su mensaje de salvación a la situación concreta de un determinado grupo humano y ese grupo responderá con una fe que sin dudas asumirá en su expresión las características de esa situación concreta. En su historia la Iglesia ha aceptado este comportamiento como parte de su misión. Es habitual escuchar que ella ha tomado elementos de la filosofía griega o de la cultura del imperio romano o de la cultura del imperio germánico para poder cumplir con eficacia su tarea evangelizadora. Sin perder nunca su esencia ni traicionar el mensaje de salvación, la Iglesia se ha adaptado a diversas culturas para cumplir con su misión. Sin embargo, dirá Tello, durante parte del siglo XIX y el siglo XX se realizó un proceso de cristalización en las formas de vivir la fe que termina por identificarse con los modos eclesiológicos alentados por Roma. El teólogo argentino no critica las formas eclesiológicas romanas en sí mismas, sino su intento de universalización indiscriminado. De modo que no solo se predica la fe, sino también los moldes culturales en los que esta se vive.

Este análisis nos lleva a plantear la cuestión de la relación entre fe y cultura. No solo como un hecho del pasado, sino como una temática que afecta al presente y tiene consecuencias en la obra de la evangelización. Hablando de la Nueva Evangelización para América Latina de cara al futuro, Tello afirma que “es importante el modo como se propone la revelación en nombre de Dios. Y esta proposición *debe ser adaptada* al modo de ser, a la mentalidad, a la cultura del que ha de recibir y actuar la fe”<sup>23</sup>. En la discusión sobre qué tipo de evangelización debe impulsar la Iglesia no se puede obviar esta temática. Pues, ciertas prácticas culturales que son positivas en el continente europeo, por ejemplo, pueden no serlas cuando se las quiere trasvasar de modo directo a Latinoamérica. Por eso, la relación fe-cultura, que es un tema de mucha relevancia para la Iglesia en general, se vuelve acuciante para la Iglesia que peregrina en América Latina.

---

<sup>23</sup> TELLO, R., *La Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2008, 49 (cursiva mía).

Para Tello América Latina está marcada a fuego desde la primera evangelización por un estilo de vida propio y original, al que llama *cultura popular*. Es la cultura de la mayoría de los latinoamericanos y se expresa de un modo especial en los más pobres y olvidados. La expresión “popular” hace referencia a la vida vivida por el pueblo, con una dinámica histórica particular que se expresa en sus costumbres, en su sentido de la fiesta y, también, en su modo de vivir el cristianismo. “Cultura” está tomado como sinónimo de “estilo de vida”, “mentalidad”, “modo de ser”. No está pensando solo en los objetos culturales, como si la cultura fuese en primer lugar la objetivación de un hecho material. Un libro, una canción, una pintura, una obra arquitectónica son hechos importantes, pero ocupan un sitio secundario en la reflexión de Tello. Para él lo más importante es pensar la vida.

La cultura popular manifiesta la vida del pueblo en todas sus vicisitudes, en los cambios que ocurren a lo largo de la historia y en aquello que perdura más allá del paso del tiempo. La tensión entre lo que cambia y lo que permanece pone de relieve compleja identidad profunda de la cultura popular. Podríamos decir que la identidad de la cultura popular se encuentra en la vida del pueblo y no en los objetos culturales. Por eso, para Tello es muy importante auscultar la historia, indagar en sus procesos, desentrañar en cuáles acontecimientos el pueblo se muestra con mayor claridad y en cuáles no, preguntarse porque el pueblo aparece en algunas ocasiones y en otras pareciera que prefiere ocultarse o, al menos, pasar desapercibido.

La cultura popular se estructura en base a dos ejes fundamentales: la relación con Dios y la relación con lo temporal, con lo secular. La temporalidad es el ámbito en el que Dios puso al hombre para que pudiera madurar y desarrollarse. Aunque para los pobres suele ser el espacio en el que la opresión se hace manifiesta, en ese mismo espacio ellos generan un estilo de vida propio que les permite diferenciarse. La principal preocupación es vivir, y en algunos casos sobrevivir, por lo cual todos los esfuerzos se concentran en que las personas vivan bien, lo mejor que se pueda en estas circunstancias. Encuentro aquí, y esta es mi posición personal al interpretar el pensamiento de Tello, que en la cultura popular el centro es el hombre. Un hombre que cree en Dios y que asume como parte de

su fe que Dios le ha encargado que ocupe el lugar central. Tenemos aquí, a mi modo de ver, lo que de manera incipiente podríamos llamar un antropocentrismo popular, distinto del moderno o posmoderno.

La fe en Dios se configura en este particular estilo de vida. No es la fe en un Dios distinto, sino la única fe de la Iglesia que se expresa dentro de este molde cultural. De ella surge también un estilo de vivir el cristianismo, que Tello llama *cristianismo popular*. En él el pueblo encuentra la ocasión para resignificar el sentido último de su vida, que va más allá de la expresión religiosa. El cristianismo está arraigado en su existencia y conforma a los que viven en la cultura popular, aun cuando no haya una manifestación piadosa o no se participe en las instituciones eclesíásticas. Tello distingue cristianismo popular de religiosidad popular, para enfatizar que el primero es más abarcativo.

La piedad popular mira al culto de Dios. El cristianismo popular no mira solamente al culto de Dios... El cristianismo popular mira a toda la religión cristiana que nace de la fe. Mira a todo el modo de practicar la fe, y consecuentemente a todas las virtudes y a la virtud de religión. En España se ha estudiado y escrito mucho sobre religiosidad popular. Pero la religiosidad popular de España no es el cristianismo popular nuestro. Aplicar eso a América Latina no va. Son cosas distintas la piedad popular y el cristianismo popular. Piedad popular puede ser la misma en Vietnam, en Japón, en Italia o España, pero no es lo mismo de América Latina<sup>24</sup>.

El cristianismo popular es determinante, en mi opinión, para comprender el antropocentrismo popular. Sin el cristianismo el antropocentrismo popular se diluye en sus fundamentos. Para Tello el cristianismo popular se define por la expresión “en el mundo Dios” y no “desde el mundo a Dios”. El segundo enunciado describe el derrotero de un tipo de espiritualidad que recorrió el siglo XX y llega hasta nuestros días. Los hechos que vive un creyente deben ser elevados a Dios para que los transforme y los vuelva fructíferos. Esta espiritualidad es válida y legítima, pero no hace justicia al cristianismo popular. Aquí a Dios se lo encuentra en la vida concreta. En los acontecimientos, paradójicos y contradictorios, está Dios. Ellos no son un trampolín para elevarse

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 104-105.

a Él. Por el contrario, en *este* hecho el Dios trascendente e inmutable manifiesta su voluntad.

En esta fuerza del antropocentrismo popular se encuentra, para Tello, la oposición más contundente al antropocentrismo moderno o posmoderno, el cual niega de modo explícito no solo la existencia de Dios, sino su incidencia social y su capacidad de transformación de la historia. La cultura popular le disputa el espacio histórico a la modernidad o posmodernidad, criticando su estilo de vida desde la vivencia de los valores evangélicos más profundos encarnados en la geografía y la existencia de América Latina.

Esta intuición debería ser desarrollada con mayor amplitud, pero ahora no dispongo de ese espacio. Pienso, sin embargo, que es importante señalarla porque en ella se sostiene, a mi entender, la originalidad de la teología de Tello.

El camino para alcanzar una auténtica liberación consiste en sostener y fortalecer la cultura popular con su cristianismo. Si la Iglesia no recorre este camino, afirma Tello, nunca podrá realizar una Nueva Evangelización que libere al pueblo en todas sus dimensiones.

## 5. Francisco, ¿Teólogo del Pueblo?

¿Es el Papa Francisco un representante de la Teología del Pueblo? ¿Sus posicionamientos como Sumo Pontífice son una consecuencia de la adhesión a esta escuela teológica? En términos generales coincido en este punto con la apreciación de Scannone, quien ha señalado que el Papa “no sólo se basa en muchos planteos en la teología del pueblo, sino que la ahonda por su cuenta, avanzando sistemáticamente en algunos puntos claves”<sup>25</sup>. A continuación señalo algunos de los puntos en los que Francisco retoma la línea de pensamiento de la teología argentina, imprimiéndole su impronta personal y su decisión de convertirlos en cuestiones universales.

---

<sup>25</sup> SCANNONE, J. C., “El Papa Francisco, ¿teólogo del pueblo?”, en *Criterio* 2414 (2015) [[http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst\\_new/2015/04/30/10691/](http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2015/04/30/10691/) - consulta: 12 de marzo de 2018]

La influencia es real ante todo por tratarse de un pensamiento contemporáneo a la actividad de gobierno y pastoral de Jorge Bergoglio en su etapa como jesuita. Su nombre no aparece como uno de los teóricos porque no es un académico. Es un pastor y un dirigente eclesiástico llamado a tomar decisiones en la compleja coyuntura de la Argentina de comienzos de la década de 1970. Adhiere a la reflexión teológica y la recrea en la trama de una historia que exige un compromiso real sin espacio para un puritanismo intelectual. Además, como profesor de Teología Pastoral en el Colegio Máximo de San Miguel, comenta la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, uno de los documentos magisteriales que tuvo mayor impacto en los teólogos del pueblo.

La incidencia de la Teología del Pueblo se nota también en la valoración que Bergoglio-Francisco hace de la religiosidad popular. La cuestión aparece de manera formal en el Magisterio en *Evangelii Nuntiandi* 48 y es seguro que en sus clases de Teología Pastoral ha comentado en extenso ese número. La teología argentina, como vimos, ya había reparado en las actitudes religiosas de carácter popular. El juicio positivo sobre la fe de los más simples en el Pueblo de Dios le permite un acercamiento directo y respetuoso al mundo de los pobres que se aleja de cualquier tipo de ideologización de la acción pastoral. El reconocimiento de la religiosidad popular como una expresión auténtica y verdadera de la fe cristiana fue una propuesta novedosa para la época que impactó en el espíritu del entonces jesuita, pues para estar con los pobres no era necesario negar a Dios. Ante la presencia del inmanentismo ateo la religiosidad popular dio otro rumbo a la pastoral. Asimismo, esta reflexión permitió responder a posiciones de corte conservador, quienes concebían la participación de los pobres en la Iglesia en tanto se encuadraran en las estructuras eclesiales tradicionales. La religiosidad popular favoreció un ingreso menos rígido y más acomodado a la situación de las personas. El Concilio Vaticano II y la ya mencionada *Evangelii Nuntiandi* jugaron un papel determinante en este juicio teológico favorable con claras consecuencias en la pastoral.

Pienso, además, que los postulados de esta teología influyeron en el trabajo que Bergoglio desplegó en los barrios marginales de la ciudad de Buenos Aires con el grupo de los llamados “curas villeros”. La práctica de insertarse en

las villas y vivir allí tenía una larga tradición en Buenos Aires y en otras ciudades importantes del país. Se remonta a la década de 1960, cuando un grupo de sacerdotes decidió que el Dios en el que creían no podía permanecer indiferente al sufrimiento y a la postergación que se manifestaba en los asentamientos marginales. Ellos, predicadores del Dios misericordioso y justo, se instalaron en las villas e hicieron suyos las necesidades y los reclamos de sus habitantes. A fines del siglo XX, primero como Obispo auxiliar y luego como titular, Bergoglio retoma este camino con una nueva generación de sacerdotes, quienes se reconocen como continuadores de una tarea iniciada hace ya mucho tiempo y que en la actualidad asume nuevos desafíos. Se lo ve acompañando una obra en la que la dimensión pastoral y la dimensión social se entrecruzan en pos de la lucha por una mayor dignidad de las personas. Una vez más, aparece el elemento de cercanía con los pobres, característica central en la reflexión de la Teología del Pueblo, como un aspecto transversal en la actividad pastoral del entonces Arzobispo de Buenos Aires. Es una cercanía que intenta rescatar los valores culturales, humanos y cristianos que se esconden detrás del dolor y de la pobreza de un sector de la sociedad estigmatizado con facilidad.

Ya como Papa Francisco pienso que en su magisterio se traslucen temas muy propios de la teología argentina. Los enumero en forma somera, pues el desarrollo de cada una de ellas supondría una conferencia autónoma.

- a) Una lectura crítica de los procesos culturales contemporáneos, calificados como hegemónicos e inconducentes. Estamos ante una economía que mata, donde es noticia la caída de dos puntos en la bolsa y no un anciano en situación de calle que muere de frío (EG 53). En *Laudato si'* califica a la coyuntura actual como un “paradigma tecnocrático dominante” (LS 106), el cual “se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica” (LS 108). Resuena en estos textos la crítica furibunda de Tello a la cultura moderna, entendiendo a este fenómeno como el fruto de largos procesos históricos que desembocaron en la situación actual.

- b) La revalorización de la religiosidad popular como un camino válido y ejemplar de una vivencia auténtica de la fe cristiana. “Las formas propias de la religiosidad popular son encarnadas, porque han brotado de la encarnación de la fe cristiana en una cultura popular. Por eso mismo incluyen una relación personal, no con energías armonizadoras sino con Dios, Jesucristo, María, un santo. Tienen carne, tienen rostros. Son aptas para alimentar potencialidades relacionales y no tanto fugas individualistas” (EG 90).
- c) La insistencia en que la cultura diversifica la expresión de la fe, temas que se replican en los textos de Gera, Tello y Scannone. En *Evangelii Gaudium* dice así: “Bien entendida, la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia... El mismo Espíritu Santo... es quien suscita una múltiple y diversa riqueza de dones y al mismo tiempo construye una unidad que nunca es uniformidad sino multiforme armonía que atrae. La evangelización reconoce gozosamente estas múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia. No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador” (EG 117).
- d) La convicción de que los pueblos son los constructores de su propia historia, desde la capacidad de autonomía que les brinda su libertad. Este es el espíritu que moviliza los Encuentros de Movimientos Populares. A ellos les decía: “Los movimientos populares tienen un rol esencial, no sólo exigiendo y



reclamando, sino fundamentalmente creando. Ustedes son poetas sociales: creadores de trabajo, constructores de viviendas, productores de alimentos, sobre todo para los descartados por el mercado mundial”<sup>26</sup>.

## 6. Perspectiva de futuro

La Teología del Pueblo puede aportar mucho a la causa de la liberación en América Latina desde distintas perspectivas. En primer lugar, porque ha puesto de relieve de manera explícita la relación entre el Pueblo de Dios y los pueblos temporales. Este es un tema que todavía sigue abierto y requiere de una discusión permanente porque creo que aquí se juega el futuro la acción pastoral de la Iglesia. Por un lado, se debe continuar con la reflexión que muestre las complementariedades entre Pueblo de Dios y pueblos temporales. Pero, por otro lado, es necesario repensar el valor lo temporal en sí mismo como el espacio propio en el que se expresa la fe cristiana. Supondría revisar la noción conciliar de *autonomía de las realidades creadas* en clave latinoamericana. Y esto no solo como una clarificación de nuestra situación continental, sino como un criterio interpretativo que puede ser de utilidad para el mundo entero.

Considero, además, que la Teología del Pueblo ha ayudado a explicitar aún más la conexión entre evangelización, liberación y cultura. En los teólogos argentinos ha existido una constante preocupación para mostrar la interrelación entre las tres realidades, acentuando la primacía de la evangelización para que la Iglesia pueda cumplir con fidelidad su misión liberadora. En el caso de Gera, se puede decir siguiendo a J. C. Scannone, que una de las características de su teología “está dada no solo por el papel mediador (entre evangelización y liberación) que él reconoce a la cultura, sino también por su comprensión de la vinculación entre las tres. De ahí que Gera acentúe la *especificidad y cualidad propia* de la liberación cristiana, iluminada por la verdad evangélica acerca del hombre y, entre nosotros, determinada por su encarnación en la cultura

---

<sup>26</sup> FRANCISCO, *Discurso a los Movimientos Populares en Bolivia*, 9 de julio de 2015.

latinoamericana. Por eso mismo valora la evangelización *explícita*, a fin de lograr una auténtica promoción humana, respetándola, sin embargo, en su autonomía secular”<sup>27</sup>.

Al mismo tiempo debemos cuidar que la dimensión religiosa no diluya los aspectos proféticos que encarna el paradigma de la liberación en el contexto concreto de América Latina. La primacía de la evangelización supone una jerarquización en orden a la misión de la Iglesia que no evita la tensión que le produce el polo de la liberación. Manteniendo esa primacía, la búsqueda de la liberación, en su complejo entramado histórico, debe ser una instancia crítica de la evangelización.

Igual advertencia recae sobre el concepto de cultura. Se debe estar prevenido sobre cualquier intento de ontologización o esencialismo para no perder la conexión con la historia real y dinámica que se expresa en la vida de las comunidades. Abrir la puerta para una comprensión de la cultura donde la primacía la tenga el mundo de los objetos es darle espacio a otra lógica que pone a las personas en segundo lugar. Frente a esta tentación, que además puede encontrar fundamento teológico, hay que estar prevenidos en todo momento.

## Bibliografía

ALBADO, Omar. El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello. Buenos Aires: Ágape, 2017.

AZCUY, Virginia - CAAMAÑO, José Carlos - GALLI, Carlos. Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 2. De Puebla a nuestros días (1982-2007). Buenos Aires: Ágape, 2007.

AZCUY, Virginia - GALLI, Carlos - GONZÁLEZ, Marcelo. Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla. Buenos Aires: Ágape, 2006.

BIANCHI, Enrique. Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe los pobres en América Latina. Buenos Aires: Ágape, 2012.

---

<sup>27</sup> SCANNONE, J. C., “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, en Ferrara, R. – Galli, C. (ed.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 134-135.

FERRARA, Ricardo - GALLI, Carlos (ed.). Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera. Buenos Aires: Paulinas, 1997.

FORCAT, Fabricio. El uso de la gracia en el cristianismo popular en la perspectiva de Rafael Tello. Un aporte al conocimiento teológico de la vida cristiana en el pueblo Latinoamericano. Buenos Aires: Ágape, 2017.

GALLI, Carlos María. La Teología Latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio. CELAM. El futuro de la reflexión teológica en América Latina. Bogotá: CELAM, 1996, p. 243-362.

POLITI, Sebastián. Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975. Buenos Aires: Castañeda-Guadalupe, 1992.

RIVERO, Gabriel (Comp.). 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). Buenos Aires: Ágape, 2015.

RIVERO, Gabriel. El viejo Tello y la pastoral popular. Buenos Aires: Patria Grande, 2012.

SCANNONE, J. C. La Teología de la Liberación. Caracterización, corrientes, etapas. Stromata, 48, p. 3-40, 1982.

TELLO, Rafael. Fundamentos de una Nueva Evangelización. Buenos Aires: Patria Grande-Ágape, 2015.

----- . La Nueva Evangelización. Anexos I y II. Buenos Aires: Ágape, 2013.

----- . La Nueva Evangelización. Buenos Aires: Ágape, 2008.

----- . Pueblo y cultura I. Buenos Aires: Patria Grande, 2011.

----- . Pueblo y cultura popular. Buenos Aires: Patria Grande, 2014.

Recibido em: 11/04/2018

Aprovado em: 23/06/2018