



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO: UN
ACERCAMIENTO A LA IDEA DE INCULTURACIÓN
EN LA OBRA DE JUAN CARLOS SCANNONE**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

**LICENCIADA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

P R E S E N T A:

GUADALUPE ESTEFANÍA ARENAS PACHECO



**DIRECTOR DE TESIS:
DR. HORACIO VICTORIO CERUTTI
GULDBERG**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX, ENERO, 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

"No hay más que una manera de ser feliz: vivir para los demás"
León Tolstoi.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de todas las personas que me rodean. Se trata de un proyecto colectivo, que muchos me ayudaron a elaborar. Su contribución es más grande de lo que pueden imaginarse. Cada palabra de aliento y cada gesto bondadoso hacia mi persona, me han ayudado a alcanzar esta meta.

A Dios, porque ha hecho posible cada día. Por hacer de cada cosa una oportunidad de servicio y por mostrarme su presencia y amor en cada instante. Por enseñarme el verdadero sentido de la sabiduría. Ante ello, sólo puedo responder, al igual que Samuel: "Habla, Señor, que tu siervo escucha" (1 Samuel 3, 9).

A mis padres por su aliento, amor, paciencia, cuidado y apoyo constante en el camino. Cada sacrificio y desvelo me han hecho ser quien soy. Sin ellos, nada de esto hubiera podido realizarse.

A mi hermano Diego, por ser el mejor amigo y por contagiarme su amor a las letras y al conocimiento.

A mis otras mamás, mis tías Gloria, Catalina y Aurora. Gracias por su gran ejemplo de dedicación y trabajo; por estar presentes en cada momento de mi vida.

A mi familia en general, por impulsarme a seguir adelante.

A todos mis amigos, en especial a David Téllez, Nayakan, Juan Vargas y Esaú Amaro por ser parte vital de mi existencia.

Gracias infinitas a mi segunda casa, el Colegio Ing. Armando I. Santacruz, por abrirme las puertas desde mi niñez y por darme ahora la oportunidad de desarrollarme profesionalmente. A la Profra. Graciela Martínez Gebbia, por todas sus enseñanzas y por mostrarme el hermoso quehacer de la educación. A Diana Reyes, mi gran amiga, por su compañía y confianza. Gracias por animarme a creer en mí misma.

A mis alumnos, por todo el aprendizaje en común y por indicarme el sendero que quiero seguir.

A la UNAM y la Facultad de Filosofía y Letras por darme tantas experiencias académicas. A la Universidad Pontificia de México (UPM) y a mis profesores de teología, por dotarme de las herramientas necesarias para la redacción de este trabajo.

A los miembros del seminario de Historia de las Ideas del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) a cargo del Dr. Mario Magallón Anaya, por su ayuda en la realización de este trabajo.

A los profesores que durante mi educación han sido un referente intelectual importante. A Estela Hernández Briones, que me inspiró desde la adolescencia a encaminarme a las humanidades: gracias por nunca soltar mi mano y por enseñarme el maravilloso camino del estudio; a Herlinda Castelán Caballero, la culpable de mi amor a la filosofía; a Eduardo Villegas, Favián Arroyo y Maribel Espinosa. Particularmente, doy gracias a Orlando Lima por toda su ayuda para elaborar este trabajo; por sus recomendaciones, disposición y amistad. También hago mención especial para la Dra. Sofía Tayka Morales Vera por su constante ejemplo y ayuda.

Agradezco enormemente a mi asesor el Dr. Horacio Cerutti por su enorme apoyo durante la elaboración de la investigación. A pesar de las circunstancias adversas, juntos llegamos a la meta: este trabajo es también suyo como pequeña contribución al pensamiento latinoamericano.

A los miembros de mi sínodo: Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández, Dr. Carlos Ham Juárez, Mtro. Orlando Lima Rocha y al Dr. Mario Magallón Anaya, por su atinada lectura y por sus recomendaciones. Gracias por acompañarme en esta aventura intelectual.

A Juan Carlos Scannone que, pese a la distancia, con justa razón puedo llamarlo *maestro*. Agradezco todas sus atenciones y por mantenerse interesado en este proyecto; por compartir sus experiencias y el amor a América Latina. A través de sus escritos, descubrí la enorme riqueza de la teología y la filosofía de la región. A él debo también este trabajo, el cual es una muestra de mi reconocimiento y admiración.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO I.	
ANTECEDENTES HISTÓRICO-POLÍTICOS Y ECLESIALES DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO.....	7
1.1 Breve historia del surgimiento de la teología argentina del pueblo	7
1.1.1 El Documento de San Miguel (1969) y sus aportes a la Comisión Episcopal de Pastoral	9
1.1.2 La Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) como punto de arranque de la teología del pueblo	13
1.1.3 Las Cátedras Nacionales de Sociología y la COEPAL	15
1.1.4 El Plan Nacional de Pastoral	17
1.2 “El pueblo es como el agua”: Lucio Gera como pilar de la teología argentina del pueblo	19
1.2.1 Medellín y Puebla: un camino hacia la reflexión inculturada	21
1.2.2 “La misión del hombre es una sola: salvar integralmente al hombre”. Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo	22
1.2.3. El MSTM y su propuesta política	30
CAPÍTULO II.	
ASPECTOS TEÓRICO METODOLÓGICOS DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO.....	36
2.1. Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva argentina	37
2.1.1 La teología del pueblo ante el peronismo	39
2.2. Aspectos teóricos aportados por Gera a la teología del pueblo	43
2.2.1 Los pobres y oprimidos: el “pueblo	43
2.2.2 Cultura	46

2.2.3. Evangelización de y en las culturas e inculturación	47
2.2.4 Religiosidad popular y liberación	48
2.3. Aspectos metodológicos de la teología del pueblo	50
2.4. Aportes sobre la iglesia en América latina	52
2.5. “Polos” y “generaciones” dentro de la teología argentina del pueblo	56
2.5.1 El “polo” Justino O’Farrell	56
2.5.2 El “polo” Rafael Tello	57
2.5.3 El “polo” Lucio Gera	60
2.6. Distintas “generaciones” dentro de la teología del pueblo	61
2.7. La teología del pueblo como teología de la liberación	63
2.7.1 ¿Cómo entender la teología de la liberación?	63
2.7.2 Las diferentes “ramas” o “líneas” al interior de las TL	65
2.7.3 La teología del pueblo en las teologías de la liberación ...	68
2.7.4 ¿Teología del pueblo, pastoral popular o escuela argentina?	70
2.8 Algunas críticas a la teología del pueblo	71
2.9 Balance general de la teología argentina del pueblo	74

CAPÍTULO III.

UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO INCULTURADO EN EL ITINERARIO INTELLECTUAL DE JUAN CARLOS SCANNONE.....	76
3.1 Itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone	80
3.1.1 Etapa previa de formación filosófico-teológica (1949-1967)	80
3.1.2 Primera etapa: en el horizonte de la filosofía y la teología de la liberación (1967- 1976)	82
3.1.3 Segunda etapa. Filosofía y teología pastoral de la cultura (1976-1981)	86

3.1.4 Tercera etapa. Pensamiento filosófico y teológico inculturado de la liberación (1981-hasta hoy)	88
3.2 El influjo de la teología del pueblo en la obra scannoniana	90
3.2.1 La “trilogía” scannoniana: <i>Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia (1984), Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana (1990) y Evangelización, Cultura y Teología (1990)</i>	90
3.2.2 <i>Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia</i> ..	92
3.2.3. <i>Evangelización, cultura y teología</i>	94
3.2.4 <i>Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana</i>	96
3.2.5 Otras obras sobre el pensamiento inculturado y la teología del pueblo	99
 CAPÍTULO IV. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA LATINOAMERICANAS: HACIA LA IDEA DE INCULTURACIÓN EN J.C.SCANNONE.....	
4.1 Inculturación en el pensamiento de J.C.Scannone	102
4.2 Inculturación desde el horizonte filosófico	108
4.2.1 La superación de la contradicción entre racionalidad científico-tecnológica y sapiencial: caminos hacia una filosofía y una teología inculturadas	108
4.2.2 Las contribuciones del pensamiento analógico	116
4.2.3 Categorías a partir de la sabiduría popular desde la reflexión filosófica	117
4.3 Supuestos teóricos para una teología inculturada en América Latina	119
4.4 La teología del pueblo y la inculturación desde la óptica scannoniana: categorías y problemas clave	125
4.4.1 La religiosidad popular y la teología inculturada	126
4.4.2 Liberación y evangelización de la cultura	128
4.5 Aportes de la teología inculturada al modo de hacer teología en América Latina	131

4.6 Contribuciones de J.C.Scannone a la teología argentina del pueblo en perspectiva latinoamericana	133
4.6.1 Aportes teológico-pastorales	134
4.6.2 Aportes epistemológicos para la elaboración de una teología y una filosofía inculturada	135
4.6.3 Inclusión de nuevos problemas en la escuela argentina	136
4.7 Vigencia y actualidad de la teología argentina del pueblo	138
4.7.1. La teología del pueblo hoy: la figura del Papa Francisco	139
4.7.2 Inculturación y religiosidad popular en Bergoglio	140
4.7.3 Las cuatro prioridades bergoglianas en la construcción y conducción de un pueblo	142
4.8 Críticas a la idea de inculturación en J.C.Scannone	147
4.8.1 Diálogo entre inculturación e interculturalidad. Crítica a la filosofía intercultural de Raúl Fonet Betancourt	147
4.8.2 Perspectivas en torno a una teología y una filosofía inculturadas	153
 REFLEXIONES FINALES. LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO COMO REFLEXIÓN Y ACCIÓN DE MANERA SITUADA.....	156
ANEXOS.....	159
ANEXO 1. Breve cronología de la vida y obra de Juan Carlos Scannone	161
ANEXO 2. La teología latinoamericana y Juan Carlos Scannone. Entrevista.....	165
ANEXO 3. Inculturación y liberación en el pensamiento filosófico y teológico latinoamericano. Entrevista a Juan Carlos Scannone, S.J	183
Fuentes consultadas.....	190

A Aquel que hace nuevas todas las cosas.

*A José Inés, mi abuelo. Su recuerdo, cariño, enseñanzas y ejemplo siempre serán
mi guía.*

A mis padres y hermano, luz de mi vida.

José Martí, "Nuestra América" en *La Revista Ilustrada de Nueva York*, 10 de enero de 1891

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

Orlando Yorio, *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los seminarios de formación teológica 1989-1997*, Buenos Aires, 1999, p. 42-43.

INTRODUCCIÓN

América Latina no es parroquia ni barraca, sino fuente
generadora de vida y principio de esperanza

Mario Miranda Pacheco¹

Estudiar la realidad latinoamericana no es una tarea fácil, implica sacrificio, esfuerzo, constancia, disciplina. Ante la inmensidad de nuestra región, de sus distintas expresiones, el latinoamericanista, en su oficio, tiene que darse a la tarea de indagar los diferentes procesos por los que ella ha pasado: históricos, políticos, artísticos, económicos, religiosos, etc. y analizarlos para comprender, lo mejor que se pueda, el presente, en función del pasado y en vías hacia el futuro.

Así, pues, si rica es la variedad de formas en que se manifiesta América Latina, así de multiforme es el trabajo del profesional de los Estudios Latinoamericanos. Para hacer frente a esta diversidad, se toma a la interdisciplina como elemento metodológico nodal de nuestro quehacer, pues permite conjuntar una pluralidad de disciplinas para hacer frente a nuestro subcontinente. Como indica Mario Miranda, “América Latina se expresa de infinitas maneras”², y por ello también la necesidad de este enfoque para poder emprender el camino de la reflexión sobre y desde la región.

En esta tónica, la presente tesis pretende ser una contribución a esta forma de ejercer el oficio del latinoamericanista desde la trinchera de la interdisciplina y del compromiso personal y político por la transformación de nuestras circunstancias. Pretende también abrir una brecha – aunque sea muy pequeña – para enriquecer nuestro trabajo, adentrándonos en temáticas poco abordadas en los Estudios Latinoamericanos, pero que vale tener en cuenta para comprender nuestra realidad y las “infinitas maneras” en que América Latina se nos presenta.

¹ Mario Miranda Pacheco, *Sobre el oficio del latinoamericanista. Pláticas y reflexiones*, 2ª. ed., México, STUNAM/Cubo Ediciones, 2010, p. 35.

² Ibid. p. 37.

Nos referimos al problema de la teología latinoamericana y su papel en el pensamiento latinoamericano en general.

La presente obra es un acercamiento a la teología argentina del pueblo, nacida en la Argentina a finales de la década de 1960. Esta teología, al menos en México, ha sido escasamente estudiada y difundida. Ella forma parte de las llamadas “teologías de la liberación latinoamericana”, junto con muchas otras maneras de entender y expresar este “movimiento teológico”.

En particular, la teología del pueblo posee ciertos matices que la diferencian de otras formas de hacer teología en la región y, a la vez, comparte elementos importantes con las otras “ramas” de las teologías de la liberación. Su especificidad radica en el enfoque de su estudio, que tiene que ver con la preocupación por la cultura y la religiosidad popular, aunque sin olvidar los típicos rasgos de la teología latinoamericana de la liberación como la opción preferencial por los pobres, la tensión entre dependencia y liberación, así como el proyecto de elaborar una reflexión teológica desde y para los más humildes de América Latina.

Nuestro objetivo radica en exponer, de la manera más clara posible, en qué consiste esta teología argentina del pueblo, cuáles son sus preocupaciones principales y ubicar en ella diferentes problemáticas que han sido aporte para el desarrollo de la teología en el subcontinente tales como la cultura popular, la liberación desde un *ethos cultural* específico, así como la *inculturación* de la fe cristiana y del pensamiento especulativo en la historia y cultura particulares de cada pueblo.

De todo ello, destacaremos la figura de uno de los representantes más destacados de la teología del pueblo: Juan Carlos Scannone. Su pensamiento y obra, ha llamado nuestra atención, pues no solamente se centra en un análisis meramente teológico de la región, sino que emplea la reflexión filosófica para comprender la teología de la región, apelando también al enfoque interdisciplinario. Scannone es miembro tanto de la teología de la liberación, como de la filosofía de la liberación, siendo de los pocos que ha realizado ambos

trabajos de manera paralela, analizando diferentes tópicos problemáticos de América Latina desde los dos ángulos que, para él, son en realidad uno solo. El pensamiento de y para la liberación, desde la óptica scannoniana, no pone barreras firmes entre filosofía y teología, sino que trata de relacionar ambas a partir de los aportes que cada disciplina pueda brindar a la otra.

De esta forma, el centro de nuestro trabajo será el pensamiento de Juan Carlos Scannone, insertado particularmente en la teología argentina del pueblo. Uno de los núcleos temáticos más relevantes de esta es, como ya mencionamos antes, el de la inculturación, la cual refiere a dos aspectos principales: enraizamiento de la fe en una cultura particular y la ubicación espacio-cultural del pensamiento científico. Es así como deseamos mostrar de qué forma Juan Carlos Scannone aborda el problema de la inculturación en sus textos, desde la óptica de la teología argentina del pueblo. El enfoque que tomaremos será interdisciplinario, propio del trabajo del latinoamericanista. Sin embargo, nos centraremos en un análisis más filosófico del problema de la inculturación pues, aunque este tópico se encuentre mucho más relacionado con la teología, la reflexión filosófica nos brinda importantes herramientas epistemológicas para la explicación del tema. Por ello, aunque estemos hablando desde el horizonte de la teología del pueblo, lo realizaremos a partir de la explicación filosófica de sus contenidos teóricos.

Consideramos que nuestro tema de investigación es relevante, no sólo porque no haya sido abordado antes dentro de nuestro ámbito universitario, sino porque creemos necesario conocer las contribuciones de la teología latinoamericana al pensamiento de la región, en consonancia con lo que Miranda opinaba de las diferentes formas en que se expresa América Latina. Una de estas formas es, pues, el sentido de la fe, de la creencia y de la religión, las cuales se manifiestan de muchas maneras. La teología, como estudio crítico y reflexivo de la fe en la historia, puede ser de ayuda para el quehacer latinoamericanista en la medida que esta disciplina también puede enfocarse en el análisis de la región, tomando no sólo los elementos de la fe y la religiosidad vividas de manera particular en nuestros pueblos ya que tienen que ver de manera profunda con la

conformación de nuestra cultura, sino también porque, utilizándola al lado de otras disciplinas, puede servir para emprender estudios mucho más hondos sobre nuestra realidad.

Abarcaremos nuestro tema, a partir de cuatro capítulos:

En el primero de ellos, hablaremos del contexto histórico del nacimiento de la teología argentina del pueblo, así como otros aspectos presentes en la vida argentina de la época que ayudaron a su conformación. También, ubicaremos la figura del “padre” de esta teología: Lucio Gera (1924-2012).

En el segundo, tocaremos de manera sucinta los aspectos teórico-metodológicos principales de la teología del pueblo a partir de la propuesta de Lucio Gera. Por otra parte, hablaremos de los diversos grupos de reflexión que conformaron esta teología y las diversas generaciones en su interior, ubicando en la segunda a Juan Carlos Scannone.

El capítulo tercero estará enfocado en el itinerario intelectual de Scannone, explicando las diferentes etapas que se ubican en él. Haremos hincapié en la preocupación de nuestro autor por el pensamiento inculturado en Latinoamérica y realizaremos un acercamiento a sus obras que tocan el problema de la inculturación, sobre todo sus libros *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* y *Evangelización, cultura y teología*, ambos de 1990. Dichos escritos nos servirán de base para exponer, en el capítulo que sigue, su posición frente a la cuestión de un pensamiento inculturado. Cabe destacar que estos libros están muy relacionados con la metodología, las categorías y la forma de trabajar propia de la teología del pueblo. Por eso, es que los hemos tomado como principal referente para la elaboración de esta tesis.

Finalmente, en el capítulo cuarto, ahondaremos en el tema de la inculturación en el pensamiento scannoniano, a partir de la reflexión filosófica y teológica que realiza el filósofo argentino al respecto en sus obras antes mencionadas, aunque también usaremos otros textos del autor que nos ayudarán

a comprender su postura frente a una “filosofía inculturada” y una “teología inculturada” en América Latina. En este capítulo también abordaremos la crítica que realizó el filósofo cubano Raúl Fornet Betancourt desde su “filosofía intercultural” a la propuesta de Scannone y plasmaremos algunas de nuestras perspectivas personales en torno al punto de vista del jesuita argentino.

Con todo lo anterior, se desea atender a la dimensión epistemológica de la teología y de la filosofía inculturada de la que nos habla Scannone dentro del marco del pensamiento latinoamericano de la liberación. Esta interpretación de la realidad que realiza nuestro autor, si bien no es algo ya terminado, constituye un elemento nodal para seguir construyendo un proyecto filosófico y teológico que busque transformar nuestra realidad, tanto en el ámbito académico como en el ámbito público en general.

Queremos destacar que la teología expuesta por Scannone y por la teología argentina del pueblo, son una propuesta política, pues involucran un compromiso por edificar un presente y un futuro basados en el bien común. Tanto teología como filosofía pueden ser conocimientos con una función social concreta pues, alejadas de la realidad, sólo son meras especulaciones; si se parte de nuestras propias condiciones de vida, pueden ser auténticos saberes liberadores.

Capítulo I.

ANTECEDENTES HISTÓRICO-POLÍTICOS Y ECLESIALES DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

El pueblo es como el agua de los ríos que, peregrinos, siempre desembocan en el Océano. Porque peregrinos y no meramente “errantes”, tienen ellos su propio rumbo y meta. Viniendo desde la Montaña van hacia el Océano; viniendo de lo Alto, van hacia lo Infinito [...]

Lucio Gera¹

En este primer capítulo tenemos como propósito exponer el contexto del surgimiento de la teología argentina del pueblo (tanto el contexto eclesial como el civil) y destacar la figura de su principal representante: Lucio Gera, quien sentó las bases para la conformación teórica y práctica del quehacer teológico propio de esta “escuela”, así como realizar un estudio histórico de la misma a partir de las distintas “generaciones” que se pueden identificar en su desarrollo. Finalmente, deseamos explicar cuáles son sus características principales haciendo especial énfasis en el tema de la *inculturación*.

1.1 BREVE HISTORIA DEL SURGIMIENTO DE LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO

La teología argentina del pueblo, al igual que las demás “líneas” de la teología de la liberación, surgieron en el clima posconciliar, en donde la iglesia se mostró mucho más receptiva y abierta hacia otras formas de hacer teología y de abordar la actividad eclesial.

El concilio significó lo que bien anunciaba Juan XXIII: un “abrir las ventanas de la iglesia para dejar entrar aire fresco”, es decir, una apertura al diálogo con el mundo contemporáneo para que ésta pudiera fijar una postura frente a los problemas mundiales de la época como la opresión de los ricos hacia los más pobres, la crisis de los valores cristianos, la violación de los derechos de miles de personas, etc. Gracias a su realización, se hizo manifiesto el compromiso de la iglesia con un cambio de estructuras sociales, económicas y políticas. La adaptación del concilio en las iglesias

¹ En Domingo Castagna, “Homilías. Enseñanza del Obispo sobre el Acontecimiento Mariano”, en *Didascalia*, 8-9 (1990), p. 56.

particulares tuvo diferentes manifestaciones, siendo en América Latina donde tuvo, en términos muy generales, un amplio recibimiento.

Con la finalidad de absorber y aplicar los documentos del concilio a la realidad latinoamericana, se convocó a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el cual se llevaría a cabo en la ciudad de Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968. Por eso es que se dice que “la Iglesia latinoamericana vio en el concilio una llamada a la adultez, una invitación a asumir su propia realidad y a vivir y testimoniar la fe en su propio medio, una llamada a hacer la reflexión cristiana desde su propio contexto”², adultez que sería de alguna manera iniciada, precisamente, a partir de Medellín.

En el caso particular argentino, la recepción el concilio fue aún más temprano que Medellín, pues la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) “había anunciado en el ’65 y propuesto en el ’66 la idea de un *Plan Nacional de Pastoral* (a partir de la idea de una Pastoral de Conjunto³, tomando como eje principal al pueblo⁴) y la creación de una comisión especial para elaborarlo⁵. Esta fue la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), la cual se encargó no sólo de la redacción y aplicación de ese nuevo plan de pastoral, sino de recibir, en la realidad argentina, los documentos del concilio.

Los trabajos de la COEPAL iniciaron y se siguieron desarrollando en años posteriores gracias a la participación de obispos (monseñores Marengo, Zazpe y Angelelli⁶), sacerdotes, religiosos, religiosas, pastoralistas y laicos, entre los que se encontraban Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo O’Farrell, Fernando Boasso y Justino O’Farrell⁷. “Esa Comisión fue el ámbito donde nació la teología del pueblo, cuya

² Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Ed. Verbo Divino, España, 1989, p. 37.

³ La pastoral de conjunto es “una pastoral articulada (corresponsable por todo el Pueblo de Dios), integral (que abarque las cuatro dimensiones de la iglesia: comunión, anuncio, misión y celebración) y que llegue a todos los sectores (por edades) y ambientes (sociológicos). Es decir, pastoral de conjunto es la implicación de toda la Diócesis en una misma comunión para la misión”. Definición tomada de R. Berzosa Martínez, *Para comprender y vivir la Iglesia Diocesana*, Burgos, 1998. Disponible en web: http://mercaba.org/Pastoral/P/pastoral_de_conjunto.htm (19/04/17).

⁴ Sebastián Politi, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio/Buenos Aires, Ediciones Castañeda/Ed. Guadalupe, 1992, p. 185.

⁵ Marcelo González, *La reflexión teológica en argentina. Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005, p. 65.

⁶ Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria, Sal Terrae, 2017, p. 17.

⁷ Juan Carlos Scannone, “El papa Francisco y la teología del pueblo” en *Razón y fe* t. 271, no. 1395, 2014, p. 32.

impronta ya se notó en la Declaración del Episcopado argentino en San Miguel (1969)⁸. Dicho Documento de San Miguel fue, precisamente, el medio por el cual la CEA aplicó la Conferencia de Medellín a la Argentina⁹.

1.1.1 El Documento de San Miguel (1969) y sus aportes a la Comisión Episcopal de Pastoral

En el caso argentino, la iglesia realizó sus propias acciones para “inculturar” (esto es, para recibir y aplicar en la misma cultura) lo discutido en el concilio y en Medellín a la realidad nacional. Cabe destacar que esta recepción no fue homogénea¹⁰, sino que se dio de forma diferenciada presentando, al menos, dos series de opiniones. Por un lado, estaban los que veían con buenos ojos las reformas propuestas en el concilio, lo que podríamos llamar un “ala eclesial renovadora” formada, sobre todo, por sectores jóvenes (laicos, sacerdotes, obispos), entre los cuales se encontraban Mons. Zazpe, Mons. Angelelli y Mons. Devoto. Esta “ala”, incentivó la participación activa del laicado en las diversas actividades pastorales, así como la formación de órganos colegiados y comisiones para abordar diversos temas como la liturgia o los grupos pastorales. Pese a su optimismo hacia el concilio, los obispos antes mencionados evitaban que hubiera diferencias categóricas ante este acontecimiento, es decir, preferían no señalar (o motivar) la existencia de diversos grupos enfrentados.

Por otra parte, estaba un sector “preconciliar”, conservador, formado por sacerdotes y obispos de edad algo avanzada, que mostraron su descontento por lo discutido y aplicado en el concilio a toda la iglesia. En Argentina como en otros países de América Latina, este grupo, al ver que no podía “echar para atrás” la recepción del concilio por parte del episcopado para después aplicarlo a la nación, desearon poner en práctica las reformas (como la de la liturgia, por ejemplo), pero sin tomar en cuenta las particularidades del país. Finalmente, este sector no pudo ver realizados sus deseos y, en cambio, se reflexionó y redactó un documento en sintonía con el concilio, desde y para el pueblo argentino, tomando en cuenta sus condiciones particulares.

⁸ *Ibíd.*

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ María Mercedes Amuchástegui, “El Concilio Vaticano II y la Pastoral Popular. Una interpretación histórica de sus orígenes” en, *Itinerantes. Revista de historia y religión*, No. 2, 2012, p. 105..3

Dicha recepción se llevó a cabo a partir de la elaboración del documento de San Miguel, en donde el episcopado argentino, así como otras filas de la iglesia, se posicionaron frente a las reformas eclesiales y ante las condiciones sociales, políticas, culturales y económicas en las que se encontraba América Latina y Argentina.

El documento, a grandes rasgos, trata diversos aspectos relacionados con una “liberación total del hombre”, pasando por tópicos como la necesidad del cambio y transformación de estructuras injustas, el proceso de liberación y un acercamiento histórico al problema de la injusticia¹¹. Lo anterior, ligado a las discusiones previas que el CELAM había llevado a cabo un año antes en 1968, en Medellín. De este último punto, en el documento de San Miguel se redacta la necesidad de conocer la situación real en que vivía la población argentina y “el origen causal de tal situación”¹², el cual había ido manifestándose en diversos ámbitos como el político, con el liberalismo; en lo cultural-educacional, con el racionalismo puro y el laicismo dogmático; en lo económico-social, con el capitalismo y en lo jurídico con el positivismo¹³. Es así como en San Miguel se pone sobre la mesa, ya desde la óptica del concilio y de Medellín, el problema de la “liberación integral” del ser humano y del fin del sometimiento y de las ataduras que lo mantienen sumergido en una situación estructural de dominación e injusticia. Este es uno de los primeros intentos en que la iglesia argentina plantea no sólo la historicidad de los problemas nacionales, sino también constituye uno de los pilares teóricos y pastorales de la teología manejada por la COEPAL¹⁴. Sin embargo el documento, aunque rico en su contenido, no dejó de tener inconsistencias y falta de claridad en su redacción, debido a las diversas comisiones que se encargaron de su elaboración y por la “falta de tiempo para ensamblar el conjunto”¹⁵.

Los aportes más relevantes de San Miguel que repercutieron en las discusiones y planteamientos posteriores de la COEPAL¹⁶, a nuestro parecer, son tres. El primero (y como ya se mencionó antes), tiene que ver con la cuestión de la liberación la cual se inserta en la historia concreta argentina:

¹¹ Sebastián Politi, *Ibid.*, p. 199.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sebastián Politi, *Ibid.* p. 200. En esta página, Politi cita

¹⁴ Sebastián Politi, *Ibid.* p. 201.

¹⁵ Virginia Azcuy (ed.), *La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2015, p. 13.

¹⁶ Cabe destacar que esta Comisión se encargó, sobre todo, de la redacción del apartado sobre Pastoral Popular del ya mencionado documento de San Miguel, como se verá más adelante. Cfr. Virginia Azcuy, *op.cit.* p., 14.

Comprobamos que, a través de un largo proceso histórico que aún tiene vigencia, se ha llegado, en nuestro *pueblo*, a una estructuración injusta. La liberación deberá realizarse, pues, en todos los sectores en que hay opresión: el jurídico, el político, el cultural, el económico y el social¹⁷

Y en otro apartado, en San Miguel se escribe que: “El proceso de liberación deberá contener siempre el *aporte fecundo de los auténticos valores y sanas tradiciones originadas desde el comienzo de nuestra nacionalidad que reflejan el genuino espíritu de nuestros pueblos*”¹⁸.

Esta sección, en particular, es fundamental para introducirnos en lo que, posteriormente, veremos en las particularidades y características propias de la teología del pueblo. En especial, el carácter nacional de su reflexión y el acento puesto en las tradiciones de los pueblos marcarán una pauta de gran relevancia en las meditaciones de la COEPAL y, posteriormente, en los escritos de muchos teólogos y pensadores argentinos ligados, directa o indirectamente, a la también llamada “teología de la pastoral popular”.

Otro de los aspectos que queremos mencionar y el cual está ligado al anterior, es el compromiso eclesial por defender la dignidad humana, la justicia y la libertad, poniendo de manifiesto la importancia de los pobres como centro de la acción pastoral y, sobre todo, de la acción social ligada a la misión intrínseca de la iglesia.

El último – y, quizá, el más controvertido – fue la redacción del apartado de Pastoral Popular (Cap. VI) del documento, el cual fue llevado a cabo por la COEPAL, teniendo como principal redactor a Lucio Gera considerado como el “padre” de la teología argentina del pueblo, así como su principal impulsor dentro de Argentina. La figura de Gera la retomaremos más adelante en este capítulo.

¹⁷ *Documento de San Miguel*, IV par. 3, 1969. Disponible en web: http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/25-1960-1969.html (19/04/17). El subrayado es nuestro. Entendamos que, para la época, el término de « pueblo » se volvió de vital importancia en el pensamiento argentino. En este caso, « pueblo » debe comprenderse como « pueblo-nación » pero también como aquel sector de la población perteneciente a la clase trabajadora. El « pueblo » es aquel grupo o comunidad que se identifica con una historia y una cultura común y que, a su vez, tratan de tener un proyecto político liberador . En ello nos adentraremos más en apartados posteriores.

¹⁸ *Op. cit.*, V, par.5. El subrayado es nuestro.

La cuestión de la pastoral popular, en San Miguel, radica en la idea de que “la opción pastoral no comienza en la iglesia desde aquellos cultivados y formados en la fe, sino desde quienes no tienen formación, “los pequeños”, para ir hacia una madurez”¹⁹. Es decir, la pastoral tendría que estar enfocada a los más pobres, pero no desde una visión paternalista, sino a partir de los aportes que la iglesia pudiera hacer hacia un proyecto común de liberación, desde la propia forma de vida del “pueblo”.

Por ello, los obispos argentinos consideraron que “la Iglesia, comunión de vida, de caridad y de verdad, debe contribuir cada vez más a *dar al pueblo de la nación una comunión en los ideales, una concepción del destino común y una cohesión de los esfuerzos para alcanzarlo*”²⁰. La iglesia argentina, de tal forma, quiso realizar diversas contribuciones a la cultura y a la fe del pueblo, desde el pueblo mismo. No bastaba, pues, con alentar la religiosidad de los “más pequeños”, sino de volverse como ellos, de compartir la misma historia y luchar por lograr las mismas aspiraciones.

El apartado, en su momento, fue controvertido porque cambiaba completamente la visión clásica de la separación entre pueblo y jerarquía eclesiástica (sacerdotes, religiosos, obispos), propiciando la idea de que el pueblo y la iglesia son una misma cosa, sin distinción. Esto amenazaba los intereses de ciertos sectores de la iglesia en el país y no fue fácil de asumir por la iglesia vista como institución²¹. Sin embargo, la formulación de una pastoral popular que, como su nombre lo indica, realmente estuviera cerca del pueblo, sirvió como base para las reflexiones y acciones posteriores de diversos teólogos argentinos del pueblo.

Finalmente, nos parece de enorme relevancia la postura de la iglesia argentina escrita en el párrafo 5 del Cap. 6 sobre Pastoral Popular, en donde se plasmó de forma clara y renovada, el objetivo de crear una nueva pastoral de, desde y para el pueblo argentino:

[...] la acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo.

¹⁹ Virginia Azcuy, *op.cit.*, p. 14.

²⁰ *Documento de San Miguel*, VI, par. 1. El subrayado es nuestro.

²¹ Virginia Azcuy, *op.cit.*, p. 14.

Esto supone:

- amar al pueblo, compenetrarse con él y comprenderlo;
- confiar en su capacidad de creación y en su fuerza de transformación;
- ayudarlo a expresarse y a organizarse;
- escucharlo, captar y entender sus expresiones aunque respondan a culturas de grado distinto;
- conocer sus “gozos y esperanzas, angustias y dolores”, sus necesidades y valores; conocer especialmente lo que quiere y desea de la Iglesia y de sus ministros;
- discernir en todo ello lo que debe ser corregido o purificado, lo que tiene una vigencia presente pero sólo transitoria, lo que contiene valores permanentes y gérmenes de futuro;
- no separarse de él, adelantándose a sus reales deseos y decisiones;
- no transferirle problemáticas, actitudes, normas o valores que le son ajenos y extraños, especialmente cuando ellos le quiten o debiliten sus razones de vivir y razones de esperar”²².

Este párrafo, en especial, será uno de los puntos más especiales para la COEPAL y para sus miembros. Así, el compromiso que asumía la iglesia argentina con el pueblo se podría entender de dos maneras: como un compromiso religioso, cultural, en donde se reflexione la fe a partir de la realidad de la que se parte y un compromiso político, para transformar esa realidad a partir de la formulación y desarrollo de un proyecto común de liberación.

1.1.2 La Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) como punto de arranque de la teología del pueblo

²² Documento de San Miguel, VI, par. 5.

Los trabajos de la COEPAL (que se llevaron a cabo de 1966, con su creación por la CEA para redactar el Plan Nacional de Pastoral, al mismo tiempo que comienza la dictadura del General Onganía, a 1973, cuando termina dicha dictadura) se reflejaron, sobre todo, en el Equipo de Peritos que la formaba. Marcelo González (1958), un prolífico escritor sobre la teología argentina, nos brinda una lista exhaustiva de los miembros que formaron parte de dicho equipo y que transcribimos a continuación:

El elenco fundamental es el siguiente: Lucio Gera (Facultad de Teología, UCA), Rafael Tello (Facultad de Teología, UCA), Justino O'Farrell (Sociólogo), Gerardo Farrel, Juan Baustista Cappellaro (Movimiento para un Mundo Mejor), Hugo Sirotti, Alberto Sily SJ (Director del CIAS), Fernando Boasso SJ, Guillermo Sáenz SJ (Asesor del Movimiento Rural de Acción Católica), Manuel Virasoro SJ, Mateo Perdía (Provincial de los Padres Pasionistas), Laura Renard (General de las Auxiliares Parroquiales), Aída López (General de la Compañía del Divino Maestro), Esther Sastre (Provincial de las Hermanas del Sagrado Corazón), Carmelo Guiaquinta, Domingo Castagna y Florencia de la Serna. Colaboraban de diversos modos Celia Bassa (Secretaria), Hna. Rosa Tancredi, Guillermo Rodríguez Melgarejo y Celia Llorens²³.

Sus reuniones eran mensuales y la mayor parte de ellas fueron grabadas y transcritas por Celia Bassa. A lo largo de sus años de trabajo, varios trabajos les fueron encargados, entre los cuales destacan: "Plan Nacional de Pastoral (1967-1973); análisis de los documentos preparatorios de la Conferencia del CELAM de Medellín (1968); colaboración en la preparación del Documento de San Miguel de la CEA (1969) y del aporte argentino al Sínodo de Obispos sobre Sacerdocio y Justicia (1974). Otros se relacionaban con análisis de coyuntura²⁴. Todas estas reflexiones y otras tantas que realizó esta Comisión, buscaban preservarse de cualquier identificación partidaria que pudiera deformar o enajenar el trabajo colectivo o, bien, que pudiera ir en contra de los ideales populares a los cuales se buscaba exaltar y reforzar, como veremos más

²³ Marcelo González, *op.cit.*, p. 66 y 67. Al respecto, también puede verse Sebastián Politi, *op.cit.*, p. 189.

²⁴ *Ibidem*.

adelante. Ello se resumió en la frase central de su ideal: “hay que darle la palabra al pueblo”²⁵.

Uno de los aspectos más interesantes sobre la COEPAL es que sus trabajos se llevaron cabo de manera interdisciplinaria, es decir, mediante el abordaje de un problema particular a partir de diversas interpretaciones y disciplinas. Cabe destacar que el carácter interdisciplinario²⁶ de la COEPAL iría mucho más allá de sus propios escritos, puesto que todos los teólogos, filósofos y pensadores en general que se han interesado por la teología argentina del pueblo, han empleado este enfoque en sus estudios. Ejemplos de ello son dos de los mejores trabajos realizados sobre la historia y las características de la teología de la pastoral popular: el de Sebastián Politi (ya citado) y el más actual, del jesuita Juan Carlos Scannone²⁷.

1.1.3 Las Cátedras Nacionales de Sociología y la COEPAL

La interdisciplinaria de la Comisión se nutrió, entre otras fuentes, del aporte teórico de las Cátedras Nacionales de Sociología (de la Universidad de Buenos Aires, UBA) que nacieron como consecuencia inesperada de la Revolución Argentina, es decir, de la dictadura cívico-militar que transcurrió de 1966 a 1973 y cuyas figuras dictatoriales fueron Juan Carlos Onganía (1966-1970), Roberto Marcelo Levington (1970-1971) y Alejandro Agustín Lanusse (1971-1973). Uno de los fundadores y principales representantes de las Cátedras fue Justino O’Farrell que, a su vez, fue miembro de la COEPAL teniendo, así, un papel relevante en ambos grupos²⁸. Gracias a la figura de este experto, los estudios de las Cátedras tuvieron una vital influencia en las propuestas de la COEPAL y se dio, entre ellas, un diálogo muy fecundo.

Juan Carlos Scannone menciona que entre las Cátedras Nacionales y la COEPAL hubo algunos puntos en común entre los que destacan: el distanciamiento patente tanto del liberalismo como del marxismo y ambos grupos “encontraron su

²⁵ María Mercedes Amuchástegui, op. cit., p. 111.

²⁶ Esta interdisciplinaria de la COEPAL se manifestó gracias a la diversidad de miembros que la conformaban, sobre todo en el cuerpo de peritos. Principalmente, se trabajó a partir de la historia, la filosofía, la teología, la cultura, la antropología y la política y la sociología. Estas disciplinas son las que han ido permeando en los trabajos de los distintos miembros de la teología del pueblo, tal como veremos en algunos apartados posteriormente, sobre todo al que habla sobre las distintas generaciones dentro de la teología argentina del pueblo.

²⁷ Cfr. Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria, Sal Terrae, 2017.

²⁸ Ibid, p. 19.

conceptualización en la *historia latinoamericana y argentina* (real y escrita) con categorías como “pueblo” y “antipueblo”, “‘pueblos” e “imperios”, “cultura popular”, “religiosidad popular, etc.”²⁹ El jesuita argentino piensa, al respecto, que a los dos grupos los influenció la *teoría de la dependencia*³⁰, en boga en ese tiempo, pero la comprendieron no tanto desde un ámbito económico, sino desde uno político, es decir, desde la dominación imperial que, por supuesto, incluye a la económica, pero que se manifiesta también a partir de una dominación cultural previa. Dicha dominación exigiría una “liberación integral” de todo tipo de control (económico, político, cultural, religioso...).

Las Cátedras Nacionales de Sociología (a partir de ahora CNS) “abrieron un espacio de debate y búsqueda en la Universidad”³¹ e hicieron posible un proceso de pensamiento colectivo. Sus miembros, en su mayoría, eran docentes, cuyo punto de partida era ejercer la militancia política a partir de su trabajo intelectual. Esta militancia, junto con la ejercida por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo³², se hallaba en el seno del peronismo. Su labor rompió con la idea de que el trabajo docente se encontraba sólo dentro del aula, aislado de la situación del país (pensamiento ilustrado); en cambio, pensaban que su trabajo tenía que estar directamente relacionado con los intereses del pueblo argentino

²⁹ Ibidem.

³⁰ La teoría de la dependencia fue un conjunto de ideas y modelos que explicaban la situación de dependencia y subdesarrollo de América Latina, alrededor de las décadas de 1960 y 1970. Las ideas de esta teoría eran de corte político íntimamente ligadas con lo económico. De esta forma definían a la dependencia y al subdesarrollo como “las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo. La noción de subdesarrollo caracteriza a un estado o grado de diferenciación del sistema productivo [...] sin acentuar las pautas de control de las decisiones de producción y consumo, ya se internamente (socialismo, capitalismo etc.), o externamente (colonialismo, periferia del mercado mundial, etc.). Las nociones de “centro” y “periferia”, por su parte, subrayan las funciones que cumplen las economías subdesarrolladas en el mercado mundial, sin destacar para nada los factores político-sociales implicados en la situación de dependencia”. Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina; ensayo e interpretación sociológica*, México, Sigo XXI, 6ª. ed., 1972, p. 24-25. Citado por Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, p. 133.

De ahí, pues, que los teóricos de la dependencia hayan realizado un análisis (generalmente desde un horizonte marxista) de las condiciones históricas en la región latinoamericana y, a partir de ellas, elaborar y explicar conceptos que dieran razón de tal realidad. Como pudimos leer en la cita de Cardoso y Faletto, estos conceptos clave fueron “dependencia”, “subdesarrollo”, “centro” y “periférica, a partir de los cuales se dio cuenta de las relaciones desiguales entre las naciones pobres y las naciones ricas. Cabe destacar que las ideas de “centro-periferia” ya se venían trabajando con antelación y fueron propuestas en los años cuarenta por Raúl Prebisch (1901-1986) y la CEPAL (Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe)

³¹ Sebastián Politi, op.cit., p. 74.

³² Este grupo lo retomaremos más adelante.

Las reflexiones de las CNS, en tanto ligadas a la política, versaban en torno a la existencia de un antagonismo histórico dentro de Argentina entre “imperios” y “pueblos, esto es, entre aquellos que ejercen una dominación sobre la nación, la controlan y se benefician de dicho control y entre el pueblo formado por los pobres, trabajadores y oprimidos del Estado moderno imperial. En este sentido, las CNS buscaban descubrir los elementos teóricos y prácticos existentes en los movimientos y luchas populares, dentro de su historia y desde su cultura para formular una teoría liberadora propia y, así, “poder decirles a “ellos” [a los “sencillos”, a los que forman el “pueblo”]: ustedes también hacen política”³³.

Es sí como el abordaje de las CNS al acontecer argentino fue a través del uso de las ciencias sociales, sobre todo de la sociología, la historia, la política y la economía, aunque también hicieron uso de la filosofía. Ello, permitió realizar un acercamiento mucho más profundo a los diversos problemas argentinos y forjar una postura mejor sustentada. Al mismo tiempo, el enfoque interdisciplinario estuvo acompañado por una crítica y polémica con el marxismo que también tuvieron los miembros de la COEPAL y que ha seguido permeando en sus teóricos.

Se cuestionaba la validez del marxismo como método de análisis de la realidad, al menos para el caso de Argentina, y también como estrategia de lucha, recalcando que, debido a sus pretensiones de validez teórica universal, carecía de un acercamiento a casos particulares. En el caso argentino, no se trataba de una lucha entre burguesía y proletariado, sino entre pueblos e imperios, ya que este último antagonismo refleja la conflictividad nacional que incluye no sólo las relaciones entre clases sociales, sino también entre naciones (naciones “periféricas” y naciones “centrales”)³⁴. Volveremos a esta discusión sobre el marxismo en apartados posteriores.

1.1.4 El Plan Nacional de Pastoral

Como mencionamos antes la creación de la COEPAL, en un primer momento, tuvo como objetivo el redactar un Plan Nacional de Pastoral que implementara en Argentina los documentos del concilio Vaticano II, de acuerdo a la mentalidad del mismo y de

³³ Alcira Argumedo: “Notas sobre la polémica con el marxismo” en *Antropología 3er. Mundo* 6 (1972), p. 87-96. Citado por Sebastián Politi, *op.cit.*, p. 80.

³⁴ Sebastián Politi, *op.cit.*, p. 84.

Medellín. En realidad, el Plan se manifestó como una oportunidad de diálogo entre los distintos miembros de la Comisión, de manera tal que se conjuntaron diversos puntos de vista sobre la forma de aplicar las reformas del concilio en el país y también se presentó como una línea de reflexión inculturada “de la Doctrina Social de la Iglesia en clave interdisciplinaria”³⁵, a partir de la cual se iría elaborando una “teología de la realidad argentina”. De esta forma, uno de los principales fines del Plan fue el de inaugurar, en el ejercicio teológico y pastoral de la Argentina, una nueva etapa que estuvo marcada fuertemente por la idea de *renovación*³⁶. Esta renovación apelaría a una “nueva mentalidad” de la iglesia argentina en torno a la realidad que se vivía en aquellos años, lo cual significaría también una nueva manera de enfrentar los problemas y de explicar, desde distintos horizontes (sobre todo a partir del “popular”), la cultura y religiosidad de los “más sencillos” de la Argentina, es decir, del pueblo. Esto es a lo que algunos autores han llamado la “popularización de la Iglesia”³⁷.

Otros puntos que abordó el Plan fue el crear organismos que ayudaran a formular, aplicar y conducir la pastoral de conjunto y conocer, estudiar y reflexionar sobre las realidades argentinas³⁸, tomando como eje principal al “pueblo” el cual se concebía como “sujeto histórico de la fe y de las dimensiones seculares de la existencia. Lo cual trajo consigo una imagen de la Iglesia como auténtica comunión y servicio a los hombres, a la vez atenta a la historia y creadora de la historia.”³⁹.

Por otra parte, tenemos el contexto político y social:

El contexto político argentino de los tiempos de la COEPAL, incluía la dictadura militar de Onganía, la proscripción del peronismo desde 1955, la represión del movimiento obrero peronista, el surgimiento de la futura guerrilla y un fenómeno nuevo, a saber, que no pocos intelectuales, docentes y estudiantes universitarios progresistas apoyaban entonces al peronismo como resistencia popular ante los militares⁴⁰.

³⁵ Marcelo González, *op.cit.*, p. 69.

³⁶ Cfr. Sebastián Politi, *op.cit.*, p. 187.

³⁷ *Ibid.*, p. 190;

³⁸ María Mercedes Amuchástegui, *op.cit.*, p. 108.

³⁹ Sebastián Politi, *Ibid.*, p. 185.

⁴⁰ Juan Carlos Scannone, “El papa Francisco...”, p. 33.

En este ambiente político, social y eclesial surgió la TP. Resulta importante tenerlos presente, pues ambos contextos influyeron en la construcción teórica de dicha “escuela argentina”. De lo político, retomaron la influencia del peronismo tan presente en ese momento, así como el populismo y, por ende, la categoría de “pueblo” es fundamental para esta teología. Del ámbito eclesial, la COEPAL fue el “punto de partida” para formular una reflexión teológica argentina, cuyas teorizaciones no se quedaron sólo en el ámbito nacional, sino que trascendieron al plano regional latinoamericano. Pese a que, en un primer momento, sí se trató de un ejercicio exclusivo para la Argentina, a partir de mediados de la década de los setenta su difusión comenzó a acelerarse por América Latina gracias a los trabajos de Juan Carlos Scannone, quien le dio visibilidad internacional a la teología del pueblo⁴¹.

1.2 “EL PUEBLO ES COMO EL AGUA”: LUCIO GERA COMO PILAR DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

Es fundamental conocer la figura de quien se considera el “padre” de la teología del pueblo para lograr comprender no sólo el contexto de su desarrollo, sino también las motivaciones y objetivos que produjeron el nacimiento de una nueva reflexión teológica situada.

Lucio Gera (1924-2012), nació en Italia y llegó a Buenos Aires, junto con su familia, a la edad de cinco años. Su condición de inmigrante marcaría no sólo su vida, sino también su pensamiento⁴².

En 1936 ingresó como seminarista, en la Arquidiócesis de Buenos Aires, al Seminario Conciliar Metropolitano de la Inmaculada Concepción. Allí, obtuvo su preparación al sacerdocio: “tres años de humanidades, tres de filosofía y cuatro de teología”⁴³. Debido a los problemas de la época, sobre todo en España por la Guerra

⁴¹ Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina...*, p. 126.

⁴² “En mi ha jugado mucho la experiencia inmigratoria, una experiencia de solidaridad y de lucha; lo que es el inmigrante: esa mezcla de solidaridad, envidia, recelo; pero en el fondo de encontrar lo vivo (...) el inmigrante está obligado a preguntarse por su identidad –qué soy en definitiva- y como a elegir una identidad. Y nosotros elegíamos una identidad en las extracciones populares y no en la oligarquía”. Ver Azcuy, Virginia Raquel, Galli, Carlos María, Gonzalez Marcelo, *Escritos Teológicos Pastorales de Lucio Gera, del preconclio a la Conferencia de Puebla, 1956-1984*, Buenos Aires, *Ágape-Universidad Católica Argentina*, 2006, p. 25. Citado por María Mercedes Amuchástegui, *Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes*, [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, 2010, p.13. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/lucio-gera-pastoral-popular-interpretacion.pdf> (24-04-17)

⁴³ *Ibidem*.

Civil, había dificultad para tener acceso al estudio de los teólogos europeos y a la consulta de sus obras. De ello, dice Gera: “Nuestro estudio de teología fue sin ningún libro de Europa. Yo apenas si llegué a ver un viejo libro de Maritain porque había llegado antes de la guerra. No había revistas de teología. Bibliográficamente nuestro estudio de teología fue un desierto, un desamparo total. Lo cual quizás nos ayudó a reflexionar”⁴⁴. Es probable que esta situación, como bien dice el teólogo argentino, lo haya llevado a meditaciones teológicas mucho más profundas y ligadas, no tanto a los libros, sino a la realidad misma.

En el seminario, dos de sus profesores fueron una gran influencia intelectual para el joven Gera: Leonardo Castellani y Hernán Benitez, ambos jesuitas.

Lucio Gera fue ordenado sacerdote el 20 de septiembre de 1947 en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires. Siempre cercano a los barrios populares, fue presbítero en algunas Parroquias, como la de San Bartolomé en el barrio de Chiclana y Boedo, en la Parroquia de San Rafael Arcángel situada en la periferia de la ciudad, en la Parroquia de Nuestra Señora del Pilar en el barrio de la Recoleta, entre otras. Tiempo después, en 1952, viajó a Roma, al Pontificio Ateneo Angelicum, para continuar con sus estudios. De esta forma, obtuvo en 1953 la Licenciatura en Teología y Mons. Enrique Rau le gestionó una beca para irse a Alemania a estudiar el Doctorado, el cual culminó en 1956 obteniendo el grado con una tesis titulada “El desarrollo histórico de la doctrina de la Transubstanciación desde Tomás de Aquino hasta Juan Scoto”. Su destacado pensamiento y rendimiento académicos lo distinguió durante este tiempo, tanto así que le ofrecieron un lugar como docente en Europa, pero el optó por retornar a Buenos Aires, en donde obtuvo formalmente la ciudadanía argentina en 1963⁴⁵.

Tiempo después de su retorno a Argentina, en el año de 1957, es destinado como profesor al Seminario Mayor Metropolitano, donde funcionaba anexa la Pontificia Facultad de Teología⁴⁶. En dicha Facultad, se encargó del área de dogmática y de pastoral, dictando cursos de Cristología, Eclesiología, Mariología, Escatología, Antropología, entre otros. Cuando la Facultad de Teología se “independizó” del

⁴⁴ Virginia Azcuy, *op.cit.*, p. 26.

⁴⁵ Guillermo Rodríguez Melgarejo, “El don de una vida” en Ricardo Ferrara y Carlos Galli [eds.], *Presente y de futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1ª. ed., Buenos Aires, Paulinas, 1997, p. 44.

⁴⁶ *Ibidem*.

Seminario y pasó a formar parte de la Universidad Católica Argentina (UCA), Gera fue nombrado decano (1960-1969).

Los años sesenta y setenta, en América Latina al igual que en la Argentina, estuvieron llenos de acontecimientos convulsos, de movimientos sociales y de descontentos generalizados en la sociedad que llevó a la politización de grandes sectores, entre ellos, la iglesia. Ante estas circunstancias civiles y eclesiales, Gera tomó posición en varias de sus intervenciones en eventos organizados por el CELAM o por la iglesia argentina y también formó parte de varios grupos de reflexión. Para ello, tomaremos únicamente tres de estos eventos a los cuales consideramos centrales tanto para comprender el pensamiento de Gera que sería decisivo para la conformación del corpus teórico y pastoral de la teología del pueblo, como para adentrarnos de manera más sucinta en algunos hitos eclesiales latinoamericanos de la época.

1.2.1 Medellín y Puebla: un camino hacia la reflexión inculturada

Como se pudo ver páginas atrás, uno de los acontecimientos eclesiales que marcó notablemente a la teología latinoamericana fue la realización de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín Colombia en 1968. En dicho evento, Lucio Gera cooperó con Mons. Eduardo Pironio, el entonces Secretario General del CELAM, en el estudio de algunos temas resultaron fundamentales para aplicar el concilio a América Latina. El teólogo argentino participó como perito asesor, “recibiendo el encargo de elaborar el texto de la *Introducción* a las conclusiones⁴⁷, además de hacerse cargo del Rectorado del nuevo Instituto pastoral del CELAM. También, en Medellín, si bien Gera no redactó el Capítulo III de la Segunda Parte del documento encargado del tema de la evangelización, si puede notarse algunas influencias que pudo haber ejercido, sobre todo en lo referente a la evangelización de la cultura, evangelización y religiosidad popular y la relación entre evangelización, liberación y promoción humana⁴⁸. Estos temas, unidos a la opción preferencial por los pobres (eje de análisis del Documento de Aparecida de la IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano y el centro de reflexión de las distintas manifestaciones de la teología

⁴⁷ Fueron diversos los trabajos que Gera desempeñó en el CELAM como ser Secretario Adjunto, integrar el Comité de Reflexión Teológico Pastoral para el cual fue designado el 24 de abril de 1969, trabajando en él durante veintidós años (esto es, hasta 1991). Cfr. *Ibid.* p. 48.

⁴⁸ Para ello, puede verse *Documento de Puebla*, 385-506.

de la liberación, como podremos ver posteriormente), serán los puntos neurálgicos de las meditaciones teóricas y pastorales de la teología argentina del pueblo.

De manera casi inmediata a Medellín, Pablo VI constituyó la Comisión Teológica Internacional en la cual incluyó a Gera como uno de sus miembros. Su designación se llevó a cabo el 29 de abril de 1969 y tomó el lugar de Secretario de su comisión dedicada a la Teología de la Esperanza que encabezaba Karl Rahner, aunque renunció al cargo en 1973, ya que no aprobaba que hicieran distinción o reconocimiento hacia su persona por pertenecer a este tipo de grupos.

En un momento posterior, participó en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se realizó en Puebla, México en 1979, como perito asesor integrando la Comisión de Cultura y Religiosidad Popular, dentro de la cual se encargó de la elaboración de textos sobre la evangelización de la cultura⁴⁹, los cuales fueron aprobados y aplaudidos por casi la totalidad de los obispos reunidos.

Estos textos dan una explicación, de lo general a lo particular, sobre lo que es la cultura, la forma en que esta se encuentra ligada a la evangelización y la pastoral para, posteriormente, hacer hincapié en los procesos de evangelización en América Latina y terminar con la enunciación de algunos problemas que se presentan en la región en torno a las dificultades que se presentan cuando se habla del binomio evangelización-cultura. Como lo trataremos más adelante, Lucio Gera (y, más adelante, los demás teólogos del pueblo), se preocupó de manera constante por la cultura latinoamericana tomando como eje de su análisis la centralidad del papel de los pobres en la historia de nuestra América, aspecto que no pocas veces había sido tratado en Argentina.

1.2.2 “La misión del hombre es una sola: salvar integralmente al hombre”. Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

En el contexto político y eclesial argentino de la época, como ya hemos notado, existía un gran entramado de acontecimientos y movimientos en respuesta a la dictadura, a la represión y, al mismo tiempo, al concilio Vaticano II.

⁴⁹ Cfr. *Documento de Puebla*, 385-443.

La iglesia católica en Argentina comenzó a tomar conciencia sobre las problemáticas antes mencionadas, tomando una postura política al respecto. Ejemplo de ello son las adhesiones de muchos sacerdotes argentinos, a finales de la década de 1950, a los movimientos obreros. Este ejercicio político comenzó en Francia y después se extendió en varios puntos de América Latina, tomando una gran relevancia en el caso argentino, identificando a los sacerdotes como los “curas obreros”, quienes no sólo se enfilaron y compartieron la lucha sindicalizada de los obreros por conseguir mejores condiciones de trabajo, sino que también se hicieron como ellos, laboraron *como ellos y con ellos*. Esto, trajo consigo mucho descontento entre la jerarquía eclesiástica; pese a ello, un gran número de sacerdotes continuó con esa función, lo cual demandó de ellos hacer una reflexión profunda sobre su rol de sacerdotes. Así, se llevó a cabo una reunión en Quilmes de varios ministros entre los que se encontraban dos obispos: Podestá, de Avellaneda y Quarraciono, de 9 de julio y unos ochenta sacerdotes del Gran Buenos Aires y de Capital para meditar sobre la relación entre los sacerdotes, el mundo y la Iglesia⁵⁰. Este tema fue recurrente en muchos sacerdotes de la época siendo el P. Carlos Mugica (1930-1974)⁵¹ uno de los más reconocidos. En su escrito “El rol del sacerdote”⁵², referido a las tareas, obligaciones y compromisos a los que estaban llamados todos los sacerdotes en la Argentina, en especial en lo concerniente a ser no solamente testigos de los acontecimientos que se presentaban, sino también a ser agentes de transformación en íntima unidad y amistad con los pobres. Su punto de vista lo aglutinó en una frase de ese escrito diciendo: “No hay salida: o nos integramos en un cambio de esta sociedad o nos van a repudiar los que

⁵⁰ Politi, op.cit., 143.

⁵¹ Sacerdote argentino conocido como el “cura de los pobres”. Su labor pastoral la desarrolló en las llamadas “villas miseria” de las afueras de Buenos Aires (sobre todo en Villa del Retiro), entre los más pobres y necesitados. Fue miembro activo (y el más reconocido) de Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo y formó parte de numerosas luchas populares entre las décadas de 1960 y 1970, en donde mostró siempre su simpatía por el movimiento peronista. Su reflexión y acción verso sobre la existencia en Argentina y en toda América Latina de una violencia institucionalizada y propugnaba por un cambio radical de las estructuras que permitiera la liberación de todos los oprimidos. Fue asesinado el 11 de mayo de 1974 mientras celebrara una misa en Villa Loro. Se presume que los culpables de su muerte fueron miembros de la Alianza Anticomunista Argentina aunque, hasta la fecha, esto no se ha constatado.

Más adelante, seguiremos haciendo alusión a su figura dentro de la teología argentina, en especial, en el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

⁵² En Carlos Mugica, *Peronismo y cristianismo*, 1ª.ed., Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2012, 11-40 pp. Este escrito corresponde a una disertación pronunciada por Mugica en el Instituto de Psicología Integral, como parte del ciclo “Ideología y rol profesional”, que esa institución llevara a cabo en 1971.

vienen atrás”⁵³. Refiriéndose, por supuesto, a los sacerdotes, pero también a toda aquella persona que deseara cambiar el orden actual en búsqueda de algo mejor.

Bajo estas circunstancias, se llevaron a cabo otros tantos encuentros de ministros ordenados como sucediera en Chapadmalal, en junio de 1966, en donde se reflexionó sobre la Constitución *Gaudium et Spes* (sobre la iglesia en el mundo actual) del concilio Vaticano II y su aplicación a la realidad argentina. Lucio Gera estuvo presente en este evento y dio una charla con el tema “La Iglesia y el mundo”, donde habló de las actitudes necesarias que debiera tomar toda iglesia particular para responder a las problemáticas del mundo contemporáneo. En palabras de Gera:

Podemos asignar a este Encuentro un objetivo general: el tratar de coincidir con el Concilio. Esto implica la tentativa de “repetirlo” entre nosotros. No se trata, pues, de repetir citas, sino de reproducir las actitudes conciliares. Este acto de “volver a producirlas” en lo íntimo de cada uno es un acto creador y original, mediante el cual lo rehacemos en nosotros mismos expandiéndolo hacia la realidad que nos circunda⁵⁴.

Para Gera, y para los demás participantes, era de suma importancia que la recepción del concilio en Argentina se hiciera con base a las circunstancias en las cuales vivían, de manera tal que pudiera servir también de plataforma para la construcción de nuevas reflexiones que trascendieran el mero ámbito intelectual y pasaran al mundo de la praxis. Ello, se llevó a cabo gracias al método propuesto por la misma *Gaudium et Spes* “ver, juzgar, actuar” que, al mismo tiempo, tomó la COEPAL en sus reflexiones y que llegaría también a las formulaciones de los teólogos del pueblo.

Ese método “supondría, como primer paso, un ‘reconocer’ la realidad argentina: apercibirse de los síntomas y realizar un diagnóstico de la misma, tal como el médico ausculta el lugar del dolor y la enfermedad”⁵⁵. Esto también responde a la labor profética de denuncia/anuncio, es decir, la denuncia de los males actuales: violencia,

⁵³ Carlos Mugica, op. cit., p. 14.

⁵⁴ Lucio Gera “La Iglesia y el mundo” en AA.VV, *La Iglesia y el País*, Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1967, p. 9. Citado en Politi, op.cit., p. 144.

⁵⁵ Ibid. p. 15. Citado por Politi, op. cit., p. 144.

marginación, exclusión, opresión; un diagnóstico de tales situaciones con vías al anuncio de una curación, de un fin de la situación opresiva.

En un inicio, el Movimiento comenzó a ser llamado “Sacerdotes *por* el Tercer Mundo”. Conforme fueron adhiriéndose más miembros, se optó por llamarse “Sacerdotes *para* el Tercer Mundo”. Ese *para* – a diferencia del *por* – refleja, al menos, dos cosas: a) Un sentido de pertenencia, el cual, refleja su compromiso con el cambio radical necesario en América Latina, a gran escala, y en Argentina, de manera particular y 2) la pertenencia, al mismo tiempo, indica la identificación del MSTM y de sus miembros con las causas de lucha del pueblo, como veremos después.

A continuación, presentaremos una visión panorámica de lo que fue el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: su origen, propuestas y disolución. Por último, abordaremos la relación entre Gera y este movimiento, aspecto que hay que tener en cuenta a la hora de hablar de la conformación de la teología del pueblo.

El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (desde ahora MSTM) “fue la expresión más acabada de protesta social. Más que un ‘movimiento’ organizado, en el actual sentido del término [...] fue una coincidencia y una conciencia común, un modo de aglutinar y comunicar un mismo sentir y determinados elementos comunes de análisis y posición frente a la realidad social”⁵⁶. Fue, entonces, un intento de posicionamiento político de algunos sectores de la iglesia argentina en apoyo al proyecto de liberación de los pueblos pobres y como protesta ante la realidad nacional. El MSTM estuvo formado por algunos grupos de sacerdotes que pertenecían a diversas partes del país, trabajaban en diferentes labores pastorales y elaboraban trabajos intelectuales de varias líneas de pensamiento. Politi considera que lo esencial de este Movimiento consistía en una toma de postura particular sobre el sacerdocio⁵⁷ pero, no sólo eso, sino también la importancia reside en una toma de conciencia de la realidad de Argentina, en una preocupación y acción constante por mejorar la vida de miles de argentinos sumidos en la pobreza, en una nueva forma de pensar y de incidir en la vida social y política y, sobre todo, en llevar a cabo una auténtica valoración del pueblo y de lo popular: de sus tradiciones, de su cultura, de su religiosidad, de su historia concreta.

⁵⁶ Politi, op.cit., p. 145.

⁵⁷ Politi, op.cit., p. 146.

El propio Carlos Mugica definió así al MSTM, al que él perteneció desde sus inicios, hasta su asesinato:

El (MSTM) es un movimiento de Iglesia. Surge de la orientación del Magisterio expresado actualmente en la *Populorum Progressio*, en los documentos de Medellín y en el de los obispos argentinos en San Miguel. También del contacto cotidiano de los sacerdotes obreros y capellanes de villas con el mundo de los pobres y oprimidos. Son ellos, los pobres, los marginados, los que nos han ayudado a revalorizar el sentido profético de nuestro sacerdocio⁵⁸.

Hay aquí al menos, al menos, cuatro elementos primordiales para tener en cuenta como contexto del surgimiento y desarrollo del MSTM:

- 1) La *Populorum Progressio* (“El desarrollo de los pueblos”, 1967) de Pablo VI. Trata sobre el progreso de los pueblos y los distintos problemas presentes en los países en vías de desarrollo, poniendo énfasis en la justicia social; denuncia la brecha existente entre ricos y pobres, el capitalismo que explota a los pueblos y critica a las organizaciones marxistas. Finalmente, invita y propone algunas vías para apoyar a los países tercermundistas.

Este escrito resulta central para comprender el posicionamiento de muchos sacerdotes en la Argentina, sobre todo porque fue un referente indispensable que los ayudaba a optar por la asistencia a los más necesitados, no con una actitud paternalista, sino con las ganas de hacerse “pueblo”, de tomar conciencia juntamente sobre la realidad y buscar, de forma comunitaria, vías de solución.

Esta encíclica de Pablo VI por su contenido, de alguna manera, aprobaría la labor de estos sacerdotes preocupados por la transformación nacional.

- 2) Los documentos de *Medellín* y *San Miguel* que, como ya mencionamos apartados antes, pusieron de manifiesto la necesidad de cambiar las estructuras rígidas de la iglesia, en concordancia con el concilio, y para “abrir las puertas y ventanas” a los nuevos aires del pensamiento contemporáneo y procurar, en el caso de ambos documentos, situar y adaptar esas “reformas” de la iglesia a la

⁵⁸ Carlos Mugica, Reportaje en revista *Primera Plana*, n. 453, 5-X-1971, pp. 32-33. Citado en Politi, op.cit., p. 147.

realidad latinoamericana y, con San Miguel, a la realidad argentina, respectivamente.

- 3) Importante es mencionar la figura de la llamada “pastoral de villas” en Argentina, pues los “curas villeros” lograron transmitir el mensaje del concilio y de Medellín a los lugares alejados de la capital, en donde habitaban familias realmente olvidadas por el poder político encabezado por el Estado. Este mensaje consistía en la centralidad de los pobres como portadores de una verdadera religiosidad y de una fe trascendental que no sólo implicaba la relación Dios-pueblo sino, más que nada, la relación entre el pueblo y la realidad histórica concreta, con posibilidades de reflexionarla y, posteriormente, transformarla a partir de un proyecto de liberación.

La presencia de estos curas hizo posible la inserción efectiva y duradera de la iglesia en la pobreza⁵⁹, tanto así que siguió trabajando durante la dictadura de 1976 a 1983 y, hasta nuestros días, continua su curso.

Nos dice Sebastián Politi que:

“[...] el contacto con el pueblo, la apertura mental de los sacerdotes y el aporte de los peritos de la COEPAL generaron en este grupo (es decir, en los curas de las villas miseria) una reflexión y una praxis auténticamente populares, es decir, un modo de encarar la tarea pastoral ‘desde el pueblo mismo’, no imponiéndole esquemas o ideas previas, evitando todo vanguardismo, realista y sólidamente articulada con el sentir y la religiosidad popular”⁶⁰.

De ello, podemos decir que, tanto las reflexiones de los curas villeros como las de la COEPAL tuvieron, en la época (década 1960 y 1970), ciertas similitudes y reflexiones compartidas, que marcaron profundamente el pensamiento teológico y la acción pastoral de la iglesia argentina. Por otra parte, el protagonismo de los pueblos en estas meditaciones, permitió que se les tomara en cuenta no sólo en las actividades dentro de las parroquias, sino también dentro de las decisiones políticas de sus comunidades.

⁵⁹ Politi, op.cit., p. 176.

⁶⁰ Ibidem.

Según Jorge Vernazza⁶¹, el trabajo de los curas villeros consistió en, al menos, tres niveles:

- El primero, directamente religioso, en donde intentaron resaltar las expresiones “no oficiales” de religiosidad propia del pueblo sencillo manifestada en acciones como los rosarios, las procesiones, los cantos, etc.
- El segundo, es lo asistencial y promocional, referido al esfuerzo de ayudar a las personas en sus necesidades concretas e inmediatas. Esto se hacía en dos formas distintas: los sacerdotes fungían como “mediadores” entre el gobierno y los barrios, consiguiendo algún tipo de ayuda o, bien, colaboraban directamente con la gente en organizaciones barriales ayudados, sobre todo, por jóvenes. Un caso sería la pertenencia del P. Carlos Mujica al Ministerio de Desarrollo Social (por órdenes del general Perón) para trabajar como asesor en las villas, aunque renunció al puesto en 1973.
- El tercer nivel es el “revolucionario”, que estaba ligado con la conciencia que tomaron los curas del sufrimiento de las personas dentro de las villas, notando que se trataba de problemas estructurales, cuya solución tendría que estar dada por un profundo cambio social: una “revolución” pacífica que llevara a la liberación de todos los hombres sin excepción pero, sobre todo, de los pobres. Por ello, muchos integrantes del MSTM y que fueron también curas villeros criticaron duramente al sistema capitalista, pues consideraban que era la causa de la brecha tan profunda entre ricos y pobres.

De ello, diría el P. Mujica:

“En primer lugar, pienso que la palabra ‘patrón’ y ‘opresor’ significan lo mismo. En el sistema capitalista, el ser patrón o el ser empresario, supone la condición de ‘opresor’, porque la estructura de la empresa en el sistema capitalista se basa en la explotación del hombre por el hombre. De modo que, así ese patrón se llame peronista o se llame cristiano, lo que fuere, en la medida en que a mí me oprime, yo tengo el deber de luchar no contra él, sino por mi liberación: yo tengo que sacarle el pie que él me pone encima a mí, no

⁶¹ Cfr. Jorge Vernazza, *Una vida con los pobres: los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe, 1989.

por odio a él, por amor a él; porque a él le hace mal oprimirme y a mí me hace mal que él me oprima”⁶².

Estos curas, en su mayoría, pertenecieron al MSTM, como el P. Mugica y el mismo P. Vernazza y en muchas ocasiones, se vieron amenazados por el gobierno argentino en turno o grupos políticos diversos como, por ejemplo, Montoneros. Muchas de esas amenazas se cumplieron, desencadenando persecuciones e, incluso, asesinatos, tal como ocurrió con Mujica el 11 de mayo de 1974.

- 4) El último punto de la definición de Mujica sobre el significado del MSTM es el protagonismo de los pobres tanto en el ámbito histórico y cultural argentino, como en la labor pastoral de la iglesia. En este caso, el P. Mujica nos dice que los pobres han jugado un papel importantísimo para la reformulación de la labor del sacerdote en la sociedad.

La visión preconiliar acerca del sacerdote tenía que ver con una separación entre este y su comunidad, de tal forma que los curas se visualizaban “un escalón más arriba” que sus feligreses, esto es, que poseían un mayor estatus social. En cambio, gracias a las reformas propuestas en el concilio, se redefinió la relación entre el sacerdote y los fieles, considerando que los primeros también son de “carne y hueso” y no tienen una distinción más alta que el pueblo, sino que también pertenecen a él.

De esta forma en el decreto *Presbyterorum ordinis*, los obispos reunidos en el concilio consideraron que todo sacerdote tiene que estar al servicio de los demás, propiciar que los seglares sean conscientes de su dignidad como personas y del importante papel que desempeñan en la iglesia, respetando su libertad e invitándolos a llevar a cabo acciones de su propia iniciativa⁶³.

En afinidad a esta postura, en Argentina desearon implementar acciones diversas para modificar, en alguna medida, la actividad sacerdotal para que esta estuviera más cercana al pueblo pobre. En especial, los sacerdotes del MSTM, se comprometieron no sólo para llevar a cabo este acercamiento, sino también por asumir la condición de los más necesitados y trabajar por conseguir para

⁶² Francisco José Bessone (12-05-2014), “Pensamiento del Padre Carlos Mugica”. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=rrWFQ3D7XqE>.

⁶³ Cfr. *Presbyterorum ordinis*, 9.

ellos mejores condiciones de vida. Importante es señalar el ejercicio político que muchos miembros del MSTM ejercieron para conseguir estas cosas. De ello dice Politi:

El trabajo pastoral directo entre los pobres, muchas veces asumiendo incluso sus condiciones concretas de vida, fue uno de los elementos fundamentales que hicieron a la originalidad y a las posturas del MSTM, si bien algunos de los miembros ejercían su ministerio en otros ambientes, pero con idéntica orientación⁶⁴.

La tarea sacerdotal, a partir de lo anterior, no se reduce únicamente a la administración de los sacramentos y al cuidado de una parroquia o capilla, sino que la labor se extendió mucho más allá. Para Carlos Mugica: “[desde] hoy, un sacerdote realiza su rol sacerdotal en la medida en que se compromete hasta los tuétanos con los hombres. Hoy el compromiso de amor con los hombres es un compromiso político, en el sentido amplio de la palabra”⁶⁵. Este posicionamiento y compromiso político que ejercieron los sacerdotes para el Tercer Mundo lo trataremos con mayor detalle en el apartado que sigue.

1.2.3 El MSTM y su propuesta política

En cuanto a la propuesta política de transformación que proponía el Movimiento este tenía que ver, como ya lo mencionamos en alguna parte anteriormente, con el proyecto de liberación nacional argentino.

En palabras de Bresci y Gera:

(nuestra fidelidad a la misión que nos ha sido encomendada implica)...nuestra firme *adhesión al proceso revolucionario* de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal *rechazo del sistema capitalista vigente* y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un *socialismo latinoamericano* que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo⁶⁶.

⁶⁴ Politi, op.cit., p. 147

⁶⁵ Carlos Mugica, op. cit., p. 21-22.

⁶⁶ Antonio Bresci y Lucio Gera, *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica, documentos, reflexión*, Buenos Aires, Publicaciones del MSTM, 1972, p. 83. Citado por Politi, op.cit., p. 148. El subrayado es nuestro.

En ese sentido, desglosamos tres aspectos importantes que son los que hemos resaltado de este fragmento y que pueden usarse como guía para comprender la propuesta política del MSTM: 1) La necesidad de llevar a cabo un proceso revolucionario de cambio, 2) el rechazo al sistema capitalista y las consecuencias que este sistema acarrea y 3) la formulación de un socialismo de y para América Latina que traiga consigo la renovación del ser, del pensamiento y del actuar del ser humano.

En este caso, nos centraremos únicamente en el inciso número 3, ya que al hablar de curas villeros ya hemos expuesto el rechazo al sistema capitalista y el número 2 lo ligaremos con la cuestión del socialismo latinoamericano.

La elección del socialismo latinoamericano como una alternativa viable al sistema capitalista era, para el Movimiento, un punto en el que coincidían casi la totalidad de sus miembros. Según Politi, dicho pensamiento político tuvo un doble origen.

En primer lugar, se dio por la constatación de parte de los sacerdotes de la situación de miseria y subdesarrollo en América Latina y específicamente en Argentina, en el contexto de la dictadura de Onganía y la proscripción política que este había impuesto⁶⁷. Ante estas problemáticas, se exigía una toma de postura y de acción por parte de los sacerdotes de manera que, en lugar de quedar al margen, asumieran un papel activo.

En segundo lugar, esta toma de posición se presentó, en la esfera eclesial, gracias a la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, con “su urgente exhortación al cambio”⁶⁸. Además, es de suma relevancia mencionar el influjo que tuvo sobre el MSTM el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* el cual se considera, en realidad, uno de los “puntos de arranque” del MSTM pues los sacerdotes que firmaron su adhesión a él fueron quienes, momentos después, formaron el Movimiento⁶⁹.

⁶⁷ Politi, *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cabe destacar que uno de los primeros en firmar esta adhesión fue Helder Cámara (1909-1999), quien fue un sacerdote brasileño y uno de los miembros más destacados de las Teologías de la Liberación. Fue un férreo defensor de los Derechos Humanos, sobre todo en el período de la dictadura brasileña (1964-1985). Nombrado arzobispo de Olinda y Recife en 1964, participó posteriormente en las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Fue uno de los redactores y firmantes del *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* en 1967.

De manera muy general, el *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* fue un pronunciamiento que realizaron algunos obispos de Asia (Líbano, Indonesia, Singapur...), África (Egipto, Argelia...), Oceanía y América Latina (Brasil, Colombia) en torno a la *Populorum Progressio* de Pablo VI, manifestando así la necesidad de una transformación de las sociedades en pro de los derechos de los oprimidos y criticando las consecuencias del capitalismo en las naciones del Tercer Mundo.

Este Manifiesto de obispos llegó a América Latina gracias a Helder Cámara quien lo dio a conocer. Posteriormente, cientos de sacerdotes, obispos y arzobispos de América Latina firmaron su adhesión a lo dicho en él y en especial, en Argentina, esto fue un motivo para generar un movimiento propio, que motivara a la reflexión sobre la problemática nacional. Por ello, pues, el surgimiento del MSTM.

Los integrantes del Movimiento tuvieron ciertas dudas y vacilaciones sobre el uso del término “socialismo” para referirse a su posición política, sobre todo, debido a dos cosas. La primera, por la posible opción por el movimiento peronista como un medio político para lograr la liberación. Aquí la cuestión residía en si llamar “socialismo” al peronismo, cosa que estuvo mucho en duda, además de que la gran mayoría de los sacerdotes del Movimiento no deseaban identificar su lucha con ningún partido, aunque éste estuviera en estrecha unión con el pueblo, tal como ocurría con el peronismo. La segunda cuestión, fue por las fuertes críticas y acusaciones, casi inquisitoriales, que se hizo contra el MSTM, sobre todo a partir de 1970. Gran parte de éstas fueron realizadas por secciones “ultraconservadoras” de la iglesia argentina. Se les acusaba (y, sobre todo, en la prensa), de desvirtuar el mensaje cristiano y la doctrina social de la iglesia; de ser “marxistas”, “maoístas”, “comunistas”, entre otras cosas. Por otra parte, la campaña de desprestigio en contra del Movimiento, incluía imputaciones por defender una “revolución violenta”, la socialización de los medios de producción y la comunión eclesial⁷⁰. De ello, Gera sustentó:

...no postula [el MTSM] la abolición de la propiedad personal, sino la vigencia de una democracia económica que permita el control social y la participación activa

⁷⁰ Politi, op.cit., p. 168.

del pueblo en el plano de los organismos planificadores y en la gestión económica de los medios de producción.

Se trata de extender a todo el pueblo los beneficios y el dominio de la propiedad.⁷¹

De esta forma, y como bien dice Sebastián Politi, no se trataba de abolir el sistema de la propiedad privada, sino de “erradicar el régimen vigente de propiedad privada, y no de cuestionar el derecho abstracto”⁷². Por todo ello, el nombre de “socialismo latinoamericano” tuvo sus conflictos. Cabe destacar que, si bien la opción política del MSTM residía, sobre todo, en la preocupación por una distribución de los bienes mucho más equitativa y justa, de ninguna forma estuvo ideológicamente ligada ni inspirada por el marxismo ni por ninguna corriente afín a él, ya que justamente se evitaba, como ya se dijo, la identificación con una corriente concreta de pensamiento, sino que se trató de formular algo nuevo y propio.

¿Cuáles fueron, entonces, las características principales del “socialismo latinoamericano” formuladas por el MSTM? Este socialismo tuvo, al menos, cinco ejes a partir de los cuales funcionaría:

- a) **Ámbito nacional:** a partir del pueblo y de los más pobres, no “importando recetas extranjeras
- b) **Ámbito popular:** el pueblo sería el centro de la participación y de la toma de decisiones
- c) **Ámbito latinoamericano:** en compromiso con la liberación de la Patria Grande
- d) **Ámbito crítico:** que no se quedara estático y se transformara continuamente⁷³

En cuanto al papel de Lucio Gera y su relación con el Movimiento, no se llegó a una conclusión unánime al respecto. El MTSM, a lo largo de su trayectoria, dio a conocer su pensamiento mediante la realización de encuentros nacionales y la firma de declaraciones donde cientos de sacerdotes argentinos se adherían al posicionamiento pastoral y político del Movimiento. Sin embargo, Gera no aparece, en ningún

⁷¹ Politi, op.cit., p. 169.

⁷² Politi, op.cit., p. 170.

⁷³ Cfr. MSTM: *Nuestra Reflexión. Carta a los obispos argentinos*, Buenos Aires, 1970, pp. 69-70. Citado por Politi, op.cit., p. 150.

documento, como uno de los firmantes. Hay que hacer hincapié en que “pertenecer al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo no era algo encorsetado, definido y tabulado, ni tenía instancias “formales” de adhesión.”⁷⁴ De esta forma, Lucio Gera no actuó en el movimiento como un miembro más sino, más que nada, como un inspirador, como un referente teórico-pastoral, como un guía intelectual o un asesor. Por eso es que el sacerdote argentino escribió, en varias ocasiones, sobre el significado y propuestas del MSTM, pero jamás firmó algo que lo declarara como un integrante.

Consideramos que la influencia de Gera en el Movimiento es de suma importancia, ya que su pensamiento se nutrió de la reflexión política, social, teológica, filosófica y cultural del MSTM. Ejemplo de ello, es su participación en algunos encuentros nacionales, con la presentación de ponencias y trabajos escritos que ponían sobre la mesa temas importantes como son: la iglesia y el pueblo argentino, el pueblo como opción política y la relación entre iglesia y política⁷⁵.

Según Óscar Campana, hay varios hechos que indican que, si bien Gera no se adhirió “formalmente” en los documentos al MTSM, si fue uno de sus teóricos más importantes y que ayudó a la conformación de un grupo relativamente sólido con un pensamiento casi homogéneo, así como a formular un corpus teórico del Movimiento a través de sus escritos. De acuerdo a éstos, el mismo Gera sí se consideraba como un integrante del grupo al emplear un lenguaje en primera persona del plural en los textos que redactaba para el Movimiento diciendo, por ejemplo: “Se proponen, a continuación, algunas líneas de reflexión que *nos han acompañado* en esta toma de posición [...] *Nuestra postura solidaria* al proceso de liberación del hombre ha surgido de *nuestra conciencia sacerdotal* [...]”⁷⁶. Esto nos indica, claramente, la simpatía y, aún, la incorporación de Lucio Gera al MSTM.

Otro factor que menciona Campana son las persecuciones, acosos y censuras que sufrió Gera, sobre todo (aunque no únicamente), por su relación con el MSTM. En

⁷⁴ Óscar A. Campana, “Rafael Tello, Lucio Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Disponible en web: <http://curasopp.com.ar/web/es/por-autor/32-oscar-a-campana/83-rafael-tello-lucio-gera-y-el-movimiento-de-sacerdotes-para-el-tercer-mundo> (3/05/2017).

⁷⁵ Para ello puede verse: Lucio Gera, “¿La Iglesia debe comprometerse con lo político?” en *Enlace* 7 (1969) pp. 2-10. Citado en Óscar A. Campana, op.cit.

⁷⁶ Ver: Lucio Gera, “Reflexión” en Virginia Azcuy [et.al.], *Escritos teológico pastorales de Lucio Gera 1: del preconconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, EDUCC, 2007, pp. 23-57. Citado por Óscar A. Campana, op.cit.

la tesis de licenciatura de Amuchástegui, se encuentra una anécdota del sacerdote argentino en donde cuenta lo siguiente:

“Vivía en Giaquinta, sabía que estábamos vigilados. A veces saliendo de casa, con el autito, se me pone un coche de policía al lado. Querían asustarme. No tenían datos pero tenían presentimientos o veían que teníamos contactos con quien pudiera estar (en la guerrilla). Hubo una vez un tiro contra la pared”⁷⁷.

Este tipo de actos son los que, al menos en la década de los setenta, gran parte de los intelectuales argentinos tuvieron que sufrir por exponer su pensamiento contrario a la dictadura.

Gera, sin embargo, no salió exiliado de la Argentina ni muchos otros teólogos como Tello o Scannone. En el capítulo siguiente, expondremos los supuestos teórico-metodológicos de esta teología del pueblo, siguiendo la misma tónica de la figura de Gera dentro de la teología argentina del pueblo

⁷⁷ Citado por María Mercedes Amuchástegui, *Lucio Gera y la pastoral popular...*, p. 73-74.

CAPÍTULO II.

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

[...]soy muy consciente que Argentina ha puesto algo característico en el pensar teológico latinoamericano, algo distinto, que no lo han puesto otras teologías de otras regiones.

Lucio Gera¹

En el capítulo pasado, hemos realizado un acercamiento al contexto del surgimiento y desarrollo de la teología del pueblo, así como pudimos empezar a realizar un primer contacto con la figura del “padre” de la teología del pueblo: Lucio Gera. A partir de sus contribuciones a esta teología, hablaremos aquí de las principales características de la propuesta de Gera que se convertiría, más tarde, en la “raíz” teórica de la escuela argentina. Consideramos que cuatro son los pilares de esta propuesta: la noción de “pueblo” que se inserta no sólo dentro de una tradición política de pensamiento como lo es el peronismo, sino también dentro de la iglesia argentina y latinoamericana; la idea de cultura ligada a la anterior estableciendo la denominación de “cultura popular”; la *inculturación* tanto de la fe como del pensamiento dentro de un contexto histórico-cultural determinado y la religiosidad popular, elemento que aglutina dentro de sí todos los aspectos anteriores y que, para los teólogos del pueblo, será la síntesis en donde se pueden observar más vivamente los valores, el sentir y el pensar de nuestros pueblos de América Latina.

Todos estos factores nos servirán de apoyo para identificar las características esenciales de la teología del pueblo. Cabe destacar que, para una mejor claridad, lo haremos desde el enfoque de Lucio Gera, aunque no es el único, pero sí el más conocido y el más difundido. Por ello, partiremos de su experiencia y de su reflexión para ahondar en esas cuatro bases antes mencionadas.

¹ Virginia Azcuy, “La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera” en *Teología*, Tomo LI, No. 114, Agosto, 2014. Disponible en web: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia-iglesia-argentina-lucio-gera.pdf>, p. 181.

Los objetivos de este capítulo son: 1) Mostrar de qué forma Lucio Gera sentó las bases teóricas de la teología del pueblo, aunque sin olvidar las contribuciones de otros teólogos como Rafael Tello, 2) Mencionar las distintas corrientes y generaciones al interior de la teología del pueblo, 3) Exponer la pertenencia de esta escuela argentina a la teología de la liberación, mencionando por qué se le considera como una “rama autónoma” de la misma, 4) Presentar algunas críticas a la teología del pueblo y 5) Plantear un balance general sobre el papel y la importancia de esta teología dentro de la teología latinoamericana en general.

2.1 LOS APORTES DE LUCIO GERA A LA TEOLOGÍA EN PERSPECTIVA ARGENTINA

Como hemos visto, Gera ha sido el eje articulador de todo el discurso de la teología del pueblo. Sus incursiones en las Conferencias del CELAM así como su pertenencia a diversos grupos de sacerdotes y pastoralistas en Argentina motivaron, en gran medida, su preocupación y reflexión sobre diversas problemáticas dentro de la iglesia y en el pueblo argentino.

En este apartado, hablaremos sobre algunos aportes de Lucio Gera a la construcción teórica de la teología del pueblo y que han sido base fundamental para su desarrollo. Para ello, únicamente trataremos cuatro de esas aportaciones teóricas que tienen que ver con las contribuciones hechas a la teología en perspectiva argentina y latinoamericana en general, a saber: 1) su definición y concepción de “pueblo”, 2) el significado de cultura, su aplicación a América Latina y su relación con una “evangelización liberadora”, 3) la inculturación de la fe y del pensamiento en Argentina y en nuestra América, 4) la religiosidad popular liberadora. De la misma forma, mencionaremos brevemente, algunas cuestiones referentes a los aportes de Gera a la eclesiología², en general, y también algunas cuestiones metodológicas que le dieron a la teología del pueblo una especificidad de relevancia frente a otras propuestas teológicas liberadoras. Todos estos aspectos, serán retomados en el tercer capítulo de esta tesis, pero de manera más sucinta para ahondar en la problemática de la inculturación desde la perspectiva scannoniana.

² Se entiende por eclesiología a la rama de la teología que se encarga del estudio de la Iglesia, su estructura, funcionamiento y misión en el mundo.

La teología del pueblo, como una reflexión teológica elaborada *desde* América Latina como *lugar hermenéutico*³, estuvo (y sigue estando) en consonancia con lo que *Ad Gentes* anunciaba en su numeral 22: “es necesario que en cada gran territorio socio-cultural se promueva aquella consideración teológica que someta, a nueva investigación, a la luz de la Tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios”. Bajo esta consideración, la TP⁴ trató de corresponder a la realidad argentina, en primera instancia, y también a la realidad latinoamericana. Esa nueva promoción de la que habla *Ad Gentes*, en el caso de América Latina, se identifica con el surgimiento de nuevas consideraciones teológicas a la luz del Evangelio y al mismo tiempo en concordancia con un compromiso socio-político de liberación y cambio.

Los aportes de Gera a la TP son variados pero, en general, corresponden a la temática teológica de la dependencia y la liberación y su relación con la evangelización, tal como lo enuncia Juan Carlos Scannone. Recordemos que Gera, “se cuenta entre los fundadores y más eminentes representantes de la así llamada *escuela argentina*”⁵ por lo cual, de cierta forma, los cuatro ejes de que parte su pensamiento se convierten al mismo tiempo en los cimientos conceptuales de tal escuela argentina de teología.

Claramente, estos supuestos no surgieron de la nada, sino que responden al contexto histórico, político, social, cultural y económico de la época. En este sentido, Gera pensaba que era necesario contar con una reflexión sólida que respondiera a todos los aspectos mencionados líneas antes, de tal manera que no sólo estuviera en concordancia con el concilio Vaticano II, el episcopado argentino y latinoamericano, con el Magisterio de la Iglesia y la Tradición sino que, sin dejar de lado a éstos, también fuera de la mano con un compromiso político claro que estuviera a favor de la liberación de los pueblos. Muchas veces, esta dimensión política estuvo ligada al peronismo.

³ Juan Carlos Scannone, “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana” en Ricardo Ferrara y Carlos María Galli [eds.], *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1° ed., Buenos Aires, Paulinas, 1997, p. 121.

⁴ A partir de ahora utilizaremos, en algunos casos, las siglas TP para referirnos a la teología del pueblo.

⁵ Juan Carlos Scannone, op.cit, p. 122.

2.1.1 La teología del pueblo ante el peronismo

Horacio Cerutti, haciendo mención de la obra de Gustavo Ortiz “La ‘teoría de la dependencia’, los cristianos radicales y el peronismo (apuntes para una discusión)”⁶ especifica que, dentro del MSTM había, al menos dos tendencias: una, del interior del país y otra representada por el grupo de Buenos Aires.

Ortiz señala que la primera, representada por los sacerdotes del interior de Argentina (Córdoba, Rosario, Tucumán, Santa Fe, Mendoza y algunas zonas rurales) analizaron el peronismo con ojos críticos, sobre todo por su simpatía con algunos fundamentos marxistas en torno a la cuestión de la “lucha de clases” como explicación ante la realidad argentina de la época (años sesenta y setenta). Ortiz señala que: “El acceso a la teoría de la dependencia, por ejemplo, es a través de su vertiente izquierdista, no populista ni nacionalista”⁷. Esto quiere decir que no en pocas ocasiones, tomó una posición crítica radical frente a las estructuras políticas, sociales y económicas del país, aunque también tuvo la misma actitud frente a la Iglesia como institución. Sin embargo, surgieron diferencias dentro del mismo grupo, lo que llevó a varios conflictos y separaciones de sus miembros.

En cambio, el grupo de Buenos Aires fue mucho más sólido en su formación y en su pensamiento. A diferencia del grupo del interior, éste optó por el peronismo como opción política para la liberación, retomando de él muchas formulaciones importantes como la “cultura popular” y la participación activa de las masas (del “pueblo trabajador”) en la historia de Argentina y de América Latina. Veamos que parte de este grupo, más adelante, se convertirá en el fundador de la COEPAL y de la teología argentina del pueblo, como es el caso de Lucio Gera. Los trabajos de este conjunto de pensadores situados en Buenos Aires, se condensaron en la revista *Stromata* de la Universidad jesuita de San Miguel.

Gustavo Ortiz menciona que:

⁶ En *Pucara*, núm 1. (Cuenca, enero de 1977), 56-71 pp. Citada por Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p.245.

⁷ Citado por Horacio Cerutti, *op.cit.*, p. 247.

Vocero del populismo nacionalista, el grupo de Buenos Aires sostenía que la contradicción principal en el proceso político argentino, era la de *élite-pueblo*, equivalente en el fondo a la de imperio-nación. Los pueblos y naciones *dependientes* económica y políticamente de los dos centros hegemónicos de poder, los Estados Unidos y la Unión Soviética, formaban el Tercer Mundo [...]

La liberación nacional era la tarea prioritaria y debía ser protagonizada por el pueblo. El concepto de pueblo, de naturaleza política, reemplaza al de clase, de carácter “economicista”⁸

Con ello, el “pueblo” sería el encargado de lograr su propia liberación mediante la elaboración de un proyecto político fuerte, el cual sería el “socialismo nacional”.

Este socialismo, para el grupo de Buenos Aires, tendría que estar inspirado en los valores políticos y cristianos del peronismo. En cambio, para el grupo del interior, el marxismo podría ser un ejemplo a seguir. Aquí vemos, entonces, que los objetivos en ambos grupos eran los mismos: liberación y la formulación de una alternativa política, pero cada grupo tenía su propia visión sobre cómo lograrlo.

En el caso de los miembros del interior de Argentina, críticos del peronismo, la categoría de “clase” resultaba mucho más fecunda que la categoría de “pueblo”. Pese a ello, el grupo de la capital opinaba lo contrario diciendo que el concepto de “clase” era propio únicamente de las sociedades modernas europeas y su “constitutiva europeidad, lo invalidaba, según este análisis, para ser utilizado como instrumento de abordaje en la comprensión de la realidad latinoamericana como realidad dependiente”⁹.

El término de “pueblo”, para la teología del pueblo constituida a partir del grupo de Buenos Aires, fue central. El peronismo argentino constituyó, así, la fuente política de la que bebió esta escuela teológica. En realidad, podríamos hablar de, al menos, tres contribuciones del peronismo a la teología argentina del pueblo:

a) La categoría de “pueblo”. De ello, dice Politi:

⁸ Horacio Cerutti, op.cit., p. 249. Las cursivas son nuestras.

⁹ Ibid. p. 250.

[...] será esta conciencia de lo “popular” la que permitirá a un grupo de teólogos argentinos esbozar una línea de pensamiento que articule correctamente la relación entre Iglesia y Mundo. Articulación situada, histórica, comprensiva y operativa, en orden a delinear una mayor verdad y eficacia en la praxis eclesial¹⁰.

Este rescate y valorización de “lo popular” está dado por la recuperación de las tradiciones y costumbres de las masas de la nación pero, sobre todo, por el protagonismo de estos sectores en hechos y prácticas revolucionarias. Esto, para Politi, sería el punto de partida para la recepción del significado de la idea de “pueblo” en la teología argentina¹¹.

Tan central es tal idea, que está inmersa tanto en el nombre como en el ideario de la llamada “teología argentina del *pueblo*”

- b) La “tercera posición” política resumida en la consigna “ni yanquis, ni marxistas, peronistas”. Esto significa que el peronismo, no optaba ni por el modelo liberal de los Estado Unidos ni por el modelo socialista marxista de la URSS. El peronismo se trataba de una opción distinta, a partir de la realidad argentina y latinoamericana.

En cuanto a la metodología de análisis, la teología del pueblo toma esta posición, puesto que su postura teórica y política no es ni liberal ni marxista, sino histórico-cultural a partir, valga la redundancia, de la cultura y de la historia de los pueblos argentinos y latinoamericanos

- c) Los valores cristianos del peronismo. Para Perón, su Doctrina Justicialista y el socialismo nacional tenían mucho que ver con los valores cristianos, más no con la iglesia católica. Su ideario, al menos en el primer peronismo (1946-1955) estuvo marcado por la justicia social, la dignidad de la persona humana y un orden económico y social “cifrado en la idea de armonía”¹², todo ello proveniente del humanismo cristiano “presente en las raíces de nuestra historia, que se postulan como categorías para orientar la estructura

¹⁰ Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda/Ed. Guadalupe, 1992, p. 71-72.

¹¹ Ibid. p. 71.

¹² Ibid. p. 70

económico-social ante los desafíos de la modernización imprescindible, de la “evolución”, en términos de Perón”¹³.

Todos estos rasgos no están relacionados de ninguna manera con un progreso meramente individual, sino con el bienestar común de todo el pueblo y, en especial, con aquellos que han sido mucho más vulnerables ante los embates del capitalismo. Esto es lo que se llamó “Comunidad Organizada”.

El humanismo cristiano del peronismo, para muchos sectores de la iglesia (como el grupo de Buenos Aires), significó una esperanza de cambio y transformación de la sociedad argentina. Por ello, los teólogos de pueblo veían con buenos ojos esta postura política, además de que simpatizaban también con la idea que la mayor parte de los sectores peronistas tenían en torno a la religión.

De esto, Eva Perón sintetizó esta idea diciendo que:

La religión debe levantar la cabeza de los hombres...Yo admiro a la religión que puede hacerle decir a un humilde descamisado frente a un emperador: - Yo soy lo mismo que Ud. ¡hijo de Dios!

La religión es para el hombre y no el hombre para la religión, y por eso la religión ha de ser profundamente humana...profundamente popular. Y para que la religión sea así, profundamente popular, debe volver a ser como antes...Ha de volver a hablar en el lenguaje del corazón, que es el lenguaje del pueblo, olvidándose de los ritos excesivos y de las complicaciones teológicas también excesivas. Cuando al pueblo se le habla con sencillez y con amor...el pueblo acepta la verdad que se le ofrece. Y con más fe todavía si se le predica con el ejemplo¹⁴

Esta forma de ver la religión y la religiosidad de los pueblos, fue retomada también por los teólogos del pueblo, de tal manera que permeó en todo su ideario intelectual, tal como veremos en un pequeño estudio de caso en la figura de Lucio Gera.

¹³ Ibid. p. 71

¹⁴ Eva Perón, *Mi mensaje*, Buenos Aires, 1987, 58-60 pp. Citado por Politi, op.cit, p. 66.

2.2 ASPECTOS TEÓRICOS APORTADOS POR GERA A LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO

○ 2.2.1 Los pobre y oprimidos: el “pueblo”.

En el contexto histórico-político argentino de los años sesenta y setenta (momento de nacimiento de la COEPAL, 1966), permeaba la preferencia en el uso de la categoría de pueblo “tanto a la comprensión del mundo como a la de la Iglesia”¹⁵. Scannone nos dice que, en esos años, hubo un resurgimiento popular del peronismo en el cual “se cifraba la esperanza de liberación política y social, distinta del *status quo*, pero también diferente de la ofrecida por el marxismo”¹⁶. Para este movimiento político argentino, era indispensable la categoría de pueblo para explicar la realidad de ese momento. Se considera que, dentro del peronismo, el término de pueblo se puede entender de dos formas: como “nación” y como “trabajador”. Con la peronización de diferentes sectores sociales, como el de los intelectuales y universitarios, nos dice Scannone es que se encontró, en esa opción política, una “tercera vía” “social, nacional, popular y liberadora, entre el capitalismo desarrollista y la izquierda tradicional”¹⁷.

Tal como propone Neiburg:

En ningún otro lugar las interpretaciones del peronismo muestran acuerdos tan profundos como cuando se trata de describir su base social: el *pueblo*. Es un auténtico suelo común apoyado en una visión dualista de la historia y de la sociedad argentinas que encierra todas las posibilidades de lo decible y de lo opinable. La polaridad mayor está contenida en la idea de las dos Argentinas, una rural y otra urbana. Los intérpretes identificados con el *peronismo* asignaron el carácter de lo verdaderamente argentino al primero de los términos: el *locus* de la cultura nacional era el ambiente rural del interior del país que había dado lugar a una estructura social particular, a un tipo social, a una forma de vida¹⁸.

Es, sobre todo por esta categoría central tanto para el peronismo como para la TP, que se considera que dicho movimiento político influyó, de alguna manera y al

¹⁵ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 124.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 125.

¹⁸ Federico Neiburg, *Los intelectuales y la invención del peronismo: estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998, p. 172. Agradezco enormemente al Mtro. Orlando Lima la referencia a este texto.

menos en el aspecto político y en el carácter “nacional”, en los postulados de la escuela argentina.

Según Juan Carlos Scannone, la categoría de “pueblo” y de “antipueblo” (en la contraposición “pueblos-imperios”), tiene como influencias al revisionismo histórico argentino vigente desde los años treinta, la antropología cultural, la sociología religiosa, las cuales planteaban la importancia del catolicismo popular argentino y “su relación tanto con la fe cristiana como con la liberación histórica”¹⁹.

Dentro de esta sintonía, Lucio Gera entiende al pueblo como “un sujeto colectivo, una comunidad, una pluralidad unificada por un elemento común que la determina y le da forma. Según se lo conciba a éste, estaremos hablando de un pueblo-nación o de los sectores de la misma que son denominados populares”²⁰. En este sentido, Gera no aborda el término de “pueblo” a partir de la raza o de un territorio, sino que lo hace a partir de la identificación con una cultura común en torno a la cual se unifica dicho pueblo y desde la que puede planearse un proyecto político en búsqueda del bien común. Utilizó, para ello, la perspectiva del enfoque histórico-cultural, en donde se privilegiara ambos aspectos, pero sin dejar de considerar lo socio-económico.

De esta manera, Gera también identifica al “pueblo” como el sector formado por los pobres y sencillos de Argentina y de América Latina. Esta postura de Gera estaba íntimamente ligada con la “opción preferencial por los pobres” que, ya en la época, propugnaban la mayoría de los teólogos de la liberación aspecto que, posteriormente, se vería reflejado con mucha mayor amplitud en el Documento de Puebla (1979).

Por ello, nuestro teólogo argentino también consideró a la categoría de pueblo cercana a la categoría de clase, propia de las ciencias sociales (sobre todo, dentro del materialismo histórico), aunque no igual. Para Gera, la cultura era el factor determinante de la forma y estilo de vida de las comunidades, el cual incluye dentro de sí el ámbito religioso. En cambio, lo socio-económico quedaría después, aunque sin relegarlo y por ello no sería menos importante. “Pueblo” y “clase”, de esta forma aludirían a enfoques de análisis distintos. Sin embargo, tendrían ciertos matices compartidos como la

¹⁹ Juan Carlos Scannone, *op.cit.*, p. 125.

²⁰ Juan Carlos Scannone, “La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera - en *Medellín* 162, mayo-agosto (2015), p. 249.

dimensión del trabajo y de la explotación. Para Gera, el término “pueblo” sería mucho más abarcativo y adecuado para la realidad de nuestra región, mucho más que la categoría de “clase”. Hay que aclarar, aunque lo retomaremos más adelante, que Gera y los teólogos del pueblo en particular, realizaron un distanciamiento del marxismo, por considerarlo inadecuado, en cuanto su elaboración teórica y su praxis estuvieron enfocados en una realidad distinta a la latinoamericana; la europea del siglo XIX. De esta manera el análisis histórico-cultural sería la opción escogida por ellos para hablar de un pensamiento situado y comprometido con las causas del “pueblo”.

Paralelamente, y como se vio antes, existiría una figura antagónica a la de pueblo: el “antipueblo”, es decir, aquellos sectores que oprimen a otros “o se los excluye del bien común o se rechaza la cultura común”²¹. Gera pensaba que para ser “pueblo” no sólo se necesitaba tener una cultura común y ser pobre, sino también compartir un proyecto común de liberación. Por ello, aunque en Argentina existieran grupos acomodados afines a dicho proyecto, no se encontrarían disociados sino que también formarían parte del pueblo-nación.

El núcleo principal, en teología, de la categoría de “pueblo” recae en la analogía entre “pueblos de la tierra-Pueblo de Dios”, a partir de la Escritura y del Concilio²². La idea general de nuestro autor es que existe un solo Pueblo de Dios que, al “encarnarse” en diferentes culturas, forma también diversos pueblos que tienen una cultura que los define y, a partir de la cual, llevan a cabo su propio estilo de vida y su manera específica de vivir y expresar la fe. Bajo esta tónica, Gera propone que el “pueblo”, “entendido desde la cultura, reúne en sí las ideas de comunión y participación, por un lado, y por el otro, de organización comunitaria y diferenciada”²³, dentro del cual se destaca el lugar preferencial de los pobres. Dicha identidad y organización en comunidad, según lo enuncia Scannone, se da a partir de la fe y de los propios anhelos por construir un proyecto conjunto.

²¹ Juan Carlos Scannone, *op.cit.*, p. 250.

²² Juan Carlos Scannone, “Los aportes de Lucio Gera...”, p. 135.

²³ Juan Carlos Scannone, *op.cit.*, p. 136.

○ 2.2.2 *Cultura*

El aspecto de la cultura, para nuestro teólogo argentino, tiene una amplia inspiración y relación con la Constitución *Gaudium et spes* del concilio Vaticano II. En su numeral 53, GS nos proporciona una definición clara de cultura, diciéndonos que:

Con la palabra *cultura* se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano. (GS 53).

De este texto, puede extraerse la idea principal del concepto de cultura que es, a saber, la relación del hombre con su entorno. Para nuestro autor, la cultura es aquello que facilita, determina y hace posible un estilo particular de vida. Así, nos da la siguiente definición:

Por cultura entendemos básicamente el *ethos cultural*, esto es, el modo como un grupo humano tiene organizada su propia conciencia y jerarquía de valores y, por consiguiente, de aspiraciones. Es inherente al *ethos cultural* la dimensión política, vale decir, la tendencia del hombre a vivir políticamente, conviviendo con otros en una sociedad capaz de autosustentarse, en un pueblo. Tendencia que ha de concretarse históricamente²⁴.

Es de rescatar en esta definición de Gera, al menos, tres puntos fundamentales. El primero es el del *ethos cultural* como forma de vida y de conciencia compartida en un grupo de personas. Esta forma de vida, para nuestro teólogo, implica todos los ámbitos de la existencia: economía, política, educación, religión, etc., factores que definen el estilo de vida de cada uno de los pueblos.

²⁴ Lucio Gera, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977, p. 106. Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2715858.pdf>

El segundo punto es el de la dimensión política de la cultura, el cual tiene que ver no sólo con la forma en que se maneja y se ejerce el poder en una comunidad determinada (en un “pueblo), sino también con la toma de decisiones en búsqueda del bien común y en la construcción, en América Latina, de un proyecto de liberación.

La cultura, entonces, es el eje sobre el cual giran las demás dimensiones del quehacer humano. Una de esas dimensiones es la religiosa, la cual lleva a preguntarse a la iglesia sobre la forma particular en que debe comunicarse el mensaje evangélico en América Latina.

o 2.2.3 *Evangelización de y en las culturas e inculturación*

Este tema tiene gran relevancia para la teología argentina del pueblo y es uno de los pilares más fuertes de la propuesta de Gera.

Para nuestro teólogo, la evangelización de y en América Latina se realizó profundamente en las raíces culturales del subcontinente. Por ello, la evangelización tendrá como punto de partida la cultura de cada pueblo, lo cual implica “la evangelización de todos los aspectos de la vida del hombre”²⁵.

En el momento histórico concreto en el que Gera desarrolló lo medular de su pensamiento, la evangelización concebida en Argentina estaba muy ligada con prácticas de religiosidad popular masivas, como en el caso de las peregrinaciones a Luján organizadas por Rafael Tello. Estas acciones, en un contexto de dictadura, eran “un planteamiento sumamente llamativo ya que “salir a la calle”, movilizar a la gente [...] no tenía las mismas connotaciones que en un contexto político “normal”, de gobierno de instituciones”²⁶.

El tema de la evangelización de las culturas comenzó a tener gran raigambre dentro de Argentina en el tenor del surgimiento de la COEPAL. Años más tarde, en la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) el tema cobró mayor relevancia y presentó una mayor amplitud y recibimiento, no sólo en América Latina, sino en un ámbito mundial.

²⁵ María Mercedes Amuchástegui, *Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes*, [en línea]. Tesis de Licenciatura. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, 2010., p. 77.

²⁶ María Mercedes Amuchástegui, op.cit., p. 78.

En el subcontinente:

La idea de evangelización de la cultura y de las culturas de los pueblos encontrará su consagración en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla, México en 1979. De dicho documento los temas más importantes de los abordados son los relativos a la cultura y a la religiosidad popular, el primero redactado por Gera y el segundo por Alliende²⁷

Como ya se pudo hacer referencia antes, algunos miembros de la teología del pueblo, como en el caso de los dos personajes antes mencionados, participaron en la organización y redacción de diversos documentos del CELAM y de la CEA, que sirvieron como punto de referencia para la reflexión y diálogo teológico en la región.

La evangelización de las culturas, para Gera, recae en la idea de universalidad del mensaje cristiano el cual todos los hombres de todas las latitudes pueden llegar a conocer. Sin embargo, para que este mensaje pueda llevarse a la práctica de manera eficaz, es necesario que se inserte en cada una de las culturas, apelando al propio estilo de vida de cada uno de los pueblos a los que llegue. A esta inserción se le conocerá como *inculturación* de la fe y del Evangelio²⁸.

La inculturación es, pues, el situar la fe cristiana en una cultura particular. De esta forma la evangelización en nuestra América, iría de la mano de las costumbres, tradiciones y religiosidad de cada pueblo. La acción pastoral de la iglesia en lugar de destruir y vetar estas acciones, tiene como tarea comunicar y desarrollar la fe cristiana en las propias condiciones de vida de cada grupo humano²⁹.

○ 2.2.4 *Religiosidad popular y liberación*

Para Lucio Gera, como para los demás teólogos del pueblo en general, la evangelización de las culturas debía llevarse a cabo a partir de la religiosidad de los pueblos. La acción evangelizadora, así, tendría que partir de la observación y el análisis de la religiosidad vivida en América Latina.

²⁷ María Mercedes Amuchástegui, op.cit., p. 79-80.

²⁸ La inculturación, para nuestra tesis, es el tema central de análisis. Aquí, sólo abordamos a grandes rasgos la postura de Gera al respecto. Más adelante, en el capítulo IV, hablaremos a profundidad de este tema.

²⁹ Lucio Gera, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia" en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977. Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2715858.pdf>, p. 100.

¿Qué es para Gera esta religiosidad y cuál es su relación con la liberación? Primero, hay que entender que “la teología ya no aborda así el tema de la dependencia o de la liberación, sino el tema de la evangelización junto a una crítica a la modernidad que relegó a Dios y a la religión al fuero privado”³⁰.

Con ello, no queremos decir que la teología, al menos en el contexto argentino de los sesenta y setenta, no tuviera que ver con la liberación y el problema de la dependencia, sino que ambos problemas se visualizaban ligados a la evangelización de los pueblos, de tal forma que ésta fuera de la mano del proceso de liberación cultural, política, económica y religiosa. La evangelización no es, pues, la solución a los problemas estructurales, sino que es concebida como un proceso de toma de conciencia de realidad vivida y de la dignidad de todas las personas.

¿Entonces qué es, para Gera, la religiosidad popular? ¿De qué manera se relaciona con el proceso de liberación de los pueblos latinoamericanos?

La religión es, en palabras de Scannone, “[la] relación de comunión con lo sagrado, lo divino, Dios [...]. De suyo, la acompañan tanto representaciones simbólicas y narrativas como actitudes afectivas de respeto y atracción ante el Misterio Sagrado”³¹

Así, la religión abarca, al menos cuatro aspectos:

- a) Una representación simbólica de lo divino
- b) Las dimensiones exteriores como ritos culturales, palabras (libros, dogmas, fórmulas, plegarias...)
- c) Formas éticas de comportamiento (costumbres, leyes...)
- d) Ciertas actitudes de atracción y de respeto “ante el Misterio Santo”³²

Para el teólogo argentino, la religiosidad, entendida y vivida desde América Latina, tiene particularidades que la hacen diferente a la religiosidad perteneciente a otra parte del mundo. De esta manera, esta religiosidad latinoamericana es comprendida como “religiosidad popular” y así la define Gera: “Es “popular” aquella

³⁰ María Mercedes Amuchástegui, *Lucio Gera y la pastoral popular*, p. 82.

³¹ Juan Carlos Scannone, “La teología del pueblo y desde el pueblo...”, p. 251.

³² *Ibidem*.

religiosidad que responde a la *cultura* propia y característica de un pueblo. La religiosidad es una actitud típica de los pobres, y los pobres constituyen, de un modo preferente, a un pueblo”³³.

Entonces, para Gera, “lo fundamental de cada cultura está en la religión”³⁴, ya que ésta es la que se relaciona con el sentido primero y último de la vida y se manifiesta en acciones comunitarias concretas como las peregrinaciones y la oración de petición.

Esta religiosidad, en nuestra región, tiene como tintes particulares el ser vivida y asumida por los sectores más sencillos y el estar “encarnada” en un pueblo, es por eso que la fe se incultura en su religiosidad y forma de vida.

Contraria a la tendencia secularista que afirma que la religión es un alienante del hombre y de la sociedad, Gera argumenta que en la religiosidad popular (a través de una pastoral popular) es, en realidad, un componente liberador, en tanto que dota al ser humano de su dignidad como persona y, sobre todo, porque debe estar “comprometida con las aspiraciones humanas de ese pueblo”³⁵. Además, el aspecto liberador que brinda la religiosidad popular tiene que ver con el sentido de unión y de comunidad que se manifiesta en su interior, de tal forma que en los cultos y oraciones no hay distinciones de ninguna naturaleza y se refuerza mucho más la identidad del pueblo.

2.3 ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Los temas que han sido descritos antes, corresponden al núcleo teórico de la teología del pueblo. Lucio Gera, principal representante y “padre” de esta escuela teológica, fue el más conocido difusor de estas ideas, aunque no el único. Hemos retomado su figura, ya que la consideramos como el punto de partida de esta reflexión.

Ahora, describiremos brevemente algunos aspectos metodológicos usados por Gera a la hora de abordar la realidad latinoamericana y los ejes temáticos antes vistos, para comprender cómo es que estas meditaciones teóricas fueron construidas y comunicadas.

³³ Lucio Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, p. 111. *Cursivas del original.*

³⁴ Juan Carlos Scannone, “La teología del pueblo...”, p. 251.

³⁵ Lucio Gera, “Pueblo, religión del pueblo e Iglesia”, p. 113.

a) El análisis ético-antropológico e histórico-cultural: Como antes vimos, este abordaje metodológico permitió un mayor acercamiento a la cultura de América Latina, aunque sin olvidar el aspecto socio-económico. Si bien, la mayoría de las otras teologías de la liberación (como la de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, etc.) privilegiaron los análisis socio-económicos y políticos, Gera y los demás miembros de la TP optarán por el histórico-cultural, en primera instancia, y el ético-antropológico, en segunda. De esta forma, los tópicos centrales en Gera (pueblo, cultura, evangelización y liberación), tomarán un tinte distinto y permitirán reflejar la autonomía de esta escuela, respecto a otras de la teología latinoamericana, como veremos en apartados más adelante.

Respecto al uso de este tipo de análisis, Gera dirá:

Tal intento de elaborar una visión histórica y una interpretación del pasado, integradas como momentos de una reflexión teológico-pastoral, parece configurar ya otro de los elementos característicos del pensar teológico latinoamericano. Éste necesita...una creciente capacitación científica que nos permita recuperar nuestra memoria histórica con la mayor objetividad posible; y una clarificación más profunda del estatuto epistemológico y de la función metodológica que corresponden a esta visión histórica del pasado, precisamente en el *marco de una reflexión teológico-pastoral*³⁶

b) La predilección por el saber sapiencial. Este “saber” es propio de la sabiduría de los pueblos que, en su sencillez, es capaz de entender el sentido de la vida y de comprender los acontecimientos socio-históricos en los que se sitúa. También, intenta rescatar el conocimiento de los más sencillos que, no por ser menos elaborado conceptualmente, deja de ser menos valiosos. Dicho conocimiento se manifiesta, tanto en su religiosidad, como en los valores que integran su mundo (solidaridad, justicia, fraternidad...), así como en la conciencia de la situación estructural en la que viven y en los anhelos de un mejor porvenir.

³⁶ Texto de Lucio Gera (No tenemos el dato completo de la obra a la que se refiere, pero es de 1992) citado por Juan Carlos Scannone, “Aportes de Lucio Gera...”, p. 131.

c) La valoración de la reflexión filosófica. La filosofía, para la teología del pueblo, es de vital importancia, sobre todo en su enfoque tomista, ya que gracias a ella logran elaborarse y aplicarse términos conceptuales para el estudio interdisciplinario de la realidad latinoamericana (“pobre”, “pueblo”, “religiosidad popular”, “racionalidad sapiencial”, “teología/filosofía inculturada”, entre otros). Por otra parte, la reflexión filosófica conlleva no sólo el abordaje epistemológico de los pueblos, sino también el compromiso con un proyecto histórico-político de transformación, de liberación.

d) El uso de las ciencias humanas de carácter hermenéutico y sintético (historia, cultura, religión), también con el empleo de las ciencias sociales, como la economía y la política, de manera tal que puedan servir como herramientas para una mayor aproximación (interdisciplinaria) al acontecer propio de nuestra región.

2.4 APORTES SOBRE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Mencionaremos, de manera muy breve, algunos aportes del pensamiento de Gera (y, en general, de la TP) a la eclesiología latinoamericana y universal. Puesto que este trabajo no es propiamente de carácter teológico, nos enfocaremos únicamente en escribir aquellos aportes que son significativos.

El primero de ellos, como mencionamos antes, es el binomio pueblo-Pueblo de Dios, de manera tal que se identifica el Pueblo de Dios con los pueblos de la tierra y estos como miembros de la iglesia. De ello, dice el teólogo argentino:

[...] el Concilio y toda la eclesiología que vemos volcada hacia la categoría *Pueblo de Dios* jugó en nosotros (se refiere a la COEPAL) no sólo como emergencia del laicado dentro de la Iglesia sino también como la inserción de la Iglesia en el transcurrir histórico de los pueblos. Nosotros captamos de *Lumen Gentium* más el Pueblo de Dios como en que se inserta en la historia y camina con los pueblos en la historia³⁷.

Este supuesto entra también dentro de la temática de la evangelización de las culturas, es decir, como la “encarnación” del Pueblo de Dios en los pueblos de la tierra,

³⁷ Texto de Lucio Gera (No tenemos el dato completo de la obra a la que se refiere, pero es de 1990) citado por Juan Carlos Scannone, op. cit. p. 131.

como la comunicación del mensaje cristiano de manera concreta en cada cultura. Es el Pueblo de Dios, entonces, el que se “inserta en la historia y camina *con* los pueblos en la historia”³⁸. Scannone agrega que “dicha corriente teológica (haciendo referencia a la teología del pueblo) entiende al “mundo” no en abstracto y sólo objetivamente, sino en concreto y subjetivamente, como la historia y realidad de los *pueblos*”³⁹. Esta historia particular de los “pueblos” es compartida por nuestras naciones latinoamericanas, pues tienen en común ciertos rasgos: conquista, colonización, evangelización, proyectos independentistas, luchas de liberación, etc.

Cabe destacar que el aporte y, a la vez, el rasgo más representativo de la teología del pueblo es el ser una *propuesta y perspectiva pastoral* a partir de la realidad concreta de Argentina y América Latina, a partir “de la comprensión del pueblo a partir de la *cultura* [...] dicha relación PD (Pueblo de Dios)-pueblos es planteada como *evangelización (iglesia) de los pueblos en sus culturas*”⁴⁰. La pastoral, entendida como la acción de evangelización y servicio proporcionado por los ministros al Pueblo de Dios, para los teólogos del pueblo representaba el punto de arranque para una transformación de la sociedad. Por ello, es que se considera que “un momento intrínseco de esta evangelización está constituido por la liberación histórica (no sólo del pecado sino también de sus consecuencias sociales y estructurales, aunque aquélla no se reduzca a ésta”⁴¹.

La cita anterior resume, en pocas palabras, lo que los teólogos argentinos del pueblo comprendían en la relación evangelización-liberación. Por sí mismo, el proceso evangelizador (ya fuere el ejecutado en el siglo XVI, durante la Conquista, o el de la Nueva Evangelización⁴² comenzado en la década de los ochenta del siglo pasado y

³⁸ Juan Carlos Scannone, “Perspectivas eclesiológicas de la teología argentina del pueblo” Disponible en web: http://mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm, p. 10. Las cursivas son del original. Esta cita la realiza Scannone aludiendo al documento *San Miguel, una promesa escondida*.

³⁹ Juan Carlos Scannone, *Ibidem*. Las cursivas son del original.

⁴⁰ Juan Carlos Scannone, “Los aportes de Lucio Gera...”, p. 133.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Como Nueva Evangelización se conoce a la propuesta de Juan Pablo II de “reevangelizar” como íntimo reflejo del Concilio Vaticano II. El término fue usado por primera vez por Karol Wojtyła en 1979, en Cracovia. Particularmente, en nuestro subcontinente tuvo como finalidad “*entusiasmar a la Iglesia* [...]a celebrar el Jubileo por los cinco siglos de presencia y de acción en el continente emprendiendo una acción de nueva evangelización que se deja traslucir como *verdadero programa misionero mediante una acción pastoral renovada*[...]”Cfr. Antonio Mario Grande, *Aportes argentinos a la teología pastoral...*, p. 368. Cursivas del original.

En pocas palabras, esta Nueva Evangelización intentó ser un programa pastoral que respondiera a las necesidades y problemáticas del Siglo XXI, posicionar a la Iglesia frente al futuro venidero y, en América Latina, profundizar y analizar el proceso evangelizador iniciado desde la conquista y colonización.

puesta en marcha una década después) no puede ser liberador por sí solo, sino que es un momento de él, momento que, en muchos casos, podría jugar el papel de un objetivo o finalidad. Esta liberación, ligada a las consecuencias del “pecado”, no debe considerarse en una dimensión individual, sino social, comunitaria, por eso su carácter de histórica y política.

Un último aporte eclesiológico, del que haremos mención es la revalorización de la inculturación y de la religiosidad popular. Gera, en su preocupación por estos temas, afirmó que la religiosidad de los pueblos latinoamericanos, pese a ser imperfecta, tiene en sí misma rasgos de fe que la hacen auténticamente cristiana y católica. El que sea cristiana y católica tiene que ver con el proceso de evangelización, pues se sabe que, aún antes de la llegada de los conquistadores, los pueblos amerindios ya contaban con sistemas religiosos fuertes y variadas formas de expresión de éstos, es decir, de religiosidad. Estas expresiones, impregnadas después de la comunicación del Evangelio, adquirieron matices cristianos. Pese a que esta fe inculturada (es decir, situada y concretamente vivida a partir de la cultura de cada pueblo) ha sido ya evangelizada, Gera piensa que debe seguir siendo perfeccionada, no sólo mediante la acción pastoral, sino también a partir de las urgencias y necesidades de cada comunidad. Por ello, la religiosidad popular no sólo se alimentaría de la doctrina y la catequesis, sino también de la sabiduría propia de esos pueblos que, si bien no se trata de una forma de conocimiento científico sistemático y conceptual, tiene la misma dignidad y validez frente al actuar humano.

La inculturación, problema central que queremos retomar “proporcionó la base eclesiológica para el planteo de una *teología inculturada* que tome como su lugar hermenéutico a la piedad popular. De ahí que hay un paso para una *eclesiología inculturada*, como las elaboradas por el mismo Gera y Carlos Galli⁴³. Hay, pues, dos tópicos relevantes en esta propuesta: una teología inculturada y una eclesiología derivada de ella.

¿En qué radica la importancia de la propuesta de una teología inculturada? Radica en que, el pensar y el sentir del “pueblo”, debe ser objeto de reflexión para la

⁴³ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 138.

teología. Para Scannone, como para Gera y los demás teólogos del pueblo, no puede pensarse una teología en América Latina sino se parte desde la situación concreta de vida y de religiosidad. De nada serviría implantar el Magisterio y la Doctrina de la Iglesia, si no se conoce la realidad del lugar al que se comunica. Lo principal, en este caso, sería visualizar, valorar y rescatar la forma en que los diferentes pueblos del subcontinente expresan y viven la fe.

Es claro que, en la actualidad, estas formas ya no son únicamente cristianas, pero no por eso dejan de ser dignas de ser estudiadas y abordadas. Sin embargo, para estos pensadores argentinos, la cultura latinoamericana tiene ciertos tintes cristianos, promovidos por la evangelización, que es necesario identificar para conocer mejor nuestra cultura. Ellos son, por ejemplo, los ritos y ceremonias de difuntos, las fiestas patronales, las peregrinaciones, entre otras cosas.

Es importante rescatar también que, como bien lo señala Fernando Boasso, la pastoral popular que propusieron los ex integrantes de la COEPAL tiene dos dimensiones: una religiosa y otra política⁴⁴, que se resumen en el binomio “evangelización (perspectiva religiosa)-liberación (perspectiva política)”. Según Boasso, la pastoral popular propuesta por estos teólogos, responde ampliamente a la realidad argentina y latinoamericana. Si se parte de la realidad de nuestra región, la religiosidad y la política son dos caras de la misma moneda. La pastoral en su dimensión política propone un acompañamiento de los pueblos en su historia, además de un sentido ético de respeto hacia sus anhelos de liberación.

La dimensión religiosa, es la que ya hemos visto, y que está marcada por la dignidad de todo el pueblo concebido en su dimensión social (nacional, regional) y también en su dimensión eclesiológica como Pueblo de Dios. Es así como podríamos afirmar que la teología del pueblo, como teología inculturada, es una *teología política*, en tanto reflexiona sobre el orden del poder y del tener en el mundo y en la historia, a la luz de la enseñanza cristiana. Se trata, pues, de una forma de abordar los problemas humanos desde una perspectiva creyente. Al mismo tiempo que es política, esta teología es profética, pues en su compromiso y solidaridad con los más pobres de los

⁴⁴ Fernando Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?*, 2ª. ed., Patria Grande, Buenos Aires, 1976, p. 11.

pueblos, aplica el método característico de la teología latinoamericana de la “denuncia-anuncio”: denuncia de los problemas estructurales (políticos, económicos, sociales, culturales, religiosos...) y el anuncio de un nuevo porvenir, más justo y humano por el cual es necesario trabajar y luchar desde todas las trincheras posibles

2.5 “POLOS” DENTRO DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

De acuerdo a la propuesta que no proporciona Marcelo González en su renombrada obra *La reflexión teológica en Argentina*, dentro de la TP podemos distinguir diversos estilos reflexivos y grupos que se adhirieron a esta escuela teológica, además de identificar varias “generaciones” al interior de la misma.

De esta forma, González distingue tres “polos” de reflexión dentro de la TP, protagonizados por Justino O’Farrell, Rafael Tello y Lucio Gera. Por “polos”, el autor se refiere a grupos afines entre sí, que son liderados por un maestro y cuyas reflexiones son similares, abordando las mismas problemáticas, pero teniendo algunos matices distintos en cuanto a metodología y aplicación.

2.5.1 El “polo” Justino O’Farrell

Hay que recordar que O’Farrell fue el “engrane” entre la COEPAL y las Cátedras Nacionales de Sociología, pues fue fundador de ambas y quien introdujo las reflexiones propias de la sociología, la política y la economía al pensamiento teológico argentino que se gestó dentro de la Comisión Episcopal de Pastoral.

Las particularidades de este “polo” radican en el énfasis en el uso de las ciencias sociales (aunque también humanas) para abordar la realidad de la región. Con base en esto, las principales preocupaciones de este grupo radicaron en “la reivindicación de una matriz autónoma (no autosuficiente) de pensamiento nacional y latinoamericano”⁴⁵, proponiendo nuevas categorías para el análisis de la situación concreta de América Latina y nuevas lecturas de nuestra historia.

Otro de sus rasgos es la criticidad ejercida por sus miembros hacia cierto tipo de pensamientos provenientes de otros ámbitos culturales (sobre todo el marxismo) y la

⁴⁵ Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina. Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005. p. 76.

defensa del peronismo como una forma de manifestar la originalidad de la Argentina y del subcontinente en general.

En cuanto a la cuestión del pueblo, este polo lo vería como un conjunto de “*sujetos* de historia, inteligencia y proyecto político; como lugar hermenéutico y matriz de pensamiento. Nota que se convertirá en uno de los distintivos de la reflexión *coepaliana*”⁴⁶. La reflexión pastoral (esto es, la acción de la iglesia en una sociedad determinada), en este sentido, tendría que estar comprometida con esta “matriz”, motivando al pueblo a reflexionar y buscar soluciones ante su situación, las cuales serán dadas por la liberación integral y por la tendencia creadora de los pueblos que “es fecunda porque es productora de originalidad”⁴⁷.

2.5.2 El “polo” Rafael Tello

Rafael Tello, uno de los fundadores y más creativos miembros de la TP y de la COEPAL. Tal como dice Marcelo González, se trata de uno de los teólogos más fecundos y originales de la tradición argentina⁴⁸, aunque también ha sido muy poco estudiado y su pensamiento escasamente difundido⁴⁹, sobre todo porque sus escritos, casi en su totalidad, no han sido publicados y porque Tello, en su momento y pese a su reflexión tan fecunda, fue un pensador “sancionado, incómodo”⁵⁰. Lo anterior, no sólo por su posicionamiento político, sino también por su postura frente a la acción pastoral.

Según González hay, al menos, dos aportes fundamentales de Rafael Tello a la teología argentina del pueblo: el paradigma popular y una teología de la historia⁵¹.

En cuanto al paradigma popular, Tello, al igual que Gera y gran parte de los miembros de la COEPAL, era partidario de un proyecto descolonizador y liberador

⁴⁶ Ibid. p. 77.

⁴⁷ Ibid. p. 82.

⁴⁸ Ibid. p. 84.

⁴⁹ Algunos trabajos actuales que han abordado el pensamiento de Tello son el de Omar César Albado, “La pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana”, en *Franciscanum*, Vol. XL, N° 160, Julio-Diciembre, 2013, 219-245 pp. Disponible en web:

<http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v55n160/v55n160a09.pdf>; y también se encuentra el trabajo de Víctor Manuel

Fernández, “Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello”, en *Revista Proyecto*, Año XXII, N° 36, Mayo-Agosto, 2000, 187-205 pp. Disponible en web:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/con-pobres-fondo-tello.pdf>. Existen, además, un libro escrito por Enrique Bianchi sobre el pensamiento de Rafael Tello, uno es *Pobres en este mundo, ricos en la fe: la fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012.

⁵⁰ Ibid. p. 84.

⁵¹ Ibidem.

desde lo popular, lo cual representaba un cambio de paradigma en la forma de hacer teología y de llevar a cabo acciones pastorales dentro de Argentina. En este sentido, este “cambio” estaría dado por el protagonismo de los pueblos en la historia, pero también dentro de la iglesia. Por eso es que:

La Iglesia, como pueblo de Dios, se tiene que encarnar en un pueblo temporal (...) Y ya que el pueblo se constituye como cultura, se tiene que encarnar en una cultura. La Iglesia, pueblo de Dios, no existe como un ente separado, sino que siempre – y esa es su misión propia – se encarna, y al encarnarse el pueblo de Dios se concreta de un modo peculiar, trascendiendo todo modo particular. Esto hace que el pueblo de Dios encarnado en culturas diversas sea también diverso [...] ⁵²

Este “encarnarse” implica ser pueblo, hacerse pueblo. El “hacerse” es ya un compromiso no sólo político, sino también eclesial, en el sentido de que únicamente siendo pueblo se es iglesia. Al mismo tiempo, la encarnación de la iglesia en una cultura si bien es un aspecto que se da de forma particular en cada una de las culturas existentes, la dimensión encarnatoria supera la mera individualidad, pues a cada cultura la hace parte de una universalidad: la universalidad propia del mensaje cristiano.

Tello proponía que había que pensar y hacer la teología a partir de una “mayoría”. Esa “mayoría” estaba dada por el pueblo, por los pobres, por los sencillos. Ante ello se pregunta Marcelo González: “La Iglesia ¿debería pensar teológica y pastoralmente desde el estilo del 10% de su miembros o desde el del 90% restante?”. De esto responde, tomando la postura de Tello, que si un pueblo tiene una cultura propia, tiene también “un estilo creyente” ⁵³. Este estilo es, como también sugería Gera, la religiosidad popular, en el caso de América Latina, la cual se presenta, sobre todo, en un catolicismo popular.

Para Tello, esta forma de religiosidad popular tiene una amplia relación con la liberación de nuestra América. La liberación, entendida desde este teólogo argentino, debe entenderse como “liberación cultural de la teología, la pastoral y la

⁵² Intervención de Rafael Tello en CIE-COEPAL, *Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular*, La Rioja 10 al 12 de Julio de 1971, p. 16. Citado por *Ibid.* p 85.

⁵³ *Ibid.* p. 86.

espiritualidad”⁵⁴. Es decir, una liberación integral, que incluyera no sólo los aspectos más inmediatos de la vida humana (cultura, religión-religiosidad; la vida económica, política, social), sino también los ámbitos reflexivos e íntimos de cada persona y comunidad. Es así como:

Hay un catolicismo popular, de fe implícita, que es el no alienado, el de los “mersas”, el de los no selectos, el de los bárbaros; catolicismo popular, verdadero catolicismo, pero es propio de los bárbaros; con un núcleo elemental sencillo, pero sumamente profundo; tiene un sentido de la trascendencia de la vida, de la destinación del hombre a lo absoluto, de su valor y dignidad...⁵⁵

Lo que aporta el catolicismo popular, como forma de religiosidad no alienada es, como dice Tello, un sentido de la trascendencia y la conciencia de tener una dignidad y un pensamiento que puede ser valorado y cultivado. Para Tello, el pueblo sencillo tiene su propia forma de entender y explicar la vida, usando sus propios símbolos y una racionalidad particular. Por ello, González dice que “la racionalidad sapiencial del pueblo es verdadero y genuino conocimiento [...]”⁵⁶. Esta racionalidad es, entonces, la forma peculiar en que el pueblo argentino y latinoamericano, en general, construyen su conocimiento y lo ponen en práctica⁵⁷.

En cuanto a la elaboración de una teología de la historia, González dice que alrededor de ella, en Tello se pueden ubicar tres tópicos base para entender su propuesta:

- a) El sujeto de la historia que sería el pueblo argentino y latinoamericano, que comparte una historia común y un destino común de liberación.
- b) La acción de Dios en la vida de los pueblos, la cual está marcada en la cultura y en la historia de los pueblos latinoamericanos, de manera tal que repercute fuertemente en su memoria y actuar. Para Tello, Dios hace partícipe de la revelación a su pueblo y ésta actúa de manera efectiva en el devenir de las naciones

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Intervención de Rafael Tello en EQUIPO DE PERITOS, *Reunión de San Isidro 25/5/68*, p. 27. Citado por Ibidem.

⁵⁶ Ibid. p. 90.

⁵⁷ Por ahora, no ahondaremos más en este tema, pero lo retomaremos y profundizaremos en el tercer capítulo de esta tesis.

c) La capacidad de liberación y revolución del catolicismo latinoamericano que, como ya vimos, se encuentra muy presente dentro de su cultura. Para Rafael Tello, “el poder revolucionario no lo tiene una clase (marxismo), sino el pueblo”⁵⁸, de manera tal que al encontrarse en una situación vulnerable de opresión, busque medios eficaces para romper con los yugos que lo someten. Estos medios se manifiestan, sobre todo, en trabajos y acciones políticas, aunque todo el movimiento de la cultura pueda tomar la figura de un movimiento de liberación⁵⁹. En este caso, otro medio eficaz es la religiosidad popular en forma de catolicismo popular que invita a una liberación “terrena” y también “sobrenatural”.

2.5.3 El “polo” Lucio Gera

Este “polo”, como bien lo menciona González, es el más reconocido y estudiado. No lo abordaremos mucho, ya que en páginas anteriores hemos mostrado los rasgos más importantes de la propuesta de Lucio Gera que, si bien está en sintonía con la de Tello y la de O’Farrell, tiene algunos matices que le dan cierta particularidad.

Como se puede notar en la obra de Marcelo González, se puede afirmar que dos son los ejes de este polo: la pasión por “apueblar”, la relación pueblo-cultura y la religión del pueblo como categoría articuladora⁶⁰.

Del primer elemento, González dice que “la característica más sobresaliente de la <<figura>> teológica de Lucio Gera es la asociación, la integración, el <<apueblamiento>>”⁶¹. Este elemento lo rescata Gera debido a la percepción que nota en su generación entre la “disociación profunda entre la teología, la pastoral y la espiritualidad”⁶². El objetivo de este “apueblamiento” es, primero, retomar la relación entre estos tres elementos y, en segundo lugar, valorar el conocimiento, la religiosidad y el sentir de los más pobres dentro de nuestra región. Significa “hacerse pueblo con el pueblo”, sentir sus sufrimientos y ser parte de su liberación. Significa también hacer teología desde ese sentir, desde la vida y experiencias concretas.

⁵⁸ Ibid. p. 93.

⁵⁹ Ibid. p. 94.

⁶⁰ Véase todo el apartado “El “polo” Lucio Gera” en Ibid. p. 94-106.

⁶¹ Ibid. p. 95.

⁶² Ibidem.

Gera trata de reconciliar las visiones aparentemente dualistas que separan a la religión de la sociedad y al mundo de la iglesia. Nuestro teólogo pensó que, contrario a esto, existía entre estos elementos una relación muy estrecha, lo cual se reflejó en las reflexiones del concilio y en las reuniones del CELAM. Era necesario, pues, continuar en esta línea de trabajo y adaptarlo, de manera particular, a la Argentina, pero también en toda América Latina visualizada como una “unidad plural”. Es por eso que, como afirma González, “el suelo existencial de todo el pensamiento teológico de Lucio Gera será la superación de la alternativa por la búsqueda de un planteo integrador en las relaciones Dios-mundo, religioso-secular”⁶³. Cada uno de estos factores, pese a tener su propia autonomía conceptual, deben visualizarse en conjunto pues de esta manera se logra una mejor comprensión del acontecer histórico, religioso y pastoral latinoamericano. De nada serviría, una iglesia sin mundo y un mundo sin iglesia; la secularidad no es sin la religión y viceversa.

En cuanto a la religiosidad popular, hemos analizado cómo Gera considera a la religión como el elemento central de la cultura, pues es el núcleo de reflexión sobre el cual “[...] la iglesia ha de implantar la fe”⁶⁴. Así, en el caso concreto de Latinoamérica, la evangelización (no sólo la primera, sino todo el desarrollo evangelizador desde el siglo XVI), ha sido punto medular en la vida de nuestros pueblos, llegando así hasta las mismas raíces de su cultura. Por ello, para Gera y para todos los teólogos del pueblo, la cultura latinoamericana es, eminentemente, una cultura cristiana.

2.6 DISTINTAS “GENERACIONES” DENTRO DE LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Hay tres autores, principalmente, que hablan de la existencia de distintas “generaciones” al interior de la TP, desde su nacimiento con la COEPAL hasta la actualidad. Ellos son Marcelo González, con su obra ya citada, Juan Carlos Scannone en su libro más reciente *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* que también ya hemos mencionado con anterioridad y, finalmente, Carlos María Galli

⁶³ Ibid. p. 98.

⁶⁴ Lucio Gera, “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia”, p. 119.

(1957) en un artículo suyo titulado “Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C.Scannone a una teología inculturada”⁶⁵.

Los tres autores, comparten la visión de que la teología del pueblo ha tenido, en su desarrollo, distintas “generaciones”, es decir, diversos pensadores que, siguiendo una línea común de reflexión, han ido estudiando, profundizando y viviendo a través de los años una teología del pueblo, ya no sólo dentro de Argentina, sino en y para toda América Latina.

Siguiendo a estos escritores, pueden rastrearse al menos tres generaciones de pensadores dentro de esta escuela:

1° Generación.- Corresponde a los teólogos fundadores de la COEPAL entre los que destacan Lucio Gera, Rafael Tello y los demás peritos de dicha Comisión⁶⁶. Cabe mencionar que Galli pone a Juan Carlos Scannone como un “eje articulador” entre la primera y segunda generación⁶⁷, perteneciendo así a ambas. Sin embargo, Scannone aclara que, más bien, pertenece a la segunda⁶⁸.

2° Generación.- A ella pertenecen Scannone, Gerardo Farrell (1930-2000) (que, aunque fue secretario de la COEPAL, por su edad y producción es colocado por Marcelo González en esta segunda generación⁶⁹) y Pablo Sudar. Es importante mencionar que Scannone sitúa también a Orlando Yorio (1932-1999) dentro de este grupo⁷⁰

Siguiendo a González, el personaje que le dio una visibilidad y un giro decisivo a la teología del pueblo fue Scannone que, como veremos en el capítulo siguiente, retomó en gran parte de su obra las grandes temáticas de la teología argentina del pueblo.

⁶⁵ en *Teología* 58 (1991). Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2492020.pdf>. Este artículo se trata del discurso hecho por Galli al presentar, en 1991, el libro de Juan Carlos Scannone *Evangelización, cultura y teología*.

⁶⁶ Juan Carlos Scannone, *La teología argentina del pueblo*...p. 30; Carlos María Galli “Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C.Scannone a una teología inculturada” en *Teología* 58 (1991). Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2492020.pdf>, p. 201.202,

⁶⁷ Carlos María Galli, op.cit., p. 202.

⁶⁸ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 30.

⁶⁹ Marcelo González, op.cit., p. 125.

⁷⁰ Juan Carlos Scannone, op.cit.,p. 30. Scannone dice de Yorio que “siendo jesuita, destacó por su lectura teológica de los signos de los tiempos en la historia del pueblo argentino, incluido el conflicto entre subversión y represión, que sufrió en carne propia con un lapso de <<desaparición>> o prisión clandestina, tortura y exilio [...]”.

3° *Generación*.- Dice González que “la teología argentina, como muchas otras corrientes vitales del país, sufrió un corte profundo durante los años de la dictadura militar”⁷¹. Este silenciamiento de los teólogos argentinos es propio de las dos primeras generaciones.

La tercera generación puede ser considerada como aquella que surgió después de la dictadura y sus miembros continúan con trabajos fecundos que han ayudado a seguir reflexionando sobre una teología del pueblo. Entre sus miembros se encuentran Carlos María Galli quien es, actualmente, la figura más representativa de esta teología y considerado como el “sucesor” de Gera. Galli, nos dice González, es un “mediador” entre las primeras generaciones y las nuevas⁷². Pese a ello, Galli mismo dice que “Gera representa a los fundadores y Scannone a los continuadores, porque es quien mejor continuó el camino emprendido. En su huella nos ubicamos otros, casi en una tercer generación, tratando de recrear sus mejores aportes ante los nuevos signos de los tiempos”⁷³

Otros autores importantes de esta generación son el mismo Marcelo González, Sebastián Politi, Guillermo Fernández Beret, Marcelo Trejo, Víctor Manuel Fernández, Josefina Llach y Guillermo Rosolino, entre otros muchos que continúan, a lo largo de Argentina, con trabajos de gran hondura y calidad afines a los ejes temáticos de la teología del pueblo. Esta generación, para Scannone, está representada por una “mayor pluralidad y diversidad teológicas que la de la COEPAL, de acuerdo con los tiempos nuevos, más plurales, en la Iglesia y el pueblo argentinos”⁷⁴

2.7 LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO COMO “TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN”

2.7.1 *¿Cómo entender la teología de la liberación?*

Frente a las condiciones de opresión, explotación, dictaduras militares, persecución y dependencia, surgió en América Latina la inquietud por elaborar una propuesta que, desde la disciplina teológica, analizara estos problemas y propusiera vías de solución y transformación de la realidad. La teología de la liberación, desde su surgimiento a

⁷¹ Marcelo González, op.cit., p. 135.

⁷² Marcelo González, op.cit., p. 136.

⁷³ Carlos Galli, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio*, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 244-362, 252. Citado por Marcelo González, op.cit., p. 137.

⁷⁴ Juan Carlos Scannone, op.cit., p. 31.

mediados del siglo pasado, se interesó por buscar medios que remediaran las constantes problemáticas que atacaban a América Latina, sobre todo, tras la expansión y consolidación del modelo capitalista en la región que ocasionó que aumentara la pobreza y la exclusión de los sectores más vulnerables. Otro punto que debe rescatarse es que no hay que negar la fuerte presencia de la iglesia en América Latina y de la religión en general, porque “hablar de América Latina, de la cultura latinoamericana, es en buena medida hablar de una cultura cristiana”⁷⁵.

Gustavo Gutiérrez es considerado el “padre de la teología de la liberación”, ya que fue el primero en utilizar ese nombre para apelar a esta nueva propuesta teológica. En palabras de Gutiérrez, esta teología puede ser definida como la “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”, es decir, como un pensamiento históricamente situado que trabaje sobre esa historia mediante el Evangelio. A su vez, esta teología debe ser crítica, no sólo de los males estructurales que aquejan al subcontinente, sino también crítica de sí misma, “de sus propios fundamentos”⁷⁶

En este mismo tenor, Horacio Cerutti nos dice que:

La teología de la liberación latinoamericana puede ser vista como un paso o etapa en el camino de los cristianos hacia su reconciliación con el mundo y la historia, nuestro mundo y nuestra historia, asumiendo sus culpas y criticándolas, en tanto ser cristiano implica cargar con una tradición de conquista y explotación de América, avanzando hacia un *compromiso auténticamente revolucionario* [...] Hay en esta teología un intento marcado por revalorar y recuperar la historia una, la historia humana, del reino de este mundo, único lugar donde puede construirse la ciudad de Dios⁷⁷.

Así, la teología de la liberación, a grandes rasgos, es un intento por relacionar a la iglesia (y la reflexión teológica que la acompaña) con el mundo de hoy y sus problemas, de manera que la teología ya no sea una disciplina “de escritorio”, sino de experiencia pastoral, de acercamiento con los pobres y más olvidados. Lo interesante

⁷⁵ Luis Gerardo Díaz, *La Teología de la Liberación a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2005 23-24 pp.

⁷⁶ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 7ª ed., Salamanca, Sígueme, 1975, p. 34.

⁷⁷ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación*...p. 186-187.

de esta teología es su carácter interdisciplinario, pues se ayuda de las ciencias sociales y humanas para enriquecer y hacer más profundo su análisis de la realidad latinoamericana. Hugo Assmann, en este sentido, nos dice que: “El encuentro con la sociología y la economía de la dependencia sirvió para desprenderse un tanto de la tutela de la filosofía que como *ancilla* había condicionado en gran medida la reflexión teológica”⁷⁸. La reflexión filosófica será importante para la teología latinoamericana de la liberación sin embargo, también se acompaña de otras ciencias, como ya vimos.

En general, podríamos decir que la teología de la liberación tuvo como ejes teóricos los siguientes temas: la opción preferencial por los pobres, la liberación integral del pueblo latinoamericano, la transformación de la realidad mediante luchas revolucionarias (no necesariamente violentas) y la relación entre la historia y el Reino de Dios, entre lo natural y lo sobrenatural.

2.7.2 Las diferentes “ramas” o “líneas al interior de las TL

Juan Carlos Scannone y otros muchos autores, como Horacio Cerutti (1950), piensan que la denominada teología de la liberación no es una sola, sino que se trata de varias formas de teologizar sobre, desde y para el pueblo pobre latinoamericano.

El objeto, el punto de partida y los objetivos son los mismos en todas las “ramas” o “tendencias” al interior de este “movimiento”, sin embargo, existen diferencias en el enfoque teórico-metodológico (por ejemplo, la preferencia del análisis socio-económico o del histórico-cultural), en la forma de concebir al sujeto de esta reflexión teológica (“pueblo”, “clases oprimidas”, “proletariado”) y también en la postura respecto al marxismo.

Por esta razón, es que preferimos hablar de “teologías de la liberación”⁷⁹, en plural, para resaltar esta idea de la no uniformidad de dicho movimiento. Compartimos la visión de que estas teologías son variadas, de acuerdo a sus enfoques y recepciones teórico-metodológicas.

⁷⁸ Hugo Assmann, *Teología dese la praxis de la liberación; ensayo teológico desde América Latina dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 253. Citado por Horacio Cerutti, op.cit., p. 193.

⁷⁹ A partir de ahora podremos mencionarlas como TL.

Siguiendo el esquema scannoniano, pueden hacerse, al menos, dos “clasificaciones” de las líneas al interior de las TL. En su obra del 76, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, el jesuita argentino menciona dos “líneas-fuerza” al interior de este modo de teologizar y, en general, en toda la teología latinoamericana⁸⁰ a saber:

- a) Las líneas que adoptaron las categorías o el método marxista de análisis y transformación de la realidad dentro del discurso teológico⁸¹. Estos grupos utilizaron las categorías de “clase”, “revolución”, “lucha de clases”, para dar cuenta de la realidad latinoamericana y como forma de crítica y acción frente a la historia.
- b) Las líneas que se dirigieron a la “asunción, por la teología, de la cultura y religiosidad populares latinoamericanas”⁸², usando el enfoque histórico-cultural y tomando categorías como “pueblo”, “religiosidad popular”, “cultura popular”, “sabiduría popular” para referirse al sujeto de la teología y a los objetos de reflexión y punto de partida de la misma.

Posteriormente, en 1987, en su obra *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Scannone retomó su noción de las “líneas-fuerza” propuesta en 1976, pero ampliándola y explicándola de manera mucho más profunda. En el apartado titulado “Corrientes y momentos dentro de la teología de la liberación”⁸³, el teólogo argentino identifica cuatro “ramas” o “corrientes” dentro de las TL, las cuales se fueron presentando desde la etapa de sedimentación de las TL (desde 1972)⁸⁴.

La esquematización de Scannone la presentamos en el siguiente cuadro

⁸⁰ Cabe mencionar que es generalizada la idea de que la única forma teológica del post Medellín, en América Latina, fue la TL. Esta es una afirmación errónea, teniendo en cuenta que otros muchos modos de hacer teología se han ido presentando en la región. Por ejemplo, la teología feminista, la teología india, la teología afrodescendiente, etc. Si bien estos enfoques se han relacionado con las TL o, bien, han tomado algunos instrumentales teóricos, conceptuales y prácticos de la misma, ello no significa que sean TL.

⁸¹ Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1976, p. 56.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibid.*, 56-66 pp.

⁸⁴ Según el mismo Scannone, es posible establecer al menos tres etapas en la formación y desarrollo de las TL. 1) la de preparación o búsqueda (desde mediados de los sesenta hasta 1968), 2) la de creación (de 1968 a 1971) y 3) la que ya mencionamos arriba, la de sedimentación (a partir de 1972), en la cual ya pueden distinguirse diferencias notorias al interior de las TL. *Ibid.* p. 23.

Diferentes “líneas” al interior de la Teología de la liberación, según Juan Carlos Scannone⁸⁵

Corrientes	Características/Problemas	Autor (es) Principales	Observaciones
a) Teología desde la praxis pastoral de la iglesia	<ul style="list-style-type: none"> -Carácter integral y evangélico de la liberación -Perspectiva bíblica, eclesial y espiritual -Ausencia análisis socio-político -Mediación ético-antropológica 	Eduardo Pironio (1920-1998)	Puede señalarse que corresponde a grupos dentro de la iglesia que se enfocan solamente en un análisis teórico pero carecen de la preocupación por la praxis teológica liberadora.
b) Teología desde la praxis de grupos revolucionarios	<ul style="list-style-type: none"> -Análisis marxista (materialismo histórico) -La fe es antecedida por el análisis y la preocupación socio-política y revolucionaria -Puede caer en un mero lenguaje sociológicamente cristiano, no teológico. -Cae en elitismos -“Pueblo” como clase 	Hugo Assmann (1933-2008)	<p>Reflejada en planteamientos de “Cristianos para el Socialismo”</p> <p>“Teología liberadora en lo socio-político”</p>
c) Teología desde la praxis histórica	<ul style="list-style-type: none"> -Radical en sus planteamientos de transformación estructural de la sociedad latinoamericana -Desea ser fiel a la iglesia y a la tradición teológica -Praxis liberadora: pastoral y política -Debe encarnarse en organizaciones y comunidades de base (CEBs) -Acentúa la unidad de la historia -“Pueblo” como clase 	Gustavo Gutiérrez (1928)	<p>Comprenden de manera muy limitada lo específicamente cristiano de la praxis y el valor religioso del cristianismo.</p> <p>Se infravalora el valor de los símbolos religiosos</p> <p>“Teología liberadora en lo socio-político”</p>
d) Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos (“escuela argentina”, “teología del pueblo”, “teología de la pastoral popular”)	<ul style="list-style-type: none"> -“Pueblo” como categoría histórico-cultural -Preocupación por la cultura y sus expresiones en los símbolos populares. -Énfasis en la religiosidad popular y en la sabiduría de los pueblos. -Liberación de un <i>éthos</i> cultural -Preferencia del análisis histórico-cultural, sin desprestigiar el análisis socio-político -Valora el análisis filosófico -Articular a nivel teológico la sabiduría del pueblo -Inculturación: comprensión sapiencial de la fe desde la propia cultura -Llevar a concepto teológico esa sabiduría de la fe 	<p>Lucio Gera (1924-2012)</p> <p>Rafael Tello (1917-2002)</p> <p>Juan Carlos Scannone (1931)</p> <p>Carlos María Galli (1957)</p>	<p>“Teología liberadora en lo cultural”</p> <p>Mestizaje cultural</p> <p>Dimensión religiosa de la praxis liberadora</p> <p>Capacidad liberadora de la religiosidad popular</p>

⁸⁵ Cuadro de creación propia.

2.7.3 La teología del pueblo en las teologías de la liberación

La cuarta "corriente" que Scannone identifica dentro de las TL corresponde a la llamada "teología del pueblo", considerada como una "rama autónoma" de las mismas o, como diría Gutiérrez, es "una corriente con rasgos propios dentro de la TL"⁸⁶ o, también, como dijera Karl Lehmann "es una forma independiente y muy valiosa de la TL"⁸⁷, no sólo por el énfasis que esta "corriente" pone en ciertos temas (que mencionaremos más adelante), sino también por su enfoque y algunas variaciones en el método. A grandes rasgos, dos cosas que diferencian a la teología del pueblo de las demás corrientes dentro de las TL es, primero, el *enfoque histórico-cultural*, en lugar del socio-económico (marxista y no marxista), aunque sin despreciarlo y el uso de categorías más *hermenéuticas y sintéticas* (como la historia, la religión, la cultura) para abordar la realidad latinoamericana⁸⁸.

En consonancia con lo anterior, otra de las características que hace que la teología del pueblo adquiera matices distintos a las demás TL, es la mención de la *dimensión nacional* que puede tomar el teologizar. En este caso, la "escuela argentina" toma como centro, punto de partida y lugar hermenéutico al *pueblo* pobre y oprimido de la Argentina, reflexión que posteriormente se ampliará a la comprensión de toda la región latinoamericana.

Consideramos, junto con Guillermo Fernández, que son los teólogos argentinos de esa época (finales de 1960 y principios de los setenta), quienes introdujeron el tema y el problema del "pueblo" en la teología latinoamericana⁸⁹. Temas centrales de esta "corriente" no son tratados por las demás "líneas" de las TL como son, la religiosidad popular argentina y latinoamericana en general, la cultura popular como elemento base para la construcción de una teología liberadora, el uso (como ya vimos) de la categoría

⁸⁶ Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1988, p. 317.

⁸⁷ Cfr. "Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación", en: Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 1978, p. 42, n. 92.

⁸⁸ Juan Carlos Scannone, "El Papa Francisco y la teología del pueblo" en *Razón y fe*, t. 271, no. 1395, 2014, 37-38 pp. Disponible en web: http://www.razonyfe.org/archivo/doc_view/270-el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo?tmpl=component&format=raw

⁸⁹ 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 Verlag/Iberoamericana, 1996, p. 89.

de “pueblo” la cual está “referida al pueblo secular, pero también empleada analógicamente para pensar teológicamente el Pueblo de Dios”⁹⁰, la evangelización de la cultura (en sintonía con la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, 1975) , la sabiduría popular y la inculturación del pensamiento filosófico y de la fe en América Latina. Pensamos que todo ello podría condensarse en la fórmula *evangelización-cultura (inculturación)-liberación*.

La categoría de “pueblo”, que es utilizada por esta “corriente” refiriéndose también al sujeto de la teología (a diferencia de las otras tres líneas que suelen usar categorías distintas como la de “clase”, “proletariado”, “pobres”, sobre todo por aquellas de inspiración marxista). Scannone nos dice, siguiendo a Lucio Gera, que el pueblo,:

[es...] una categoría histórico-cultural (una especie de categoría-símbolo) que designa a todos los que – sea cual fuere el lugar que ocupan en el proceso productivo – comulgan con el proyecto histórico de liberación [...] los grupos sociales <<populares>>, es decir, los de menores ingresos y cuyo trabajo es predominantemente manual y dependiente, son *signo* y expresión de las *aspiraciones legítimas* del pueblo en su conjunto como *sujeto colectivo*, más fácilmente conservan la *memoria histórica* de ese sujeto colectivo y condensan sus *valores culturales*⁹¹

Posterior a la inserción de esta categoría en la teología latinoamericana, las demás “corrientes” de las TL, de alguna manera, también tomaron esta categoría para abordar la realidad. Sin embargo, carecían del enfoque histórico-cultural y la utilizaban como un sinónimo de la categoría marxista de “clase”.

A grandes rasgos, la teología del pueblo posee características propias que la diferencian en gran medida de otras formas de las TL. Por ello, consideramos un problema abierto el definir a la “escuela argentina” como TL, pues se ha considerado que solamente podría identificarse como tal sólo en sus inicios⁹². Consideramos, sin embargo, que la esquematización de Scannone es una guía que nos permite

⁹⁰ Juan Carlos Scannone, “Perspectivas eclesiológicas de la teología del pueblo” . Disponible en web: http://mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm

⁹¹ Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular: aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 69.

⁹² Juan Carlos Scannone, “El Papa Francisco y la teología del pueblo”, p. 32.

acercarnos a la variedad de formas de hacer TL, siendo una de ellas la “escuela argentina”. Efectivamente, la teología del pueblo es una forma de teologizar de y para la liberación, aunque no de la manera “más (re) conocida”.

Las TL de Gutiérrez, de Boff, de Segundo, entre otros, suelen ser mucho más divulgadas. En cambio, la teología del pueblo es mucho menos nombrada (sobre todo, en nuestro país) y sus escritos no fueron tan difundidos como los de los teólogos antes mencionados.

2.7.4 ¿Teología del pueblo, pastoral popular o escuela argentina?

Hasta el momento, se ha nombrado a la teología argentina del pueblo de distintas formas. Sin embargo, no por ello deja de perder especificidad y autenticidad. Juan Carlos Scannone nos presenta una serie de apelativos que se han aplicado a esta teología que, aunque predominantemente argentina, no lo es de manera exclusiva.

Así, se le llamó en un inicio “*teología de la pastoral popular*” (Lucio Gera), pues de esta manera ponía de manifiesto su carácter pastoral y enfocado hacia el pueblo argentino.

Los críticos de esta teología también la han nombrado de diferentes formas, pero la más predominante hasta nuestros días es la de “teología del pueblo”, nombre propuesto por Juan Luis Segundo⁹³.

Joaquín Alliende, por su parte, la denominó “escuela argentina (de pastoral popular)⁹⁴”. Roberto Oliveros, reconoce que la teología elaborada en argentina en las décadas de los sesenta y setenta tiene matices propios que la hacen ser una “rama de la teología de la liberación, llamándola por su posicionamiento político “teología populista”⁹⁵”.

⁹³ Cfr. J. Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1974, p. 264

⁹⁴ Cf. su artículo: “Diez tesis sobre pastoral popular”, en: Varios, *Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 119.

⁹⁵ Cfr. Juan Carlos Scannone, “Perspectivas eclesiológicas...”, p. 2.

Por su parte, Alberto Methol Ferré la llama como “línea nacional y popular de la teología de la liberación”⁹⁶. Finalmente, Juan Carlos Scannone utiliza, en sus obras, la mayoría de estas denominaciones: “escuela argentina”, “teología de la pastoral popular” y “teología del pueblo”, siendo esta última la forma más empleada en sus trabajos. En un inicio, en el estudio antes citado sobre la caracterización, corrientes y etapas dentro de la teología de la liberación, la llamó también “teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos”.

En este estudio, como se habrá podido ver, empleamos tres de estas denominaciones: “escuela argentina”, “teología (argentina) del pueblo” y “teología de pastoral popular”, pues consideramos que son las que mejor reflejan la intencionalidad y objetivos de esta propuesta.

2.8 ALGUNAS CRÍTICAS A LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO

Las críticas en torno a esta teología son variadas y se han ido presentando a lo largo de los años de su trabajo. Sebastián Politi y Marcelo González presentan en sus obras algunas discusiones al respecto y que son, en su mayoría, pertenecientes al contexto previo a la dictadura militar (1975-1976).

A continuación, presentaremos dos tipos de críticas que se insertan en esta época, como bien señala Politi: unas de corte político, realizadas por pensadores de una línea progresista-liberal y otras provenientes de otras líneas de la teología de la liberación⁹⁷.

De la primera, Politi y González mencionan las críticas realizadas por Rafael Braun⁹⁸ y por Eduardo Briancesco⁹⁹. En general, ambos autores apuntan hacia una debilidad epistemológica de las propuestas de la teología del pueblo, sobre todo en lo concerniente a los términos de “liberación” y “pueblo”.

Braun señaló que la categoría de “liberación” manejada por esta teología es “ambigua” y “concordista” ya que, por una parte, cuando habla de la liberación histórica

⁹⁶ Cf. su trabajo “Da Rio de Janeiro a Puebla. 25 anni di storia” en, *Incontri* Nro. 4 (1982), p. 4. Citado a pie de página por *Ibidem*.

⁹⁷ Sebastián Politi, *Teología del pueblo*...p. 316.

⁹⁸ En su texto “Apuntes sobre evangelización y liberación” en *Criterio* 1975/6, 1974, 695-701 pp.

⁹⁹ En su artículo “Religiosidad popular y pastoral popular” en *Criterio* 1681/2, 1973, 697-703 pp.

no hace más que promover un proyecto utópico ligado a un socialismo nacional, ignorando las consecuencias que esto traería consigo. Por otra parte, Braun vislumbra este proyecto utópico no como algo posible, sino como algo no factible en la realidad concreta.

En cuanto a la visión de la dependencia, asegura que no se puede generalizar este término para mencionar la situación de todos los países de América Latina que muchas veces “están contrapuestos entre sí”¹⁰⁰.

Ligado a esto, Briancesco señala que la TP “adolecería de errores tanto en el plano de la ética como en el específicamente teológico”¹⁰¹. Critica el uso de la categoría de “pueblo” y la de “cultura”, diciendo que el “pueblo (...) significa el conjunto de ciudadanos independientes y políticamente estructurados, es decir, con un gobierno que los presida y cohesionen en torno a un bien verdaderamente humano”¹⁰². Aquí, es importante apuntar que este autor posee una visión completamente distinta que la de la TP. Recordemos que esta escuela teológica toma el aspecto cultural como criterio principal para identificar y definir al pueblo, diciendo que es un conjunto de personas que tienen una cultura común, pero también una historia común y un proyecto conjunto de liberación. Esta definición incluye, entonces, el aspecto cultural, pero además uno histórico y otro político. En cambio, Briancesco únicamente se refiere al aspecto político centrándose en la existencia de un gobierno que rige por completo la vida de la comunidad, asegurando que sólo pueden ser pueblo aquellos que cumplan con: 1) el ser ciudadanos y 2) el ser independientes. Para este autor, si seguimos su definición, sólo es pueblo aquel grupo humano que se inserte en los cánones europeos democráticos, quedando así su perspectiva centrada en la perspectiva liberal, ignorando las particularidades de América Latina, en donde muchas naciones, aún sin tener un gobierno en torno al cual cohesionarse, se unen en torno a otros factores como la cultura, la religión, etc.

Briancesco, haciendo una crítica de corte teológico, menciona que los teólogos del pueblo, en realidad, fomentan un mesianismo político populista, ignorando la

¹⁰⁰ Sebastián Politi, op.cit., p. 316.

¹⁰¹ Sebastián Politi, op.cit., p. 317

¹⁰² E. Briancesco, op.cit., p. 700.

esperanza contenida en el Nuevo Testamento. Para él, la TP se centra en un socialismo nacional y no propiamente en una propuesta eclesial. De esta manera, acusa a sus autores de no distinguir el orden natural del sobrenatural y de subordinar la fe a un proyecto socio-político que, en su opinión, sería poco factible para la región.

Finalmente, en el enfoque meramente teológico, el jesuita y teólogo de la liberación Juan Luis Segundo realiza su crítica a la TP¹⁰³. Señala que la TP exagera su valorización de la religiosidad popular latinoamericana, pues esta “tiene una calidad evangélica sumamente baja”¹⁰⁴. Segundo no cree que esta religiosidad contenga los elementos suficientes para afirmar que sea liberadora, ya que lógica en la que se inserta, esto es, desde la sabiduría popular, carece de toda credibilidad y sistematicidad.

Si tomamos a la TP como teología de la liberación, para Segundo, ésta debería preocuparse más por la educación de las masas que por tomar a la religiosidad popular como centro de una teología “encarnada” en nuestro subcontinente. Segundo como otros muchos teólogos de la liberación pensaban que “la teología de la liberación debe devolver la autenticidad a la fe cristiana, sacándola de su infantilismo y sumisión masiva”¹⁰⁵, como si las propuestas generales de esta teología fueran el único modelo a seguir. Por esta razón, y por muchas otras, es que los teólogos del pueblo, pese a compartir con otras líneas de la teología de la liberación problemas o temas, durante el transcurso de sus trabajos han preferido, en gran medida, guardar cierto distanciamiento respecto a esta “nueva forma” de hacer teología. Con esto también constatamos que dentro de la teología de la liberación, hay variados matices conceptuales, temáticos y metodológicos, aunque: “En líneas generales, la teología de la liberación ha asumido actualmente, aunque con distintos matices, la validez de la cultura y religiosidad popular, descubriendo en las mayorías pobres y creyentes un inmenso potencial liberador”¹⁰⁶. Pero existen algunos problemas, ya supuestos en las reflexiones críticas de Segundo, a saber: 1) La relación entre fe y un movimiento político, 2) El caso de la religiosidad popular como aspecto liberador y 3) La relación entre TP y teología de la liberación.

¹⁰³ Cfr. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975, 207-232 pp.

¹⁰⁴ Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina*, p. 114.

¹⁰⁵ Sebastián Politi, op.cit., p. 320.

¹⁰⁶ Sebastián Politi, op.cit., p. 322.

2.9 BALANCE GENERAL DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

La TP posee numerosas características que la hacen ser una propuesta novedosa en torno a una reflexión teológica netamente latinoamericana. Consideramos que dichas características son también importantes aportes a la teología hecha de, desde y para América Latina.

Podemos decir que “la teología del pueblo, más que una “receta pastoral”, pretendía ser un pensar la fe tal como se da históricamente en nuestros pueblos (con especial atención al caso argentino), y un pensar la historia de los pueblos tal como la fe la discierne”¹⁰⁷. Como también dice Politi: “La ‘teología del pueblo’ ha sido una modalidad propia de la teología de la liberación., una de sus ‘corrientes’. Comparte con las demás el anhelo de ser una teología que acompañe reflexivamente la lucha de los pueblos por la vida”¹⁰⁸

Es importante remontarnos a esta escuela argentina también por la importancia que tiene como teología política, en cuanto ofrece una propuesta política alternativa ante la ineficiencia del proyecto liberal y capitalista en la región y en búsqueda de caminos viables para la liberación integral de la región latinoamericana.

Así, una teología inmersa en las problemáticas que sufren miles de personas a lo largo del subcontinente, permite no sólo buscar soluciones ante la historia concreta, sino también transformar las mismas bases de la iglesia para que no se convierta en una institución atemporal y estática, sino dinámica y atenta al acontecer humano, comprometida con un futuro mejor en donde el bien común y la justicia sea la base de una sociedad nueva.

Sin embargo, es claro que esta propuesta no es la única ni mucho menos se trata de algo ya terminado, sino que sigue su curso. Juan Carlos Scannone, miembro de la segunda generación de la teología de la pastoral popular, es el principal representante actual de esta escuela teológica. Sus escritos, libros y conferencias han llegado a decenas de países que, hoy en día, conocen las propuestas y la historia de la teología del pueblo.

¹⁰⁷ Sebastián Politi, *op.cit.*, p. 215.

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 338.

Nos parece importante, pues, su figura como pensador perteneciente a esta línea. En el siguiente capítulo, haremos un acercamiento a su vida y obra, enfocándonos en su pertenencia tanto a la teología de la liberación (en su “línea” de pastoral popular), así como a la filosofía de la liberación. Tomaremos como punto medular la influencia que ha tenido esta teología argentina en su obra, a partir del problema de la *inculturación*.

Capítulo III.

Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone¹

Hoy, en medio de los conflictos, este pueblo nos enseña que no hay que hacerle caso a aquellos que pretenden destilar la realidad en ideas, que no nos sirven los intelectuales sin talento, ni los eticistas sin bondad, sino que *hay que apelar a lo hondo de nuestra dignidad como pueblo, apelar a nuestra sabiduría, apelar a nuestras reservas culturales.*

Jorge Mario Bergoglio²

Las siguientes líneas son un aporte metodológico para abordar el pensamiento de uno de los teólogos del pueblo y filósofos de la liberación más destacados en la región latinoamericana: Juan Carlos Scannone (1931). Para entender el trabajo intelectual del autor es necesario conocer, a muy grandes rasgos, cuál ha sido la trayectoria intelectual del pensador argentino, así como sus principales obras. Por otra parte, tenemos la intención de realizar un acercamiento a lo que podemos llamar las “etapas” que se pueden identificar en el pensamiento del jesuita, realizando un énfasis especial en su pertenencia a la teología argentina del pueblo.

Consideramos importantes sus aportes intelectuales para América Latina ya que:

Scannone es el exponente más ilustre y más significativo de la teología en Argentina y una de las mentes filosófico-teológicas *más lúcidas y más penetrantes del continente latinoamericano* [...] Los temas dominantes de la teología de la liberación de Scannone son los mismos de los otros teólogos de esta orientación: la opción por los pobres y por la misión social de la Iglesia. Pero Scannone elabora estos temas con *originalidad propia*, que consiste sobre todo en la singularidad de su instrumento hermenéutico, que no es en primer lugar, como en los otros teólogos de la liberación, el análisis socio-político u otros instrumentos de

¹ El presente capítulo de la tesis fue publicado, en forma de artículo, parcialmente en: *Revista Pelicano*, Vol. 2, Agosto, 2016, Córdoba, Argentina, 106-115 pp.

² En Jorge Mario Bergoglio, *Ponerse la patria al hombro*, 2ª. ed., Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2005, p. 6. Las cursivas son del original. Disponible en web: http://www.cerpe.org.ve/tl_files/Cerpe/contenido/documentos/Pastoral%20-%20General/Papa%20Francisco/Bergoglio,%20J.,%202005,%20Ponerse%20La%20Patria%20al%20hombro.pdf

la filosofía “cultura”, sino de la *filosofía del sentido común*, que él identifica con la “*sabiduría popular*”³.

Es así como Scannone (1931), a lo largo de su itinerario intelectual, toma tanto el pensamiento filosófico como el teológico (en conjunto con otras ciencias humanas y sociales) para analizar y explicar, también desde un horizonte cristiano, la cultura latinoamericana. Dicha cultura es expresada a partir de la *sabiduría popular* o *racionalidad sapiencial*, con los símbolos propios que la identifican. Su pensamiento, por ello, trata de mantenerse siempre enraizado en la historia particular del subcontinente⁴. Sin embargo, como veremos más adelante, su obra no ha sido siempre la misma, sino que ha ido incorporando, con el tiempo, diversos temas y perspectivas.

A pesar de estos cambios en su desarrollo intelectual, hay un elemento que ha permanecido constante y que ha sido tematizado en el apotegma blondeliano “*viviendo en cristiano, pensar como filósofo*”, reformulado en la perspectiva de la inculturación: “*viviendo en cristiano-latinoamericano, pensar como filósofo*”⁵. Es decir, partir desde un enfoque cristiano comprometido y permanecer en él, manteniendo un pensamiento crítico, analítico y estructurado. El teólogo argentino Carlos Galli (1957), ha ampliado dicha concepción de Blondel dentro de la reflexión scannoniana diciendo que también implica “*pensar como teólogo y como pastor*”⁶.

Si bien Scannone se considera a sí mismo más como filósofo que como teólogo, deseamos ahondar en sus contribuciones a la reflexión teológica latinoamericana, ya que han sido muy poco estudiadas, aunque se cuentan con trabajos importantes, como el de Antonio Mario Grande⁷ y el de Guillermo Rosolino.

De esta manera, pretendemos recorrer los temas principales dentro de las distintas “etapas” del pensamiento de Juan Carlos Scannone, así como mencionar sólo

³ Battista Mondin, *Dizionario dei teologi*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992, 526-527 pp. Véase también Guillermo Rosolino, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, EDUCC, 2004, p. 303. Las cursivas son nuestras.

⁴ Guillermo Rosolino, op.cit., p. 304.

⁵ Ibid. p. 305.

⁶ Carlos María Galli, “Evangelización, cultura y teología. El aporte de Juan Carlos Scannone a una teología inculturada” en *Teología* 58 (1991), p. 206. Disponible en web:

<https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2492020.pdf>.

⁷ Cfr. Antonio Mario Grande, *Aportes argentinos a la teología pastoral, y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2011 y Guillermo Rosolino, op.cit.

algunos acontecimientos relevantes que suscitaron la construcción de ciertos tópicos problemáticos, además de hacer referencia a algunas de sus obras más importantes, sobre todo aquellas que están ligadas con la teología del pueblo. Deseamos hacer énfasis en lo que, más adelante, presentaremos como la tercera “etapa” en su reflexión filosófico-teológica, esto es, el pensamiento inculturado, fruto de la influencia de la teología argentina del pueblo.

Trataremos de realizar una reconstrucción de su itinerario intelectual a partir de dos tipos de fuentes principales. Las primeras, corresponden a dos escritos del jesuita argentino que son propiamente autobiografías intelectuales⁸, donde brinda importantes datos sobre su obra y pensamiento y donde, además, realiza una clasificación propia de su itinerario intelectual en “etapas”. El segundo tipo de fuentes son escritos de algunos filósofos y teólogos que han realizado su propia interpretación sobre el desarrollo de la obra scannoniana.

Tomando en cuenta lo que la mayoría de los autores consultados e incluso lo que el mismo Scannone reconoce, se pueden identificar, a muy grandes rasgos, tres etapas definidas en el pensamiento scannoniano, tomando en cuenta que también existe una “etapa previa” de formación filosófico-teológica tanto dentro de la región como en el extranjero. Dicho momento de formación, según la perspectiva del mismo jesuita argentino como de gran parte de los autores, no la consideran propiamente una etapa sino, como ya dijimos, una “etapa previa”. Esto porque, según nuestra interpretación, la gran mayoría de los escritores que tratan el pensamiento del filósofo argentino toman en cuenta el inicio de la primera etapa con su inserción en la problemática latinoamericana. Con el momento de formación, es que se consolidan únicamente sus estudios profesionales tanto en filosofía como en teología, pero sin haber contemplado antes el enfoque latinoamericano y latinoamericanista. Coincidimos en esta forma de retomar el itinerario intelectual de Scannone por lo que, también nosotros, consideramos esa “etapa previa” más tres etapas existentes en su pensamiento. Así, tenemos lo siguiente:

⁸ Cfr. Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en: Juan José Tamayo y Juan Bosch [eds.], *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...* Navarra, Verbo Divino, 2001. 559-572 pp y también Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual” en José María Cantó y Pablo Figueroa [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, S.J. en su 80 cumpleaños*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2013. 19-39 pp.

- a) Etapa previa: Formación filosófico-teológica de J.C.Scannone⁹ (de 1949 con el inicio de su noviciado en la Compañía de Jesús en Córdoba, Argentina, hasta 1967, con su regreso a la Argentina tras su estancia en el extranjero)
- b) Primera etapa: en el horizonte de la filosofía y la teología de la liberación, (de 1967 cuando, con su regreso a Argentina, comienza a interesarse por la problemática latinoamericana, a 1976, cuando se publica su libro *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*).
- c) Segunda etapa: filosofía y teología pastoral de la cultura (de 1976 a 1981, con el Coloquio de París, sobre sabiduría y símbolo popular).
- d) Tercera etapa: filosofía y teología inculturadas de la liberación (de 1981, con la formación del Equipo Jesuita de Reflexión filosófica y el ya mencionado Coloquio de París, hasta la actualidad).

Pese a que su obra y pensamiento puedan dividirse o clasificarse de esta manera, hay que aclarar que, para nosotros, no hay un rompimiento temático ni metodológico tajante entre un momento y otro, sino que “las mismas (las etapas) no han de comprenderse como cambios de rumbo (en ningún momento Scannone califica de este modo alguna de sus etapas), sino más bien como un rumbo que se ahonda, se enriquece y se especifica. De hecho, el rumbo tiene un “nuevo punto de partida”, ligado al pensamiento latinoamericano, y se mantiene en dicha dirección”¹⁰ En este sentido, cuatro son los tópicos centrales en el pensamiento de Scannone que recorren las tres etapas de su pensamiento: la opción preferencial por los pobres, la preocupación por la sabiduría, la cultura popular y la liberación, temas muy ligados a la teología argentina del pueblo.

⁹ Cfr. Juan Carlos Scannone “Autobiografía intelectual”, 19-39 pp. y Jorge Seibold, “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C.Scannone en *Stromata*, 47 (1/2), 193-2014 pp.

¹⁰ Guillermo Rosolino, op.cit., p. 208.

3.1 ITINERARIO INTELECTUAL DE JUAN CARLOS SCANNONE

3.1.1 Etapa previa de formación filosófico-teológica (1949-1967)

El joven Scannone, desde temprana edad, sintió el llamado a la vida religiosa: “Entonces, primero me decidí por la vocación religiosa y, luego, por la Compañía de Jesús, para seguir a Cristo en todo, tanto en la acción como en la contemplación”¹¹. De esta forma, ingresó al noviciado en la Compañía en 1949, en Córdoba y, posteriormente, de 1951 a 1956 realizó sus estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía jesuita de San Miguel, hoy Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel), Buenos Aires. En ese período, fue perfilándose de manera profunda su inclinación hacia la filosofía, con el visto bueno de su superior el P. Fiorito quien, posteriormente, fue su director de tesis de licenciatura la cual trató sobre el tema del amor en Santo Tomás. Incluso, aún antes de graduarse en filosofía, logró publicar su primer escrito en la revista de los jesuitas *Ciencia y fe* (posteriormente llamada *Stromata*). Dicha publicación (1954) fue una reseña de la obra *El fin de los tiempos modernos* de Romano Guardini.

Fue hasta 1959 que hizo su primera publicación de un texto extenso: un artículo comentario sobre la obra *Insight* del teólogo canadiense Bernard Lonergan (1904-1984). Durante sus primeros estudios filosóficos y teológicos, tuvo un gran interés por este pensador, al igual que por Joseph Maréchal (1878-1944), en tanto ambos tratan de conciliar un tomismo sólido y renovado con la filosofía y teología contemporáneas.

Igualmente, en 1959, el joven Scannone partió hacia la Universidad de Innsbruck, Austria, a realizar sus estudios teológicos y estuvo allí hasta 1963. En dicha Universidad, tuvo como maestro a uno de los teólogos más célebres y destacados del siglo XX: Karl Rahner (1904-1984), cuya influencia fue decisiva para el pensamiento del jesuita argentino. Allí mismo, en Innsbruck, compartió clases con dos de los mártires del Salvador: Ignacio Ellacuría y Segundo Montes¹²

¹¹ Francisco Xavier Sánchez, “Juan Carlos Scannone, S.J. <<Filosofía de la liberación, religión y nuevo pensamiento. Entrevista>> en *Efemérides Mexicana*, 74, Vo.25, UPM, 2007. p. 268.

¹² Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual...”, p. 21.

De Rahner retomó su entusiasmo por la renovación eclesial a partir de la realización del concilio Ecuménico Vaticano II. Scannone, al estar en Europa durante la realización del mismo, tuvo la oportunidad de relacionarse tempranamente con estos “nuevos aires” dentro de la iglesia que, posteriormente, serían fundamentales para la formulación de una teología desde una perspectiva latinoamericana, a partir de dicha renovación y su aplicación en la región.

En 1962 recibió la ordenación sacerdotal. Posteriormente de 1964 a 1967 le otorgaron una beca para estudiar el doctorado en Filosofía en Munich, Alemania donde tuvo la oportunidad de ahondar en el pensamiento de Maurice Blondel (1861-1949), que le era de mucho interés porque en su obra se relacionaban íntimamente el horizonte cristiano y el filosófico. Además estudió y profundizó en los escritos de algunos pensadores que resultarían relevantes para toda su formación intelectual, tales como Heidegger y Levinás. Del primero, le interesó la pregunta por el ser y el enfoque fenomenológico para abordar la realidad y del segundo, la noción sobre la alteridad. Además, Scannone recibió de su amigo (y entonces, co-discípulo y compañero en Innsbruck y en München) Lorenzo Bruno Puntel el influjo sobre el tema de la analogía que “será uno de los accesos que permita traducir lo dicho en la sabiduría popular de nuestra América a un lenguaje especulativo. Este recurso a la analogía será también una de las dimensiones permanentes del pensar inculturado de J.C.Scannone”¹³ como posteriormente se podrá ver con mayor detalle en la “tercera etapa” del pensamiento scannoniano.

Su tesis de doctorado, bajo la dirección de Max Müller, se presentó con el título *El vínculo entre el ser y los entes en la acción. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel*. Posteriormente, en 1968, se publicó como libro en idioma alemán con un título distinto: *Zun ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondel* (Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel).

¹³ Jorge Seibold, op.cit.,p. 195.

3.1.2 Primera etapa: en el horizonte de la filosofía y la teología de la liberación (1967-1976)

Al regresar a la Argentina, en 1967, Scannone se encontró con un acontecimiento importante en su país y en la región en general, no sólo en un ámbito meramente eclesial sino también en el filosófico. La organización de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (que se llevaría a cabo en 1968), plantearía, por una parte, la renovación de la iglesia latinoamericana pero, sobre todo, un acercamiento crítico a los problemas estructurales de pobreza, injusticia, dependencia y subdesarrollo vistos desde un enfoque de compromiso social de la iglesia con los pueblos de la región. En esas circunstancias, se vuelve patente la necesidad de un pensamiento de y para la liberación, que va aunado con un deseo de formular una filosofía propia. De modo muy particular en la Argentina, inició el trabajo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, así como, a la cabeza de Lucio Gera (1924-2012), se dieron las primeras formulaciones e inquietudes para construir una “teología alternativa” que tuviera como centro a los pobres de América Latina: la “teología del pueblo” cuyos inicios, como vimos en el primer capítulo de este trabajo, se dieron a partir de la labor teológica y pastoral de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL). Su trabajo, tuvo como finalidad principal el adecuar a la realidad argentina, por una parte, la renovación conciliar y, por otra, lo discutido en Medellín. Todo esto tuvo gran influencia en el desarrollo intelectual de Scannone, como se verá más adelante.

Ante este contexto eclesial, teológico y filosófico, “el ideario blondeliano de vivir la vida de fe, elaborando al mismo tiempo un pensar que brote de esa vida, estaba allí latente en el joven Scannone. Sólo buscaba la forma de concretarse”¹⁴

Un dato relevante en el itinerario intelectual de nuestro autor es que, antes de su partida hacia Innsbruck fue nombrado como profesor de la Facultad de Filosofía de San Miguel. Allí, fungió como maestro de griego y literatura (aproximadamente entre 1967 y 1970) de Jorge Mario Bergoglio (en ese entonces seminarista diocesano), hoy Papa Francisco. Desde entonces (y es notoria hoy en día), Scannone tuvo notable influencia

¹⁴ Guillermo Recanati, op.cit., p. 14.

sobre Bergoglio¹⁵, sobre todo en lo que corresponde a su visión pastoral y teológica desde los pobres y las periferias del mundo.

La concreción y madurez del pensamiento scannoniano dio sus primeros pasos cuando el jesuita argentino empezó a preocuparse por las problemáticas latinoamericanas. Sin embargo, fue hasta el año de 1969 cuando, tras su encuentro en San Miguel con Enrique Dussel (1934), inició formalmente el enfoque latinoamericano en su pensamiento. El filósofo argentino nos dice de esto lo siguiente: “Mirando atrás, estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana”¹⁶

De esa reunión, Scannone y Dussel planearon realizar unas Jornadas para hablar, de manera interdisciplinaria (historia, ciencias sociales, filosofía, teología), sobre la situación latinoamericana de la época. Así es como surgieron las primeras Jornadas Académicas de San Miguel (1970). Posteriormente, se llevaron a cabo de 1971 a 1975. En 76 su realización se vio truncada por el Golpe de Estado en la Argentina.

Por otra parte, Dussel invitó a Scannone, en 1971, a reunirse en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba) con jóvenes filósofos de Santa Fe para discutir el polémico libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) y, “en consecuencia, la cuestión de una filosofía latinoamericana”¹⁷. Para Scannone, ese encuentro en Calamuchita inauguró “los primeros pasos hacia una filosofía de la liberación”¹⁸. Consideramos que el aporte más valioso del jesuita argentino en dicho evento fue la introducción (probablemente por primera vez en la Argentina y en América Latina) del pensamiento de Emmanuel Lévinas¹⁹, cuya obra fue fundamental para pensar la alteridad de los pueblos de la región y, por ello, para comenzar a elaborar una filosofía propia desde el horizonte de los pobres, es decir, una filosofía de la liberación. En posteriores formulaciones, inspirándose en Lévinas, “se propone [...] una

¹⁵ Según nuestro autor, la influencia que pudo tener su pensamiento sobre Bergoglio, se debe a que Francisco, ya como jesuita, convivió con el filósofo argentino durante más de diez años en la misma comunidad, ya que fue su provincial, su rector y leía constantemente sus escritos. Dicha información nos fue amablemente proporcionada por Juan Carlos Scannone vía correo electrónico, el día 11 de diciembre de 2015.

¹⁶ Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual”, p. 24.

¹⁷ Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología inculturada...”, p. 562

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cfr. Ibidem; Guillermo Recanati, op.cit., p. 15; Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, 706-707 pp.; Seibold, op.cit., p. 196-197; Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual”, p. 24.

<<metafísica de la alteridad>>. Y frente a la <<dia-léctica>> de Hegel, la <<ana-léctica>> de la liberación”²⁰. Cabe destacar que es J.C.Scannone quien introdujo y aportó la noción de *analéctica* para abordar la realidad latinoamericana, tomándola de B. Lakebrink, aunque dándole un sentido distinto. Después, fue Enrique Dussel quien se encargó de propagar esta categoría, muchas veces sin remitirse a los aportes de Scannone al respecto.

Del mismo modo, en 1971, se llevó a cabo el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, donde se reunieron una gran cantidad de filósofos interesados en la filosofía latinoamericana. Los trabajos de Dussel y Scannone se presentaron en el Simposio “América como problema”, dentro de dicho evento. Algunos de los participantes en el mismo fueron Mario Casalla, Osvaldo Ardiles y Rodolfo Kusch. Este último, a partir de entonces, se convirtió en un referente intelectual constante en el pensamiento scannoniano, ya que Kusch (aún antes de dicho encuentro) trabajaba el tema de la sabiduría popular desde lo que él denominaba la *América profunda* (libro publicado en 1962), es decir, desde los sectores olvidados, sobre todo haciendo referencia al pensamiento indígena.

En agosto de ese mismo año, se llevaron a cabo las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, donde Scannone presentó uno de los trabajos más elaborados y sugerentes de su pensamiento: “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”²¹. En él, hacía una crítica a los proyectos socio-políticos liberadores de la región, valiéndose de las herramientas teóricas de Heidegger y Lévinas. Carlos Cullen realizó una crítica fecunda al trabajo de Scannone, argumentando que este se quedaba encasillado en lo que Paul Ricoeur llama la “vía corta” de la fenomenología y se omitía la “vía larga”, esto es, el análisis de los símbolos, la narrativa y las instituciones. “Según Cullen, esta última era más favorable a la hora de elaborar una filosofía latinoamericana, en contacto directo con el sentir popular. Desde allí, se podría abordar mejor el tema de la liberación”²²

²⁰ Carlos Beorlegui, op.cit., p. 708.

²¹ Este trabajo fue posteriormente publicado, en 1972, en *Stromata* 28, 107-150

²² Guillermo Recanati, op.cit., p. 16.

Dicha crítica fue fundamental para el desarrollo posterior de la obra de Scannone, sobre todo en la segunda etapa de su pensamiento, a partir de 1976. Las observaciones de Cullen llevaron al jesuita argentino a plantearse la problemática de la cultura popular en América Latina, pasando así de un abordaje meramente fenomenológico a una hermenéutica de la cultura, a partir de Hegel y Ricoeur²³.

En el ámbito teológico, en 1972, se llevó a cabo el encuentro “Fe cristiana y cambio social en América Latina” en El Escorial, Universidad de Comillas (España), el cual “constituyó la primera presentación de la teología de la liberación en Europa”²⁴. Allí, Scannone fue llamado para suplir a Lucio Gera (quien se encontraba enfermo) y presentar una ponencia sobre el lenguaje de liberación. A partir de entonces y, sin esperarlo, se le empezó a nombrar como “teólogo de la liberación”²⁵. Desde ahí, comenzó a sostener intercambios pastorales e intelectuales con algunos teólogos de la liberación, particularmente con Gustavo Gutiérrez. Por otra parte, con ese encuentro en El Escorial, se le invitó a participar en reuniones sobre América Latina organizadas por el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), en las cuales, dice Scannone, “pude hacer aportes metodológicos a la teología latinoamericana”²⁶

En 1976 se publicó el libro del jesuita argentino titulado *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Con él, comienzan a vislumbrarse nuevos enfoques en su pensamiento, tomando en cuenta siempre la preocupación por el desarrollo de la teología en la región, pero sin descuidar la centralidad de la filosofía en su obra, ya que como el mismo jesuita nos dice: “Para mí es un honor y motivo de agradecimiento y alegría que se me considere teólogo, aunque más bien soy un filósofo de profesión, que hace sus contribuciones a la teología”²⁷. Ya en el libro antes citado, Scannone comenzó a trabajar en torno a una teología de, desde y para el pueblo, tomando como un eje explicativo y temáticos las diversas aportaciones

²³ Ibidem.

²⁴ Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual”, p. 26.

²⁵ Cfr. Ibidem. También, esta información se nos ha proporcionado gracias a la amable disposición de Juan Carlos Scannone, quien nos concedió una entrevista, aún inédita. Dicha entrevista se llevó a cabo en la Residencia Jesuita en la Ciudad de México, el 12 de noviembre de 2014. Agradezco enormemente la gentileza del P. Scannone para responder a nuestras preguntas e inquietudes. Dicha entrevista puede consultarse en la sección de “Anexos” de esta tesis.

²⁶ Ibid. p. 27.

²⁷ Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología inculturada”, p. 559.

de la teología del pueblo a la teología latinoamericana e inició, desde aquí, a diferenciar su postura respecto a las otras “líneas” de la teología de la liberación.

3.1.3 Segunda etapa. Filosofía y teología pastoral de la cultura (1976-1981)

Esta etapa está marcada, propiamente, por el inicio de la aplicación de la hermenéutica de la cultura, es decir, la llamada “vía larga” de Paul Ricoeur, con el fin de problematizar y explicar la realidad latinoamericana.

La preocupación de Scannone por la cultura fue tomando forma cuando, a raíz de su participación en 1975 en el encuentro del Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos, de Pax Romana, se le pidió al jesuita argentino que hiciera una síntesis de los informes presentados por los representantes de diferentes continentes allí presentes, desde un punto de vista teológico-pastoral. Originalmente, el encargado de ese trabajo tuvo que haber sido Gustavo Gutiérrez pero, no pudiendo asistir, se le pidió a Scannone que se hiciera cargo de cerrar el encuentro. Su exposición titulada “Hacia una pastoral de la cultura”, tuvo gran impacto no sólo entre sus colegas, sino en él mismo, de manera que fue un aliciente para continuar y profundizar en el tema de la cultura popular, tal como antes se lo había sugerido Cullen. Principalmente, además de la influencia de Cullen y Kusch (en el ámbito filosófico), en un enfoque teológico una fue las fuentes de inspiración para abordar tal tópico fue la teología del pueblo.

Dicha teología, considerada por Scannone como una “corriente” de la teología de la liberación, tendría como centro (al igual que las otras corrientes) la opción preferencial por los pobres. Sin embargo, tuvo características muy peculiares, entre las que destacan su carácter, primeramente, nacional, hablando así del protagonismo del *pueblo* argentino (y posteriormente, latinoamericano en general) en el proceso de *liberación*, la centralidad del análisis histórico-cultural de la realidad del subcontinente alejándose, así, de un mero análisis socio-analítico de corte marxista (aunque no despreciaba algunos de sus aportes). De esta manera, Scannone asume su papel como teólogo de la liberación, pero siempre considerándose como parte de la “corriente argentina”, cuyo principal exponente, como ya se dijo, fue Lucio Gera. Además, cabe destacar, que el peronismo argentino tuvo una gran influencia en dicha teología, sobre todo para pensar desde y para el “pueblo”. Sin embargo, nuestro autor no realizó una

abierta adhesión al peronismo, sino únicamente ha rescatado las contribuciones del mismo a la teología del pueblo.

Por otra parte, en 1975, el jesuita argentino tuvo la oportunidad de participar en la formación de equipos de investigación sobre filosofía de la religión auspiciados por la Fundación Thyssen, de Alemania. Es así como, en Argentina, el filósofo jesuita comenzó a formar un equipo para estudiar el tema “Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos” donde participaron, desde el inicio, Gera, Carlos Cullen, Ricardo Ferrara y, posteriormente, Rodolfo Kusch.

Tras el Golpe Militar de 1976 en la Argentina, muchos de sus colegas tuvieron que exiliarse y se dejaron de reunir los participantes tanto de las Jornadas Académicas, como de los encuentros realizados por los filósofos de la liberación, así como las sesiones del grupo de investigación coordinado por Scannone. Entre los filósofos argentinos exiliados estuvieron Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Osvaldo Ardiles, entre otros. Scannone fue de los pocos pensadores de la liberación que lograron quedarse dentro del país, pero bajo vigilancia y acoso constante. El jesuita lo explica con lo siguiente: “Fue el tiempo en que, sobre todo en el barrio popular donde trabajaba pastoralmente entre los pobres, y en mi actividad de escritor, era observado de cerca, y me sabía amenazado”²⁸.

Este año, propiamente, puede considerarse como un “cambio” en el pensamiento scannoniano, que se perfiló desde entonces en una perspectiva popular desde la cultura, la sabiduría y la religiosidad del pueblo pobre latinoamericano. A partir de entonces, consideramos que se empiezan a dar las primeras luces de un pensamiento inculturado en América Latina desde la perspectiva del jesuita argentino. Sin embargo, es hasta la tercera etapa (1981) que se concretiza y profundiza dicho enfoque. Scannone mismo dice que en esos años, “aunque todavía no hablaba de inculturación del pensamiento teológico y filosófico, el camino hacia ésta se iba insinuando *avant la lettre*”²⁹

²⁸ Ibid. p. 565.

²⁹ Ibid. p. 566.

Fue hasta 1978 que Scannone continuó con el grupo de investigación auspiciado por la Fundación Thyssen y sus trabajos se desarrollaron hasta dos años después, a pesar de la repentina muerte de Kusch en 1979. Al mismo tiempo, seguía escribiendo y colaborando en el medio teológico de la liberación, particularmente desde la “escuela argentina”. De esta forma, notamos cómo el pensamiento scannoniano ha ido avanzando, paralelamente, tanto en el ámbito filosófico como en el teológico, relacionando ambas disciplinas, pero sin mezclarlas ni confundirlas.

A grandes rasgos, este pensamiento inculturado filosófico-teológico (inspirado, en gran medida, por la escuela argentina) que iba vislumbrándose, tomó a la sabiduría popular como lugar hermenéutico desde el cual se integraban los símbolos y narrativas populares para después “<<ser llevada a concepto>> en el nivel reflexivo, crítico, metódico y sistemático de la ciencia (filosófica o teológica)”³⁰.

En 1981, que marca el término de la segunda etapa y el inicio de la tercera se llevó a cabo el Encuentro de París, organizado por la misma Fundación alemana antes mencionada. En él, Scannone profundizó en la hermenéutica de la cultura popular latinoamericana. Fue de ayuda para el jesuita la presencia en el coloquio de pensadores europeos como Lévinas, Peter Hünermann, Casper y Olivetti. Por otra parte, en dicho evento, el jesuita argentino presentó un trabajo titulado “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”³¹, texto que marca claramente su inserción en el núcleo del pensamiento inculturado, desde la “vía larga” ricoeuriana.

3.1.4 Tercera etapa. Pensamiento filosófico y teológico inculturado de la liberación (1981-hasta hoy)

En esta etapa (que es la última, hasta el momento, en el pensamiento de Scannone y en la cual se centra la tesis que estamos realizando), comienza con el Coloquio de París y sigue hasta hoy. Según nuestro autor, es una etapa que no tiene claros los temas, ni posee fronteras bien definidas³² y cuya problemática de la inculturación se ha ido extendiendo, abarcando varias temáticas como son la filosofía

³⁰ Ibidem; Guillermo Rosolino, op.cit., p. 314.

³¹ Los trabajos del Coloquio fueron publicados en un volumen llamado *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe, 1984.

³² Juan Carlos Scannone, “Aportes para una teología inculturada...”, p. 569.

de la religión, los estudios sobre Doctrina Social de la Iglesia, la profundización en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y Otto Apel, la reflexión sobre la “pasión” y la “acción” históricas (esta última es una categoría tomada de M. Blondel y que sería, posteriormente, el centro de uno de sus libros³³ y que daría comienzo a lo que Scannone llama como “un nuevo modo de hacer filosofía de la historia”), entre otros aspectos.

Aquí, lo que trataremos de hacer es una exposición breve sobre los trabajos conjuntos que ha ido haciendo en los últimos años y lo que Scannone ha planteado en sus obras principales sobre la inculturación.

En 1981, año en que comenzó esta etapa, se formó uno de los equipos de trabajo en los que Scannone ha participado y que ha resultado relevante para ahondar en el tema de la inculturación. Me refiero al Equipo Jesuita de Reflexión filosófica que fue motivado por el P. Arrupe, superior de los jesuitas en esos años, con la finalidad de estudiar y analizar distintas problemáticas filosóficas a la luz del horizonte cristiano. Respondiendo así al interés de nuestro autor por formular una “filosofía inculturada y sistemática que pueda responder a las inquietudes de una teología y pastoral adecuadas a este Continente”³⁴. Actualmente, el trabajo del Equipo sigue en pie, con aportaciones fecundas para el pensamiento inculturado.

Otro de los grupos de investigación donde Scannone ha trabajado es el de Doctrina Social de la Iglesia en Latinoamérica (formado por varios grupos: alemán, peruano, argentino, brasileño y chileno), con el apoyo de la Conferencia Episcopal Alemana y dirigido por Peter Hünemann, cuyos trabajos dieron inicio en 1987. Fruto de esas reflexiones interdisciplinarias sobre la aplicación y estudio de la Doctrina Social de la iglesia en América Latina, se publicaron seis volúmenes en castellano y tres en lengua alemana (entre 1992 y 1993). Posteriormente, el equipo argentino siguió trabajando interdisciplinariamente por su cuenta y ha publicado ya otras 6 obras.

³³Nos referimos a a *Discernimiento de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México: Anthropos/Universidad Iberoamericana, , 2009.

³⁴ Jorge Seibold, op.cit., p. 48.

En 1982, Scannone escribió un artículo titulado “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”³⁵, cuyo aporte fue muy importante para distinguir las diferentes corrientes o “ramas” dentro de la teología de la liberación, resaltando así que no se trataba de una “escuela” teológica”, sino de un “movimiento teológico” que, pese a ello, no era homogéneo, sino que se podían distinguir distintas vertientes. Sobre todo, este texto del jesuita argentino pudo haber influido para que, tras la propagación de la Instrucción *Libertatis Nuntius* (1984) (y posteriormente la *Libertatis conscientia*, de 1986) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se comenzará a hablar de “teologías de la liberación”, en plural, cuya denominación fue usada tanto por aquellos que criticaban la instrucción como aquellos que la defendían³⁶. Ello, pues, fue tomado de la clasificación hecha por Scannone, en la cual distinguía cuatro vertientes de la TL, que ya hemos mencionado en el capítulo anterior: una propiamente marxista (la de Hugo Assman, por ejemplo); otra enfocada en el análisis del devenir histórico latinoamericano (Gustavo Gutiérrez), otra encaminada a la expansión de la idea de liberación únicamente de manera bíblica y espiritual, sin utilizar la mediación de las ciencias humanas y sociales y, finalmente, una cuarta que correspondería a la teología del pueblo o también llamada “escuela argentina” o “teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos”, en la cual Scannone sitúa su pensamiento teológico.

3.2 EL INFLUJO DE LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO EN LA OBRA SCANNONIANA

3.2.1 *La “trilogía” scannoniana: Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia (1984), Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana (1990) y Evangelización, Cultura y Teología (1990.)*

El trabajo anteriormente citado, fue incluido en el primer volumen de su “trilogía”: *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, publicado en 1984. Los textos allí reunidos, son una selección de sus artículos más sobresalientes sobre teología de la liberación, por una parte, y por otra, sobre la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina.

³⁵ Publicado en *Stromata* 38 (1982) 3-40.

³⁶ Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual”, p. 33.

Se le conoce como “trilogía” a los tres libros más sobresalientes de Scannone en el ámbito teológico y filosófico. Esto no quiere decir que sean los únicos libros de nuestro autor, pero si se tratan, hasta ahora, del conjunto de su obra más representativo, mejor estructurado y riguroso. Estos textos son los que reflejan, de mejor manera, la influencia que ejerció la teología del pueblo en el pensamiento scannoniano, la cual sigue hasta hoy en día, asunto que abordaremos en el capítulo cuatro.

Dicha “trilogía” es coherente entre sí y se relacionan de tal manera que, si se lee uno de ellos, pueden entenderse los demás aunque, cabe destacar, que cada trabajo es autónomo. Dos de estas obras son más de carácter teológico (aunque usando también una reflexión filosófica acompañada de las ciencias sociales y humanas): *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*³⁷ y *Evangelización, cultura y teología*³⁸. En estos dos textos, es donde mejor puede rastrearse la influencia de la escuela argentina en las propuestas del jesuita, pues ahonda en categorías clave como la de “pueblo”, “religiosidad popular”, “sabiduría popular”, “evangelización de la cultura”, etc. a partir de una “teología inculturada” en América Latina.

Por otra parte, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* aborda la problemática de un “filosofar inculturado” en el subcontinente a partir de la sabiduría de los pueblos, cuya relevancia radica en contar con un tipo de racionalidad no científica, pero cuya validez y riqueza podría ayudar a entender de mejor forma el sentir y el pensar de los “pobres entre los pobres”. Este trabajo, Scannone lo realiza a partir del análisis riguroso de categorías clave como el “nosotros”, el “estar”, la “medicación simbólica”, “cultura popular”, entre otras.

Tanto las categorías propuestas en el ámbito teológico como en el filosófico, pretenden ser un aporte para pensar filosófica y teológicamente desde Latinoamérica, a partir de sus propias circunstancias, de su historia y de su cultura. Como hemos visto antes, en Scannone ambas reflexiones y disciplinas se conjuntan, aunque guardando cada una su propia especificidad. El objetivo de esta “trilogía” es proponer una vía o un programa para elaborar un pensamiento a partir de la sabiduría popular. No sé trata,

³⁷ A partir de ahora TLyDSI

³⁸ A partir de ahora ECyT

por ello, de la “única” ni de la “verdadera” solución, sino que es una idea que se sigue su curso y que le falta aún por profundizar en muchas otras problemáticas de la región.

En la presente tesis no pretendemos elaborar, entonces, un estudio exhaustivo sobre las categorías presentes en la obra scannoniana, porque ello excedería tanto los objetivos, como la capacidad intelectual de quien esto escribe. Por ello, es que nos centraremos en realizar un breve acercamiento a la propuesta de Juan Carlos Scannone en torno a la inculturación, a partir de una perspectiva epistemológica, es decir, a partir de lo que la inculturación aporta al conocimiento de nuestra región.

3.2.2 Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia

Este libro, en particular, representa un “punto de arranque” en su reflexión teológica que refleja claramente su postura ante la teología de la liberación, su pertenencia a la teología del pueblo y su preocupación por indagar los aportes de la Doctrina Social de la iglesia a la teología latinoamericana.

La obra está dividida en dos partes: una titulada “Teología de la liberación. Nuevas aportaciones críticas” y otra “Aportaciones filosófico-teológicas a la Doctrina Social de la Iglesia”.

En la primera sección, Scannone presenta cinco apartados sobre la teología de la liberación, siendo el primero el más relevante, pues en él habla de esta teología y las diferentes “corrientes” que hay dentro de ella destacando, como pudimos ver en el cuadro sobre las “líneas” al interior de la teología de la liberación en el capítulo pasado, que es un movimiento con varias tendencias y que ha tenido distintas repercusiones a lo largo del subcontinente. Estos efectos van desde discusiones teóricas, hasta aplicaciones prácticas como, por ejemplo, las luchas contra la opresión en Centroamérica como en el caso de El Salvador con Óscar Romero (1917-1980).

Los otros cuatro apartados tratan sobre dos aspectos relevantes. Las secciones II y III hablan sobre el papel del análisis social en esta teología y de la relación teoría-praxis. Las secciones IV y V tocan el tema de la experiencia espiritual y la relación entre teología y poesía a través del Martín Fierro.

Sobre todo los apartados II y III son dignos de mencionar, ya que a través de ellos se pueden estudiar las diferencias teórico-metodológicas de las distintas “corrientes” de la teología de la liberación que radican, sobre todo, en la posición frente al marxismo. A partir de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la <<teología de la liberación>>*³⁹(1984) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en donde se enunciaban algunos “peligros” sobre la teología de la liberación y se mencionan a aquellas “líneas” que se apegaban al marxismo (como la de Leonardo Boff y, en alguna medida, la de Gutiérrez), es que hubo una mayor preocupación por diferencias aquellas “ramas” que optaban por el análisis marxista de la realidad y aquellas que no lo usaban, prefiriendo otro tipo de metodologías (como la de la teología argentina del pueblo a partir de un abordaje histórico-cultural).

Scannone expone que, además del marxismo, en la Instrucción se menciona que las observaciones que se realizan también tienen que ver con la hermenéutica usada por esta “corriente” de corte marxista, que está ligada con una interpretación bíblica “dominada por el racionalismo”⁴⁰, esto es, que aparte de interpretar a la luz del materialismo histórico, lo hace únicamente a partir de la razón, dejando en segundo plano el sentido de la fe.

A grandes rasgos, estos son los grandes temas que trata dicho libro. Es sobre todo el primer apartado del mismo que nos sirve a la hora de ubicar a la teología del pueblo como teología de la liberación, ejercicio que hemos plasmado en el capítulo pasado. Por ello, no consideramos a esta obra como necesaria a la hora de abordar el tema de la inculturación en el pensamiento scannoniano. En cambio, tomaremos los otros dos libros de su “trilogía” como eje desde el cual girará nuestra reflexión sobre la inculturación y su relación con la teología argentina del pueblo.

³⁹ Cfr. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Disponible en web: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

⁴⁰ Cfr. *Ibid.* y Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires/Madrid, Ed. Guadalupe/Ediciones Cristiandad, 1984, p. 99.

3.2.3 Evangelización, cultura y teología

El contenido de los otros dos libros de la “trilogía se relaciona en gran medida con la temática de la inculturación y ambos fueron publicados en la Argentina en 1990. El primero, *Evangelización, cultura y teología* es de carácter teológico-filosófico y tiene como centro la sabiduría de los pueblos expresada en sus símbolos religiosos, haciendo un énfasis especial en el papel de la religiosidad popular de los pueblos latinoamericanos. La sabiduría popular, así, actuaría como mediadora entre la teología como disciplina y la religiosidad popular.

Scannone intenta realizar una conciliación entre el pensamiento tradicional y el moderno, así como expresar en concepto aquello propio de la racionalidad sapiencial. Por ello, propone categorías como la de “mestizaje cultural”, “pueblo”, “nosotros ético-histórico”, etc., para explicar la manera en que el pensamiento de la fe, en la teología, puede trasladarse a la inteligencia y viceversa, además de exponer la centralidad de la sabiduría popular en la evangelización de la cultura, noción que se encuentra muy presente en la teología del pueblo, pero que también es retomada de la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Pablo VI. En esta línea, el jesuita argentino trata de formular una propuesta pastoral que responda a las necesidades y problemas sociales tanto en Argentina como en América Latina en general. De esto, que también pretenda una “relación indivisa (e inconfusa) entre la razón y la fe”⁴¹.

La obra se encuentra dividida en tres partes, que están formadas por artículos escritos anteriormente por el autor y publicados entre 1976 y 1987 en diversas revistas y libros colectivos. La primera parte del volumen contiene dos apartados: uno de planteamiento, donde Scannone trata el tema de lo que significa la pastoral popular (teología del pueblo) y realiza un abordaje de la evangelización de la cultura a partir del Documento de Puebla. En esta parte, se enuncian entonces los dos grandes ejes temáticos de la obra: evangelización de la cultura y un intento de formulación de pastoral popular de la cultura, en función de la sabiduría de nuestros pueblos. El mismo Scannone da algunos “intentos de respuesta” en un segundo apartado en donde

⁴¹ Carlos María Galli, op.cit., 190-191.

profundiza la cuestión de la pastoral de la cultura y su situación actual en América Latina, así como la relación existente entre evangelización, cultura popular y liberación.

Scannone mismo enuncia que las tres problemáticas centrales en esta obra son: “*la evangelización de la cultura, la religiosidad popular y la teología inculturada*”⁴². Es de relevancia mencionar que, pese a que el libro está enfocado desde una perspectiva teológica, en consonancia con una teoría de la cultura y con la historia, se emplea también un análisis filosófico de la realidad y las categorías empleadas, aunque éstas se profundizarán más en el libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Según menciona nuestro autor, en ECyT la filosofía “puede servir como *instrumento para una teología inculturada*”⁴³.

La segunda parte de la obra se titula “Religiosidad popular y evangelización de la cultura”. Allí, Scannone expone con mucho mayor detenimiento qué es, qué significado tiene la evangelización de la cultura en el subcontinente y qué relación guarda con la religiosidad popular. También aborda, en uno de los apartados del capítulo, algunos enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular, en amplia relación con la cultura de los pueblos.

Finalmente, en la tercera y última parte cuyo título es “Cultura, religión del pueblo y teología inculturada”, el autor trata de relacionar todos los aspectos ya enunciados en las dos partes anteriores, profundizando en la “sabiduría popular” como elemento unificador entre la cultura, la religiosidad popular en vías hacia una teología inculturada. En esta parte, también toca el tema del “pueblo” y “lo popular” mediante un apartado significativo: “Realidad social, pastoral y teología: “pueblo” y “popular” en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica argentina”. Consideramos que es en esta tercera parte en donde se formula de manera más clara la propuesta de Scannone sobre una “teología incultura en América Latina”, teología que será una ampliación y continuación de la teología argentina del pueblo, en donde se destaca el carácter regional de esta reflexión, a partir de sus problemas, cultura e historia concretas y haciendo una crítica del *ethos* cultural moderno.

⁴² Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990, p. 9. Las cursivas son nuestras.

⁴³ Ibid. p. 10. Las cursivas son del original.

La teología, así planteada, servirá como herramienta que ayude a comprender y transformar la realidad, puesto que ya no es una reflexión “desde el escritorio” sino desde la vida misma. Esta teología inculturada planteada por nuestro autor, es también una teología comprometida con la lucha por la liberación de nuestros pueblos, aunque su planteamiento no ha concluido, sino que sigue su desarrollo, agregando otras propuestas, como veremos en el siguiente capítulo.

3.2.4 Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana

El último libro de la trilogía es *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, el cual es netamente filosófico aunque no desprecia los aportes de la teología en el tema. Al igual que en la obra anterior, tiene como lugar hermenéutico a la sabiduría popular que sirve así “de mediación entre cultura, religiosidad, símbolos, narrativas populares, por un lado, y pensar filosófico, por otro”⁴⁴. Así, la tarea de una filosofía inculturada en América Latina tiene como labor el articular conceptualmente la lógica propia o racionalidad sapiencial de los pueblos latinoamericanos.

El título del libro es muy sugerente. Ese “nuevo punto de partida” hace referencia a un nuevo aporte dentro de la filosofía de la región: la inculturación, que proporciona una “novedad de sentido” al poner a América Latina (y en especial a los sectores pobres) como lugar desde el cual se interpreta la realidad. De esta forma: “La novedad de sentido aportada por la sabiduría popular permitió ir elaborando ciertas categorías básicas como el “nosotros”, el “estar”, la “mediación simbólica”, etc.; se trata de categorías de validez universal, pero situadas”⁴⁵. Entonces, al igual que las categorías, la filosofía y la teología inculturadas pretenden ser saberes universales, pero siempre enraizados en la historia, la cultura y la religiosidad propias de la región.

El “nosotros ético-histórico” (que es el “pueblo”) del que habla el jesuita argentino, es el sujeto que posee su propia lógica o racionalidad sapiencial a partir de la cual elaboran sus propios símbolos, narrativas, mitos e historias que explican su realidad. Desde el pensamiento inculturado, es decir, desde aquella reflexión situada, crítica, autocrítica y cristiana, el sujeto también puede ser capaz de transformar su

⁴⁴ Guillermo Rosolino, op.cit., p. 325.

⁴⁵ Ibid. p. 326.

realidad y, así, lograr su liberación. Se trata de inculturar la fe (en teología), así como el pensamiento científico o disciplinario (en filosofía) en la historia concreta de los pueblos.

Este libro se divide en cuatro partes y es un poco más extenso que ECyT., pues analiza con mayor profundidad las categorías clave del pensamiento inculturado de enfoque filosófico. Los trabajos que forman este libro, fueron anteriormente publicados en varias revistas y libros colectivos, pero fueron ampliados y retocados para conformar este volumen. Los artículos que forman a *Nuevo punto de partida...* son textos escritos y publicados entre 1977 y 1989. Todos ellos redactados en una época en que la COEPAL ya no existía, pero en donde diversos teólogos del pueblo seguían su trabajo. Ejemplo de ello, son estos escritos de Juan Carlos Scannone.

En la primera parte de *Nuevo punto de partida...*, Scannone realiza un planteamiento del problema. Explica a qué se refiere con un filosofar inculturado (a partir de la sabiduría popular latinoamericana) y enuncia las categorías clave que conforman esta propuesta (“nosotros ético-histórico”, “pueblo”, “estar”, “mediación simbólica”...). Además, se exponen “los pasos históricos que llevaron a ese nuevo planteo filosófico”⁴⁶ y profundiza en las categorías antes mencionadas.

En la segunda parte, el jesuita argentino habla sobre la relación entre “sabiduría popular y racionalidad crítica, tanto filosófica cuanto científica”⁴⁷. El propósito de Scannone, en esta parte, es el mostrar la relación que guarda dicha sabiduría con el pensamiento especulativo y la forma en que puede expresarse en concepto encontrando “en la analogía la respuesta a la cuestión de un filosofar que corresponda al *logos* sapiencial popular”⁴⁸.

La tercera parte del libro está enfocada en el “nosotros ético-histórico”, partiendo de la idea de la existencia de una comunidad organizada a partir de la cultura e historia común que busca expresar su propia forma de conocimiento a partir de sus símbolos y religiosidad particulares. De la misma manera, el autor busca establecer una relación entre la racionalidad científica con la ética y de ésta con la cultura. Esta última sería una

⁴⁶ Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 9.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibid. p. 10.

categoría fecunda para pensar e interpretar la realidad latinoamericana, partiendo de que dicha cultura es una cultura “mestiza”.

Por último, en la cuarta parte, nuestro autor aborda la cuestión del símbolo, del pensamiento analógico en su relación con el pensamiento filosófico y la sabiduría de los pueblos. Intenta elaborar una conexión entre todos estos factores que dan lugar a una “filosofía inculturada”; una filosofía que se preocupe por el valor y la importancia de la sabiduría no científica propia de los pueblos latinoamericanos pero que puede llegar a ser expresada en concepto. Así, se daría una conciliación entre el pensamiento meramente especulativo y la sapiencialidad popular, sin demeritar a una en beneficio de la otra. Para el autor, ambas tienen la misma validez y, mediante ellas, puede elaborarse un pensamiento auténticamente latinoamericano.

Scannone da una conclusión general para su “trilogía” al final de *Nuevo punto de partida...*⁴⁹, donde destaca los desafíos a futuro que representa el pensamiento inculturado. El principal desafío que plantea es en qué medida la sabiduría popular de verdad puede servir para una teología especulativa en perspectiva latinoamericana y cómo ésta puede entrar en relación con una filosofía latinoamericana inculturada.

Finalmente, el jesuita argentino dice:

Pensamos que [...] la tercera obra (se refiere a Npp) no sólo abre un camino ulterior para el pensamiento filosófico inculturado, sino que también revierte sobre las otras dos, planteando una forma específica de contribuir también a la inculturación de la teología especulativa⁵⁰

Hemos podido ver que cada uno de los libros de Scannone, pese a ser autónomo en su lectura, también se percibe en ellos una continuidad y coherencia metodológica, temática y de “punto de partida”, puesto que los tres arrancan y se mantienen dentro de un horizonte cristiano y latinoamericano, los cuales enmarcan su reflexión⁵¹. Ambas se retroalimentan y sus aportes favorecen tanto a la filosofía como a la teología en perspectiva latinoamericana.

⁴⁹ A partir de ahora Npp.

⁵⁰ Juan Carlos Scannone, Npp, p. 248.

⁵¹ Carlos María Galli, op.cit., p. 206.

3.2.5 Otras obras sobre el pensamiento inculturado y la teología del pueblo

En continuidad con el pensamiento inculturado, uno de sus últimos libros *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*⁵², trata de hacer una serie de aportes para construir una filosofía de la religión enraizada en el subcontinente y que se construya a partir de la reflexión de Dios desde las víctimas.

Scannone ha seguido trabajando desde el enfoque inculturado y de liberación, aportando nuevas ideas. Recientemente (2015-2016), fue llamado como colaborador de la revista *La Civiltà Cattolica*, en Roma, sobre todo para estudiar y divulgar las raíces teológico-pastorales del Papa Francisco, su alumno en el seminario. Por ello, es que en los últimos años (de la elección de Francisco en 2013 hasta hoy), el filósofo argentino ha privilegiado el escribir sobre la relación entre el Papa Francisco con la teología del pueblo, así como de otros asuntos relacionados, lo que no limita su constante reflexión sobre otros temas.

De esta manera, el sucesor de Pedro ha retomado nociones de la teología del pueblo para sus acciones evangelizadoras. Por ello, no es de sorprenderse que en su exhortación *Evangelii Gaudium*, así como en sus acciones pastorales, uno de los temas centrales sea, precisamente, la inculturación de la fe y del pensamiento. De ello, Scannone ha escrito ya un artículo sobre la inculturación en la ya mencionada exhortación apostólica⁵³ e hizo una exposición sobre inculturación y pobreza en la reforma de la Iglesia⁵⁴. Estos aspectos los retomaremos en el apartado “Vigencia actual de la teología del pueblo” en el capítulo cuatro.

El último libro publicado de nuestro autor es *Teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*⁵⁵. En él se encuentran una serie de trabajos que ya habían sido editados, la mayoría de ellos, sobre todo en algunas revistas. Estos textos

⁵² Barcelona-México: Anthropos/UAM-I, 2005.

⁵³ Dicho texto fue publicado primero en lengua italiana bajo el título de “L’inculturazione nell’*Evangelii Gaudium*: Chiavi di Lettura” en Humberto Miguel Nãñez [coord.], *Evangelii Gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2014. Posteriormente, fue publicado en español en JORGE BENEDETTI[et. al], *Francisco, la alegría que brota del pueblo. Una reflexión compartida de Evangelii Gaudium*, Buenos Aires: Santa María, 2015.

⁵⁴ El mencionado texto lleva como título: “Encarnación, kénosis, inculturación y pobreza”. Aún no ha sido publicado, pero tenemos conocimiento y acceso a él gracias a que nos ha sido compartido por el mismo Scannone.

⁵⁵ Cantabria, Sal Terrae, 2017.

fueron arreglados y ampliados para la edición de este libro. También hay otros trabajos que son muy recientes (años 2015,2016) y que conforman, sobre todo, la primera y la tercera parte del libro.

La obra, entonces, está dividida en tres partes. En la primera, el autor habla del planteo histórico de la teología argentina del pueblo: surgimiento y contexto de su desarrollo, la figura central de Lucio Gera en esta teología y los principales núcleos temáticos de esta teología argentina.

En una segunda sección titulada “hacia una teología inculturada”, nuestro escritor menciona que en esta parte, y en toda la obra en general, “solo [se] desea ofrecer, desde la perspectiva de la teología del pueblo, reflexiones – sobre todo epistemológicas y metodológicas – acerca de un punto que para esta es clave: la inculturación de la misma teología”⁵⁶. Esta inculturación significa, darle un lugar hermenéutico desde el cual reflexionar teológicamente. Este lugar es la sabiduría de los pueblos latinoamericanos y su religiosidad. En este apartado, el jesuita argentino trata, en cuatro bloques, el tema del “pueblo” y su relación con la reflexión teológica, la sabiduría popular como centro de una teología inculturada y el lugar de la religiosidad popular en el pensamiento latinoamericano.

La última parte de la obra “Enfoques teológico-pastorales del papa Francisco”, está centrada en la actualidad y vigencia de la teología del pueblo a través del pensamiento de Jorge Mario Bergoglio, papa Francisco. Hay que recordar que Bergoglio fue alumno de Juan Carlos Scannone y que estuvo muy en contacto con las formulaciones de la teología argentina, aspecto que se refleja hasta el día de hoy en sus acciones como obispo de Roma. El capítulo del libro de Scannone, mediante cinco ensayos, expone la forma en que la teología del pueblo ha incidido en las palabras y escritos del papa Francisco. Expone la importancia que da el papa a la constitución *Gaudium et spes* (“la Iglesia en el mundo actual”) del concilio Vaticano II, la íntima conexión interna que guarda la teología de la pastoral popular con la encíclica *Evangelii Gaudium* (2013), la relación de ésta con la inculturación, el tema de la espiritualidad y mística populares y, por último, los “cuatro principios” para la construcción de un pueblo

⁵⁶ Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria, Sal Terrae, 2017, p. 59.

según Bergoglio que son, a saber: 1) el tiempo es superior al espacio, 2) la unidad prevalece sobre el conflicto, 3) la realidad es más importante que la idea y 4) el todo es superior a la parte (y a la mera suma de las partes), aspectos que habían sido ya analizados por la teología del pueblo, pero que hoy son retomados por Francisco y que pueden servir de base para comprender a nuestros pueblos de la región. Sobre esta cuestión, hablaremos más en el próximo capítulo.

Así es como nuestro autor continúa con su trabajo en torno al tema de la inculturación, sobre todo en su vertiente teológico-filosófica, yendo de la mano de la comprensión y reflexión de la actividad teológico-pastoral del Papa Francisco. Su trabajo, como hemos visto, es amplio y brinda una enorme aportación al pensamiento latinoamericano

Con Npp y ECyT, Scannone sentó las bases de la visibilidad de la teología del pueblo en un ámbito latinoamericano más amplio y también a nivel mundial. Se puede percibir, en ambos libros, una influencia notable de la teología argentina del pueblo, no sólo en los temas manejados y en las categorías usadas (pueblo, cultura popular, religiosidad popular, evangelización de la cultura, sabiduría popular...), sino también en el enfoque (histórico-cultural) y en la metodología.

El teólogo argentino, al ser miembro de la segunda generación de la teología del pueblo, continúa con el pensamiento de los fundadores (primera generación) como Lucio Gera y Rafael Tello pero renovándolo y aportándole nuevas cosas y una perspectiva personal, ahondando mucho más en las contribuciones que realiza la reflexión filosófica a la reflexión teológica y tocando el tema de la racionalidad científico tecnológica y la racionalidad sapiencial.

Capítulo IV.

Filosofía y teología latinoamericanas: hacia la idea de inculturación en Juan Carlos Scannone

Advierto en nuestro pueblo argentino una fuerte conciencia de su dignidad. Es una conciencia que se ha ido moldeando en hitos significativos. Nuestro pueblo tiene alma, y porque podemos hablar del alma de un pueblo, podemos hablar de una hermenéutica, de una manera de ver la realidad, de una conciencia.

Jorge Mario Bergoglio¹

[...] la historia, para ser verdadera historia humana y no mera evolución o involución vital o mero cambio (génesis o corrupción) natural, implica la libertad contingente de los hombres y, por tanto, también la interpelación del bien previa a la libertad y la correspondiente opción ética que le responde.

Juan Carlos Scannone²

En el presente capítulo, se mostrará en qué consiste la propuesta del jesuita argentino Juan Carlos Scannone en torno a una *filosofía y una teología inculturadas* como formas de conocimiento a partir de la sabiduría popular de los pueblos latinoamericanos. Dicho conocimiento no es producto de una individualidad o de la mera subjetividad del filósofo o del teólogo, sino que se tratan de saberes construidos colectivamente por y para los pueblos de la región, es decir, desde un “nosotros”. A partir de dichos saberes inculturados, se trata de dar cuenta de la realidad socio-histórica y cultural de América Latina, manifestando una unidad en la diferencia (*analogía*), respetando así la heterogeneidad de pensamientos en el subcontinente.

Entendemos por “saberes inculturados”, aquellos que parten desde el *ethos* cultural latinoamericano y tienen como mediación a la sabiduría popular (dicha mediación se da entre filosofía y teología como ciencias y la cultura concreta de nuestro

¹ Jorge Mario Bergoglio, *Ponerse la patria al hombro*, 2ª. ed., Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2005, p. 6. Las cursivas son del original. Disponible en web: http://www.cerpe.org.ve/tl_files/Cerpe/contenido/documentos/Pastoral%20-%20General/Papa%20Francisco/Bergoglio,%20J.,%202005,%20Ponerse%20La%20Patria%20al%20hombro.pdf

² Juan Carlos Scannone, “Ética, historia y Dios” en *Stromata* 43 (1987) no.1/2, p. 159.

pueblo, con los símbolos que la caracterizan). Se trata de saberes con validez y categorías universales, pero situados. Más adelante se verá con mayor detalle qué se está entendiendo por inculturación, a partir del pensamiento del jesuita argentino.

Para ello, trataremos de indagar cuál es la relación entre el símbolo propio de la sabiduría popular (dicho símbolo como centro de una *racionalidad sapiencial*) y la racionalidad científico-tecnológica propia de las ciencias modernas occidentales y, desde allí, ver de qué manera pueden “conciliarse” ambas racionalidades para dar lugar a una filosofía y una teología situadas en América Latina, a partir de su propia cultura y de sus propias circunstancias, sin descuidar los fecundos aportes de las ciencias humanas y sociales.

Para abordar el tema, tomaremos como eje la obra de Juan Carlos Scannone, uno de los principales teóricos latinoamericanos sobre la problemática de la inculturación como forma ampliada, reflexiva y crítica del pensamiento de la liberación. Hay que recordar que el pensador argentino es uno de los principales exponentes de la filosofía de la liberación, sobre todo antes de 1976, cuando el jesuita comenzó a preocuparse por los problemas de la cultura popular latinoamericana. Es por esto que, en ocasiones, se ha considerado que “rompió” con la filosofía de la liberación, para incursionar en otro tipo de reflexiones como la inculturación, por ejemplo. Sin embargo, el mismo Scannone consideró que el abordaje de la cultura popular latinoamericana (desde la vía larga ricœuriana) para la formulación de un pensamiento filosófico propio de la región era, en realidad, una “profundización” en el pensamiento de la liberación y no algo externo a él³. Por ello, no habría una ruptura, sino más bien “continuidad con desplazamiento de acentos”, de tal manera que la liberación es una constante, pero puede abordarse desde distintos tópicos como la cultura popular, la religiosidad popular o, bien, la inculturación del pensamiento, mostrando así que no hay una única manera de filosofar sobre la liberación⁴.

³ Guadalupe E. Arenas, “Inculturación y liberación en el pensamiento filosófico y teológico latinoamericano. Entrevista a Juan Carlos Scannone, S.J.” en *Pensares y quehaceres*, Núm.3, Invierno, Noviembre, 2016, 183-188 pp. Dicho trabajo también puede consultarse en el anexo a esta tesis.

⁴ Véase Juan Carlos Scannone, “Autobiografía intelectual” en José María Cantó, S.J., Pablo Figueroa, S.J. [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, S.J., en su 80 cumpleaños*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2013, p. 29.

Nos basaremos en dos de sus obras más importantes al respecto: *Evangelización, cultura y teología*⁵ (desde un enfoque teológico-pastoral y filosófico) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*⁶ (desde un enfoque netamente filosófico, sin descuidar los aportes teológicos a la cuestión). Para el caso de este trabajo, utilizaremos algunos fragmentos de ambas obras, así como otros escritos del autor, para ir hilando los puntos principales a tener en cuenta para la construcción de una filosofía y una teología inculturadas en América Latina que tengan como centro la sabiduría popular, pero sin descuidar la sistematicidad y universalidad propias de la ciencia. Conocimientos y saberes propios por y para el pueblo latinoamericano, sin los cuales no sería posible un auténtico proceso de liberación, no sólo socio-político y económico, sino también cultural y epistemológico.

Cabe destacar que este pensamiento inculturado del filósofo argentino, que aún continúa, tiene dos “fuentes” de las que se inspira, se nutre y se enriquece. La primera de ellas (propiamente filosófica) corresponde a la influencia del pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) y del también filósofo Carlos Cullen (1943), quienes dedicaron gran parte de sus obras al estudio de la sabiduría popular (sobre todo indígena, en el caso de Kusch) y de la cultura latinoamericana. De ellos, Scannone retoma la necesidad de ahondar en los aspectos anteriores con el fin de resaltar lo *positivo* de América Latina (aspecto que se mantenía “oculto” por la oposición “dependencia-liberación”) mediante una “hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas”⁷.

De este aspecto del pensamiento de Kusch, retoma el filósofo argentino las nociones de las diferencias entre el “ser” propio del logos griego, el “acontecer” propio de la tradición judeo-cristiana y el “estar”, rasgo propio de la sabiduría popular latinoamericana, en especial de los pueblos indígenas. Pese a ser distintas, dichas categorías pueden relacionarse. Relación que puede quedar expresa en la propuesta inculturada de Scannone, donde la ciencia es resultado del “ser” (griego, universal, científico, sustento del “*ego cogito*”) se “concilia” con el “*estar*”, expresión del logos

⁵ Juan Carlos Scannone, *Evangelización, cultura y teología*, Ed. Guadalupe: Buenos Aires, 1990. A partir de ahora ECyT.

⁶ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe: Buenos Aires, 1990. A partir de ahora Npp.

⁷ Juan Carlos Scannone, NPP, p. 17.

sapiencial latinoamericano (situado, en tanto arraigado en la “tierra”, no científico, popular) y, gracias a ese diálogo y conciliación, dar origen al pensamiento filosófico y teológico inculturado.

La otra fuente de donde se “nutre” el pensamiento scannoniano sobre la inculturación, corresponde a la “teología del pueblo”. Dicha teología argentina del pueblo, como ya hemos visto anteriormente, toma como centro de su reflexión al “pueblo” en tanto pobre y oprimido y a la cultura en la cual se encuentra inmerso, tomando en cuenta la riqueza de la sabiduría popular para la construcción de una “teología alternativa” que tome en cuenta la realidad argentina y latinoamericana, ayudando a pensar y a articular el proceso de liberación del subcontinente. En esta “vertiente” es donde pondremos mayor atención para atender a la influencia y aportes de la teología argentina del pueblo al pensamiento scannoniano.

De esta forma, puede percibirse que en el filósofo argentino, no puede separarse la reflexión filosófica de la teológica y que ambas, en su pensamiento, se encuentran en un constante diálogo y crítica. Al menos en su propuesta de un pensamiento inculturado, es necesario abordar conjuntamente la manera en que, tanto la filosofía como la teología, van “encarnándose” en el pueblo latinoamericano, de tal forma que logren ser saberes liberadores al apelar a la valía de la sabiduría popular.

4.1 INCULTURACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE J.C.SCANNONE

¿Qué entender por inculturación en el pensamiento scannoniano?, ¿cómo poder relacionarlo con las disciplinas filosófica y teológica? A partir de dichas interrogantes, es que trataremos de dar algunos primeros esbozos de respuesta y no propiamente respuestas terminadas ni únicas.

Para Juan Carlos Scannone, la inculturación implica la íntima relación entre sabiduría popular y cultura, pero también se refiere a la preocupación por la relación entre símbolo y pensamiento, sabiduría y ciencia, puesto que dicha inculturación trata de ser una especie de “guía” para repensar el modo en que se han construido las disciplinas y ciencias modernas occidentales, las cuales no han sabido responder a las

condiciones culturales e históricas (y aún éticas y políticas) particulares de América Latina.

Así, inculturación se puede entender como *la forma en que una disciplina* (en este caso, la filosofía y la teología) *pueden “encarnarse” o “enraizarse” en una cultura particular* (en este caso, la latinoamericana).

Siguiendo lo mismo, el P. Arrupe (1907-1991) dijo al respecto que “inculturación es la *encarnación* de la vida y mensaje cristianos en un *área cultural concreta*, de tal manera que esa experiencia no sólo llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo y unificador que transforme y re-cree esa cultura, originando así <<*una nueva creación*>>⁸.

Dicha “nueva creación”, que anunciaba Arrupe, podría ser precisamente estas disciplinas inculturadas (filosofía y teología⁹) que, sin perder su validez universal (en tanto ciencias), respondan también a las particularidades de la cultura latinoamericana.

Si bien en la cita anterior del P. Arrupe se hace una clara definición sobre la inculturación desde el horizonte teológico cristiano, también tiene validez para el ámbito filosófico puesto que, dentro del pensamiento scannoniano, filosofía y teología tienen una estrecha relación y pueden retomarse juntas para la reflexión sobre la región, pero sin confundirlas¹⁰.

⁸ Pedro Arrupe, S.J., “Carta y documento de trabajo sobre la inculturación (14-V-78)”, en «*Acta Romana Societatis Iesu*» XVII (1978), p. 230. Disponible en web: http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Arrupe,_Carta_y_documento_inculturacion.pdf. Las cursivas son nuestras.

⁹ Para los fines de este trabajo (y siguiendo a Scannone) entendemos teología como la “reflexión de la praxis histórica de los pueblos latinoamericanos a la luz de la Palabra”, noción que es afín con la definición de Gustavo Gutiérrez sobre la teología de la liberación. Filosofía, en esta misma tónica, la entendemos como la reflexión crítica acerca de la realidad y del hombre, teniendo ésta también una orientación ético-política, en tanto “acto humano y responsable”. Cfr. Fernando Ponce de León “Los afectos y modos de hacer filosofía inculturada” en *Escritos*, Vol. 21, Núm. 47 (2013), p. 349. Disponible en web: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n47/v21n47a02.pdf>

¹⁰ Sin embargo, parece ser que Scannone da una “primacía” a la reflexión teológica sobre la reflexión filosófica, respecto a la inculturación, argumentando que esta última debe realizar una tarea de “servicio” a la primera, dotándola de categorías y conceptos para hacer comprensible no sólo el pensamiento sobre Dios y sobre la Revelación, sino también para analizar la complejidad de los símbolos populares presentes en América Latina y para llevar la fe a la inteligencia “teniendo en cuenta la sabiduría y la filosofía de los pueblos”, tal como también lo propondría el decreto *Ad gentes*, 22, del Concilio Vaticano II (1962-1965). Véase, Juan Carlos Scannone, ECT, p. 228.

El referirse a la inculturación desde el pensamiento del jesuita argentino es, entonces, hablar de una reflexión universalmente situada¹¹, del “enraizamiento” de la reflexión teológica y filosófica en la sabiduría de un pueblo¹² (como “paralelismo” con la “encarnación” del Verbo en la historia tomando a ésta como centro de su reflexión, pero también recurriendo a los aportes de la ciencia moderna, sobre todo la valía del pensamiento especulativo).

De lo que se trata, entonces, es de “encarnar” la ciencia teológica y la filosófica en nuestro propio contexto histórico-cultural latinoamericano, de manera que logren trascenderse las dicotomías ciencia-sabiduría (popular) y símbolo-concepto. De tal manera, se logrará expresar la sabiduría de los pueblos pobres y oprimidos de América Latina en concepto, pero sin perder su especificidad.

En teología, la inculturación también hace referencia a la “encarnación” de la fe cristiana en la cultura popular latinoamericana, de forma tal que dicha fe se exprese de maneras particulares, siendo una de ellas la religiosidad popular. Así, pese a que el mensaje es universal, no por ello es ajeno a las culturas propias de cada pueblo. Por ello, la fe puede expresarse de múltiples formas en distintos lugares, muchas veces, sin deformarse, sino enriqueciéndose y extendiéndose a variados sectores sociales.

De todo ello, podemos decir que el pensamiento inculturado de Juan Carlos Scannone, entonces, tiene dos sentidos principales, uno filosófico y otro teológico:

- a) La inculturación como “encarnación” de la fe cristiana en los pueblos de la tierra, a partir de su cultura particular y,
- b) como la forma en que la filosofía y teología se sitúan en cada cultura, desde sus propias experiencias de vida, sin perder su carácter de universalidad propio de las ciencias.

¹¹ Esta noción la toma Scannone del también filósofo argentino Carlos Cullen (1943), con el fin de resaltar que este nuevo “pensamiento inculturado de la liberación” es plenamente científico (siguiendo un método, siendo sistemático y crítico) pero, a su vez, enraizado en una cultura concreta, con especificidades claras. Es universal, porque responde al ser del hombre en general, a las cuestiones de su existencia más íntimas pero también es situado porque arranca desde un ámbito geopolítico, geohistórico y geocultural determinado, en este caso, el propio de América Latina. De esta manera, dicho “universal situado” hace referencia a “la comprensión, desde la sabiduría popular, de la conciencia como *nosotros-que-experimenta-el-símbolo*, es un nuevo punto de partida...” Véase Carlos Cullen, “Sabiduría popular y fenomenología” en Juan Carlos Scannone, S.I., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1984, p. 28.

¹² Juan Carlos Scannone, ECT, p. 228.

4.2 INCULTURACIÓN DESDE EL HORIZONTE FILOSÓFICO

4.2.1 *La superación de la contradicción entre racionalidad científico-tecnológica y racionalidad sapiencial: caminos hacia una filosofía y una teología inculturadas*

Dentro del pensamiento scannoniano de la inculturación, puede detectarse el problema de plantear cuál ha sido y sigue siendo el papel de la racionalidad científico-tecnológica en América Latina y de qué manera puede ser posible vincularla con la sabiduría popular y con la racionalidad (o *logos*) que le es propia (racionalidad sapiencial).

Lo anterior lo esbozamos porque, para poder formular un pensamiento filosófico y teológico inculturado, es necesario tener claro cómo podría lograrse “transformar” la ciencia moderna a partir de la cultura latinoamericana como *lugar hermenéutico*¹³ y tomando como mediación a la sabiduría popular.

En el pensamiento latinoamericano, es constante la preocupación por conocer si existe o, bien, si es posible la existencia de un pensamiento filosófico propio (aunque, también teológico), que responda a nuestras circunstancias propias y a nuestra especificidad ontológica, histórica, cultural, ética y política. Pensamos, siguiendo esta idea, que la propuesta de inculturación del pensamiento de Scannone responde a dicha necesidad de formular propuestas o “vías” para acceder al núcleo mismo de los saberes populares, cuyo rasgo principal es el de ser simbólicos¹⁴, de manera tal que podamos contar con saberes y conocimientos disciplinarios que a la vez sean populares. Scannone retoma esta idea de los intentos de Paul Ricoeur por realizar una “filosofía del símbolo”, diciendo que el “símbolo da que pensar”. De allí que dicho pensamiento deba ser planteado, para el filósofo argentino, a partir de la cultura en la que esos símbolos se hayan originado y en donde sigan operando

Los símbolos propios de América Latina se expresan, teologalmente, en su religiosidad popular: ritos, oraciones, peregrinaciones. Otras formas como se expresan dichos símbolos son los mitos, narraciones y poéticas en donde “se condensan la

¹³ “Lugar hermenéutico” puede entenderse como “el punto de partida” o el “desde dónde” se piensa y se interpreta la realidad.

¹⁴. Ver Juan Carlos Scannone, ECT, p. 227, en especial, la nota nueve a pie de página.

memoria histórica, la experiencia de la vida y del sentido, las esperanzas y aspiraciones de un pueblo”¹⁵.

Tomando en cuenta dichos símbolos, para el jesuita argentino, es que puede plantearse un “nuevo punto de partida” para filosofar y teologizar en América Latina. Debido a la íntima relación entre los anteriores tópicos disciplinarios, es que el pensamiento inculturado que propone Scannone parte desde un horizonte cristiano, pues dicha sabiduría popular, para el jesuita, da cuenta también del “enraizamiento” que ha tenido la fe en nuestros pueblos al ser evangelizados.

Entonces, a partir de dicha evangelización o comunicación de la Palabra en un ambiente cultural determinado, es que esa sabiduría (aunque ya presente antes de la conquista) se ha enriquecido con “una comprensión del hombre y de la sociedad que obra como horizonte de sentido”¹⁶, dando así lugar a un “humanismo social abierto a la trascendencia”¹⁷, en donde se conjuntan el horizonte cristiano de pensamiento y de acción con la sabiduría popular y sus símbolos¹⁸.

Para nuestro autor, la cuestión simbólica es fundamental para entender la importancia de la sabiduría popular para el pensamiento latinoamericano. Scannone recurre a Ricoeur para exponer su concepción sobre esta cuestión, diciendo que “el núcleo de la cultura de un pueblo – que se dice en símbolos – sea no sólo mítico y ético, sino también sapiencial (lógico) y, por tanto, de valor universal, aunque geoculturalmente y éticamente situado”¹⁹. Esto hace alusión al “núcleo ético-mítico”²⁰ que identifica Ricoeur dentro de cada una de las culturas. Dicho “núcleo” hace alusión al sistema de valores y comportamientos que un pueblo tiene y a partir del cual se puede ahondar en su ser y en la imagen que él mismo tiene de sí²¹ a través de los símbolos.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibid* p. 196.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cabe destacar que para el filósofo argentino, este “nuevo humanismo” también es fruto de la intersección de dos dialécticas que ubica en la comprensión del hombre dentro de la cultura latinoamericana. La primer dialéctica es la de varón –mujer y la segunda es la de amo-esclavo en las cuales, siguiendo el argumento de Scannone, primó la unidad sobre el conflicto. Dicha unidad no debe ser entendida como una “unidad cultural, monolítica y cerrada” (Documento Iglesia y Comunidad Nacional, 4,23), sino como una unidad que respeta las diferencias, es decir, una unidad pluralista, producto de un “mestizaje cultural”. *Ibid*, p. 188.

¹⁹ Juan Carlos Scannone, NPP, p. 58-59.

²⁰ Cfr. Paul Ricoeur “Civilización universal y culturas nacionales” en *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Prometer, 2010, p. 48. Disponible en web: <https://docs.google.com/file/d/0B6YkbFUcmcy3Z0xKQzJuSnpQZWc/edit>

²¹ *Ibid*. p. 51.

Para Scannone, siguiendo a este mismo autor, el símbolo es “[...] no sólo el lugar originario de la racionalidad sapiencial, sino también – por el hecho de serlo - el de la sabiduría ético-religiosa, es decir, el del saber sapiencial del Absoluto”²². Estos símbolos expresan la pluralidad de formas culturales, destacando la diversidad dentro de las culturas. De esto, dice Ricoeur que si bien hay una sola humanidad, en ella se presentan muchas culturas²³. Los símbolos, dentro del núcleo de la cultura, tanto para Scannone como para Ricoeur, tienen su máxima representación en las formas religiosas que tiene un pueblo y, a través de las cuales, expresa su relación con el entorno y se relaciona con los demás (con Dios y con los hombres).

En este sentido, lo que se desea realizar con la propuesta de una filosofía y una teología inculturadas es construir un pensamiento partiendo de esos símbolos populares que dan identidad y que conforman todo el conjunto de conocimientos de nuestros pueblos. Estas formas de conocimiento, es decir, de sabiduría popular cuentan con una lógica y un lenguaje propios que son esencialmente simbólicos y remiten, muchas veces, a la comprensión y expresión de lo sagrado.

Vale la pena plasmara aquí una cita muy amplia y fecunda de Paul Ricoeur al respecto en su libro *Finitud y culpabilidad*:

El hombre lee lo sagrado primero *en* el mundo, *en* algunos elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol y la luna, en las aguas y la vegetación; el simbolismo hablado remite de esta forma a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, donde lo sagrado se muestra en fragmento del cosmos que, en contrapartida, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, e integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica; por lo tanto, el sol, la luna, las aguas, es decir, unas realidades cósmicas, son las primeras que son símbolos: ¿diríamos entonces que el símbolo, debido a su aspecto cósmico, es anterior, incluso ajeno, al lenguaje? En absoluto; ser símbolo, para esas realidades, es reunir un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes de dar que hablar,

²² Juan Carlos Scannone, NPP, p. 70.

²³ Paul Ricoeur, op.cit. p. 48. Véase también Juan Carlos Scannone, NPP, p. 59 en donde Scannone expresa que el símbolo es identidad en la diferencia, aludiendo a la misma idea de Ricoeur.

dan que pensar; la *manifestación* simbólica, como cosa, es una matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras: nunca se termina de *decir* el cielo (por poner el primer ejemplo al que Eliade aplica su fenomenología comparativa); es lo mismo decir que el cielo *manifiesta* lo sagrado que decir que *significa* lo más alto, elevado y lo inmenso, lo poderoso y lo ordenado, lo clarividente y lo sabio, lo soberano y lo inmutable; la manifestación a través de la cosa es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son intrínsecamente paralelas y recíprocas; la concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta forma, el símbolo-cosa es potencia de innumerables símbolos hablados que, a su vez, se anudan en una manifestación singular del cosmos²⁴

De lo anterior, rescatamos que los símbolos no sólo poseen su propio lenguaje, sino también sus propias formas de manifestación; sus significados no se agotan en una u otra forma, sino que se enriquecen mutuamente. Ambos, lenguaje y representación (símbolo-cosa), nos proporcionan una visión de lo que determinada cultura cree, piensa y siente. La religiosidad popular, en este sentido y para Scannone, es la forma por excelencia en que un pueblo expresa y vive sus símbolos propios. La sabiduría popular es, pues, la “razón de los pueblos [...] la *inteligencia simbólica de la razón*”²⁵. Para Carlos Cullen, “se trata de dar cabida a la *razón de los pueblos* no ya como “momento” u “horizonte” de la experiencia “absoluta” de la racionalidad científica, sino como estructura de la racionalidad sin más [...] y que incluso puede reubicar sapiencialmente la misma racionalidad científica”²⁶.

Los símbolos, con su lenguaje y sus propias imágenes y representaciones, constituyen el centro de una nueva reflexión en América Latina. Hay en nuestros pueblos una inteligencia simbólica “que opera en la sabiduría popular”²⁷ y cuya validez es digna de ser destacada. Como dijimos antes, la filosofía y la teología inculturadas

²⁴ Paul Ricoer, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 176. Cursivas del original

²⁵ Carlos Cullen, “Sabiduría popular y fenomenología” en Juan Carlos Scannone [ed.], *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, p. 31. Cursivas del original.

²⁶ *Ibid.* p. 31-32.

²⁷ *Ibid.* p. 32.

pretenden ser saberes de validez universal, aunque situados²⁸, que partan de la originalidad de América, de su identidad cultural propia y de la sabiduría de los pueblos. Entonces, ¿cómo poder “conciliar” la sabiduría popular, fruto de esa cultura, con la ciencia moderna expresada en la racionalidad científico-tecnológica?

Para ello, resulta indispensable “resolver el conflicto histórico y teórico entre racionalidad científica y racionalidad sapiencial”²⁹. A partir de esto, el jesuita argentino expresa que, para poder elaborar (filosófica y teológicamente) un pensamiento inculturado, no se debe “partir de cero”, sino que es necesario “reubicar histórica y existencialmente la racionalidad científico-tecnológica”³⁰, pero respetando su especificidad y su autonomía, es decir, retomando sus aportes en torno al progreso humano, descartando su uso ideológico para justificar la dominación de una cultura o nación sobre otra. De aquí, Scannone argumenta que una verdadera ciencia filosófica y teológica con arraigo cultural, deba estar al servicio del hombre latinoamericano, de la justicia y de la solidaridad entre culturas.

Es así como una filosofía y una teología, para ser inculturadas, deben ser reubicadas sapiencialmente, “dándole (s) arraigo cultural y orientación ética desde la sabiduría popular, sin perder por ello su racionalidad científica”³¹.

De la misma manera que se habla de una racionalidad científico-tecnológica (porque posee las características del *logos* griego de universalidad, necesidad, intelegibilidad e identidad), también es posible referirse a la existencia de una racionalidad o lógica propia de la sabiduría popular, esto es, de una racionalidad (o *logos*) sapiencial³², que no por ello sea ajena a ese *logos* griego, pero cuya especificidad radica en su identidad plural y tiene como característica el ser crítico, puesto que es principio de discernimiento³³.

²⁸ Ibid., p. 12.

²⁹ Ibid., p. 97.

³⁰ Íbidem.

³¹ Ibid. p. 99.

³² También nombrada por el jesuita argentino como “lógica de la gratuidad”. Véase Guillermo Carlos Recanati, p. 41.

³³ Juan Carlos Scannone, NPP, p. 98. Este aspecto, propio de la espiritualidad ignaciana (y, a su vez, retomado por el autor del Documento de Puebla, 448), está muy presente a lo largo de los escritos de Scannone. Dicho discernimiento, como se menciona en el cuerpo del texto, tiene que ver con un aspecto crítico de la realidad y, en este caso, de la racionalidad sapiencial diciendo que deben “ser criticados los presupuestos antropológicos y ontológicos de teorías científicas o de técnicas que se oponen al sentido del hombre implicado en la sabiduría cristiana de nuestro pueblo” Ibid., p. 101. El discernimiento, entonces, es la capacidad propia de la sabiduría popular

Sin embargo, el jesuita argentino recalca que la sabiduría del pueblo latinoamericano, pese a su criticidad frente a la realidad, no es reflexiva, puesto que carece (en un primer momento) de las herramientas teóricas para juzgar lo específicamente científico desde sus mismos horizontes³⁴. De ello, Scannone dice que la sabiduría popular no es científica, sino “pre-filosófica” y “pre-teológica”, en tanto proporcionan ya una inteligencia de sentido, es decir, una filosofía de la vida, pero carecen del instrumental propiamente científico (un método, sistematicidad), los cuales los aportan la filosofía y la teología como ciencias, “encarnadas” en la cultura propia de nuestros pueblos

Pese a ello, el discernimiento “puede hacerse reflejo por una reflexión filosófica (ético-antropológica) inspirada en dicha sapiencialidad”³⁵, gracias a lo cual dicha sabiduría puede hacerse reflexiva, retomando no sólo sus propios elementos para el ejercicio del pensar y el interpretar, sino también tomando aquello que le ofrece la ciencia filosófica en tanto saber universal.

Con esto, tenemos que la racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial no se contraponen, sino que ambas pueden retro-alimentarse y enriquecerse. Para el filósofo argentino, la racionalidad propia de la sabiduría popular es la que debe encargarse de darle un arraigo histórico-cultural a la racionalidad científica la cual, por su pretendida universalidad, no se ha detenido a mirar las especificidades culturales de las áreas en las que opera. Además, dota a dicha racionalidad de un sentido ético, humano y abierto a la justicia y a la trascendencia, aspectos muy presentes dentro del subcontinente. Ello puede ser posible gracias a lo que el filósofo y teólogo argentino denomina la “transferencia analógica de actitudes éticas”³⁶, lo cual habla de un aporte importante de la sabiduría popular a la racionalidad científica para interpretar la realidad y la historia. A partir de ello, surgen nuevas categorías para explicar nuestro contexto particular o, bien, se “transforman” otras que

que lleva a “optar” (con una previa hermenéutica de la realidad) por aquel (aquellos) camino (s) o vía (s) que lleven a una plena distinción de lo “propio” de la cultura latinoamericana, separando aquello que es “nuestro” de aquello que no lo es.

A partir de esto, Scannone nos dice que dicho discernimiento venido de la sabiduría popular cristiana, permite también “optar” por el proyecto de liberación del pueblo pobre y oprimido, por lo cual también el logos sapiencial tiene implícita una eticidad basada en la alteridad, a la manera de Lévinas.

³⁴. Juan Carlos Scannone, ECT, p. 219.

³⁵ Juan Carlos Scannone, NPP, p. 101.

³⁶ *Ibid.* p. 103.

ya existían, tales como las de “pueblo”, “sabiduría popular”, “religiosidad popular” y “racionalidad sapiencial”, con las cuales resulta fructífero mostrar no sólo la especificidad de la región en cuanto a su historia y su cultura, sino también la manera en que las ciencias, a pesar de su arraigo en la modernidad occidental, pueden “encarnarse” realmente en nuestro contexto latinoamericano, dando lugar a “ciencias renovadas” a partir del *logos* sapiencial.

Hay que aclarar que Scannone no pretende subrayar alguna “superioridad” de la racionalidad sapiencial respecto de la racionalidad científico-tecnológica, sino que su propósito es subrayar que ambas, pese a venir de “horizontes” distintos (el “popular” y “situado”, en el primero, y el moderno y universal, en el segundo), pueden hacer surgir del diálogo y articulación entre ellas “vías” hacia la superación de la contradicción entre dichas racionalidades, que den como resultado otras formas de pensamiento en este caso, el inculturado en América Latina.

El filósofo argentino sostiene que dicha superación se da cuando se trasponen “las síntesis vitales (naturaleza, hombre, Dios) del orden de la vida al orden del pensamiento especulativo, pero sin traicionar su estructuración”³⁷. Lo anterior quiere decir que es posible que la sabiduría popular, para su comprensión y aprehensión, puede ser llevada a concepto gracias a los aportes de la disciplina filosófica y teológica. Es claro que la sabiduría popular es verdadero conocimiento³⁸. Sin embargo, al ser simbólica, requiere de cierto tratamiento para elaborar conceptos y categorías sin dejar de estar dentro de esta forma peculiar de concebir y actuar en el mundo.

Se trata, entonces, de un filosofar y un teologizar desde la sabiduría popular latinoamericana, superando la aparente contradicción entre la racionalidad científico-tecnológica y el *logos* sapiencial, de manera que esas reflexiones se adecuen a la cultura peculiar propia de los pueblos de la región.

Para entender mejor lo anterior, se debe tener en cuenta lo siguiente. Si bien pareciera que se trata de articular los contenidos de la sabiduría popular en el nivel científico, esto no es así. Más bien se trata de valerse del pensamiento especulativo

³⁷ *Ibíd.* p. 78.

³⁸ *Ibíd.* p. 79.

para expresar los símbolos en concepto y que se mueva siempre en el nivel sapiencial. Lo que aporta el pensamiento científico a dicho nivel sapiencial es, precisamente, el poder explicar en concepto la filosofía de la vida del pueblo latinoamericano, replanteando también el pensamiento analógico (tradicional en la iglesia y, en general, en todo el pensamiento cristiano, además de contar con raíces en la filosofía griega), cuya funcionalidad radica, desde la sabiduría popular, en la interpretación de la realidad desde un trabajo inculturado, intercultural y abierto a la trascendencia ética y la novedad histórica del “otro” (como “pueblo) y del “Otro” (de Dios, en su constante comunicación con el hombre a través de la historia y de su cultura particular), arraigándose así en “los símbolos propios de nuestra cultura”³⁹ y en nuestra historia particular.

El propósito fundamental de Scannone, al formular un pensamiento inculturado, es el de “<<trasponer>> en el nivel filosófico (y teológico) del discurso *la forma* propia del pensar sapiencial de nuestra cultura, impregnado de simbolicidad y de sentido ético y religioso”⁴⁰. Dicha “trasposición” en el nivel especulativo resulta un camino posible para “una nueva toma de conciencia”, no sólo de la novedad de sentido que representa el pensamiento inculturado (en tanto se presenta gracias a la *mediación simbólica*⁴¹ de la sabiduría de los pueblos), sino también de “la irrupción del pobre en la conciencia de la sociedad, de la iglesia y de la teología (aunque también de la filosofía), y la consecuente revalorización de la religión y sabiduría populares, acontecimiento que constituye un verdadero ‘signo de los tiempos’ ”⁴².

Este “signo de los tiempos”, del que habla el jesuita argentino, abre la esperanza de un presente y un futuro más justo, humano y fraterno, rasgos que se encuentran muy presentes en la racionalidad sapiencial latinoamericana y que enriquecen también, gracias al diálogo, a las diversas ciencias como la filosofía y la teología, dotándolas así de un sentido humano de liberación y de defensa de la dignidad de las personas. De esta manera, la ciencia podría dejar de ser un instrumento de dominación y, mediante su inculturación, convertirse en una herramienta de análisis, reflexión e interpretación

³⁹ *Ibíd.* p. 85.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 84. El subrayado es del texto original.

⁴¹ Se refiere a la mediación de la sabiduría popular entre filosofía y teología como ciencias y la cultura y sus símbolos particulares

⁴² Juan Carlos Scannone, ECT, p. 273.

de nuestra realidad, ya no desde los estándares de pensamiento meramente modernos, sino también a partir de otro tipo de lógicas y prácticas propias de América Latina que, pese a invitar a la unidad, también destacan la diversidad cultural y de pensamiento.

4.2.2 Las contribuciones del pensamiento analógico

Para el jesuita argentino, el pensamiento analógico es indispensable para entender su propuesta, sobre todo en el ámbito de la filosofía y teología inculturadas.

Nos dice Scannone en NPP, que debe replantearse el pensamiento analógico desde nuestra sabiduría popular. Hay que recordar que la analogía consiste en trasponer una estructura o concepto a otro. En el caso de la propuesta scannoniana consistiría en “[el] paso de la sabiduría (popular) a la ciencia y del símbolo al concepto”⁴³. Este “paso”, cabe aclarar, no significa “sustitución” ni mucho menos “anulación”, sino enriquecimiento mutuo entre una forma de racionalidad (popular) y otra (científica) para formar, así, una nueva manera de reflexionar desde nuestra propia realidad. Lo que aporta la sabiduría popular a la racionalidad científica es el “desde donde” partir (América Latina), además de la dimensión ética y política de compromiso; a su vez, la contribución del pensamiento científico a la sabiduría de nuestros pueblos es poder expresar sus propios conocimientos en concepto, de manera tal que las ciencias (filosofía y teología, en este caso), puedan pensarse desde una lógica distinta, pero sin perder su rigurosidad metódica.

Los símbolos propios de dicha sabiduría, al ser expresados en concepto, son necesarios para que dichas disciplinas estén culturalmente arraigadas y respondan a las problemáticas concretas de cada pueblo. Por ello, Scannone ubica una relación indudable entre analogía y símbolo, cuestión que relaciona también con la relación entre teología y lenguaje religioso diciendo que “no por casualidad la teología especulativa recurrió a la analogía para llevar a concepto el lenguaje religioso (simbólico, sapiencial, narrativo) de las Sagradas Escrituras”⁴⁴.

⁴³ Juan Carlos Scannone, NPP, p. 82.

⁴⁴ Ibid. p. 83.

Aludiendo a la cuestión teológica, la analogía permite, entonces, “trasponer” también los símbolos propios de la religiosidad popular a un discurso científicamente articulado, sin por eso perder su propia especificidad y riqueza.

4.2.3 Categorías a partir de la sabiduría popular desde la reflexión filosófica

La propuesta de una filosofía inculturada en América Latina involucra, como hemos mencionado antes, no sólo comprender la propia reflexión filosófica en su carácter de ciencia, sino también el tomar como centro a la sabiduría popular y sus símbolos.

En torno a la propuesta de Juan Carlos Scannone sobre una filosofía inculturada en América Latina que parta desde la “transposición” de la sabiduría popular en concepto, se tomaron algunas “categorías clave” para la comprensión de esta cuestión. No ahondaremos en todas ellas, ya que ello sobrepasaría los objetivos de esta tesis y ello implicaría extendernos demasiado. Sin embargo, mencionaremos algunas de ellas y la forma en que pueden ayudar a la formulación de una filosofía propia.

- 1) *El “nosotros ético-histórico”* hace alusión al sujeto del filosofar inculturado. Este “nosotros” es equivalente a la noción de “pueblo”, destacando el sentido comunitario que tiene que ver con una historia y cultura común, pero también con un proyecto político común de liberación. Lo anterior, brinda a la reflexión filosófica su dimensión de arraigo y un carácter crítico, en cuanto ese “nosotros” elabora un propio pensamiento desde sus circunstancias de vida y comprende la necesidad de una transformación de las condiciones materiales de la existencia.
- 2) *La mediación simbólica.* Hace referencia al movimiento por el cual el símbolo centra y da un acierto sapiencial fundante al “nosotros”, resaltando así el sentido de símbolo propio de la sabiduría popular. Esta mediación que se da entre cultura, religiosidad, símbolos y narrativas populares, por un lado, y pensar filosófico, por otro⁴⁵. Esta mediación permite que exista un “círculo vivificante”, es decir, una mutua retroalimentación y enriquecimiento entre la racionalidad científica y la racionalidad sapiencial, lo cual permite que los símbolos populares que conforman esta filosofía puedan ser expresados en términos de la filosofía

⁴⁵ Guillermo Rosolino, *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, EDUCC, 2004, p. 325.

especulativa. Sin embargo, es necesario aclarar que, pese a que los símbolos puedan ser llevados a concepto para su mejor comprensión, no se reducen a él. Por ello, la sabiduría popular, al transponerse en el orden del concepto, no pierde su especificidad ni se traiciona su estructuración.

- 3) El “*estar*” (que, en unión con el “nosotros” forma el “nosotros estamos”, primera forma de sabiduría de los pueblos⁴⁶). Ese “estar” sugiere la pertenencia a la “tierra”, tomándola a ésta como “símbolo de lo numinoso, lo ctónico, materno de la religiosidad y, por ende, del misterio de Dios, sin negar su trascendencia sino, por el contrario, reafirmandola desde otro ángulo: como centro del <<nosotros>>”⁴⁷. En ese “nosotros estamos en la tierra”, tomado del pensamiento de Kusch, “radica una fuerza de resistencia a la alienación, que constituye una primera afirmación de sí como nosotros y de su estar en esa tierra”⁴⁸.

- 4) *Mestizaje cultural*. Scannone entiende por “mestizaje cultural” a la:

“mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un *ethos cultural* nuevo, surgido de dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de “mestizaje cultural” cuando el *encuentro* de culturas ha primado sobre el conflicto o la yuxtaposición, y cuando la *novedad histórica* del surgimiento de un pueblo nuevo [...] ha primado sobre el trasplante⁴⁹.”

Esta categoría, según el jesuita argentino, permite incluir dentro de sí una perspectiva antropológica, sociológica, histórica y cultural, cuyo objetivo es comprender de qué manera se formó la cultura latinoamericana mediante el “encuentro” entre indígenas y europeos. Sin embargo, Scannone no retoma la importancia de los grupos afroamericanos dentro de la región en NPP, aunque lo hará posteriormente en otros escritos.

Dicha “fecundación” radica en la idea de que la cultura latinoamericana, considerada como una sola en cuanto a su origen, pero múltiple en cuanto a sus manifestaciones, tiene varios componentes religiosos, lingüísticos, artísticos, etc.

⁴⁶ Juan Carlos Scannone, NPP; p. 90.

⁴⁷ Ibid. p. 27.

⁴⁸ Ibid. p. 28.

⁴⁹ Ibid. p. 173.

que han provenido de la influencia de las raíces indígenas y europeas que han primado hasta el día de hoy.

Estas categorías son, a su vez, herramienta y producto de esta filosofía inculturada. A través de ellas, se puede comprender de una mejor manera la estructuración de esta propuesta y la forma en que Scannone va abordando las distintas problemáticas de la región. También, sugieren el “lugar hermenéutico”, esto es, el lugar ético, social y cultural desde el cual se “piensa, discierne y actúa”. Por otra parte, nos dice quién es el sujeto del filosofar inculturado: el “nosotros-ético histórico”. También estas categorías nos brindan una forma metodológica de proceder, es decir, usando la “mediación simbólica” como herramienta para relacionar la filosofía como disciplina y la sabiduría popular.

4.3 SUPUESTOS TEÓRICOS PARA UNA TEOLOGÍA INCULTURADA EN AMÉRICA LATINA

En los dos primeros capítulos del presente trabajo, abordamos el contexto, historia y aspectos temáticos principales de la teología del pueblo. Pudimos notar que dos de los problemas más recurrentes en las reflexiones de esta escuela argentina son la inculturación de la fe y de la teología como disciplina en América Latina, así como el papel de la cultura y sabiduría popular en el pensamiento de la región en vías a la liberación.

En esta sección, trataremos de abordar de manera sucinta en qué consiste esta teología inculturada, así como las categorías clave que la conforman. Esta serie de ideas están íntimamente conectadas con la propuesta de una filosofía inculturada, pues se trata de un mismo proyecto, de manera tal que la teología y la filosofía son, para Scannone, disciplinas que se encuentran muy relacionadas y que servirían de base para la construcción de un pensamiento inculturado. Las categorías usadas por Scannone para ambos casos son casi las mismas, sin embargo, en el caso de la teología, usa otras dos que ya habían sido explicitadas antes por la primera generación de teólogos del pueblo, como Gera y Tello, pero que ahora el jesuita argentino dota de un sentido más amplio y abarcativo para el subcontinente, como son los términos de “religiosidad popular”, “evangelización de la cultura”, entre otras. Nuevamente

remarcamos que no intentamos realizar un estudio profundo de cada una de ellas, sino únicamente mostrar qué significan para Scannone y la manera en que las utiliza a la hora de elaborar su propuesta sobre la inculturación.

Para arrancar este apartado, es necesario aclarar qué entiende el filósofo argentino por “teología” y su relación con lo “popular”. Para nuestro autor la teología “puede entenderse en un sentido *amplio*, etimológico, como palabra o discurso (*logos*) de Dios, tanto en cuanto habla de El como en cuanto expresa su Palabra (su Revelación) en discurso humano. También si se usa dicho término para denominar el “*intellectus fidei*” sin ulteriores precisiones, abarca de suyo todo un discurso inteligente hecho desde y sobre la fe”.⁵⁰

No obstante, para las distintas corrientes de la teología de la liberación, este significado tradicional se amplía y se le ve como “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra”, aclarando Scannone que este sentido “subsume, conserva y reinterpreta sus momentos de sabiduría y de ciencia”⁵¹.

Precisamente, la teología argentina del pueblo tuvo como uno de sus objetivos realizar una inculturación de la teología en Argentina y en América Latina en donde la teología fuera concebida y pensada no sólo como una disciplina de validez universal, sino como una reflexión geográfica y culturalmente situada que tuviera en cuenta la sabiduría y religiosidad de los pueblos.

Es así como se vislumbra una diversificación espacial de la interpelación a la fe, tal como lo enuncia Scannone. Ello implica que la fe cristiana se vive en diferentes espacios que poseen su propia forma de vida, de pensamiento y de acción frente a la realidad. Sin embargo, la fe (desde la óptica cristiana) es la misma, aunque se vive de diferente manera.

Siguiendo esta idea, el problema de la inculturación, desde un enfoque teológico, abarca la comprensión de la fe desde su enraizamiento en una cultura determinada. En el caso particular de América Latina,

⁵⁰ Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 267.

⁵¹ Ibidem.

[El] pueblo de Dios se da de hecho en los pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual [...] a su vez tuvo un influjo decisivo en la formación de su cultura. Se trata entonces de <<recoger en concepto>> teológico esa sabiduría popular (de hecho, nuclearmente cristiana), como mediación para comprender inculturadamente la fe, también en el nivel de la teología como ciencia [...] Las ciencias – incluida la filosofía – sirven, entonces, de mediación para una explicitación teológica de la sabiduría popular, sin agotarla en concepto.

Al igual que en la filosofía, la teología desde el horizonte inculturado, se plantea como un saber que permite expresar en concepto los símbolos propios de la cultura latinoamericana y, en este caso, de los símbolos que proporciona la religiosidad popular. No es, por ello, una subsunción o dependencia de la sabiduría popular al instrumental metodológico ni conceptual de la teología como disciplina, sino que se trata, como dice Clodovis Boff, parafraseado por Scannone, de que “el modelo para comprender la relación entre los saberes del pueblo y del intelectual (que aplicamos a nuestro caso), no debe ser unidireccional, sino que es el *intercambio* mutuo de saberes *específicos distintos*, irreductibles entre sí y *válidos* cada uno en su género”⁵².

La teología inculturada, entonces, contiene dentro de sí un diálogo entre el pensamiento especulativo y la sabiduría popular en donde no prima ni uno ni otro, sino que entre los dos surge un intercambio de saberes y lenguajes, que permiten aprehender de una manera más completa la cultura y religiosidad de nuestros pueblos.

Scannone aclara también que esta relación entre teología (o filosofía) y la sabiduría popular no tiene que reducirse a un “antes” y un “después”, “como si la primera valiera (sabiduría popular) solamente en cuanto puede llegar o llega a explicitarse reflexiva y conceptualmente en las segundas (en concepto filosófico o teológico)”⁵³. Ello, tiene que ver con lo que en *Ad Gentes* se enunció con anterioridad: “Así se verá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, teniendo en cuenta la filosofía o la sabiduría de los pueblos, y de qué forma pueden

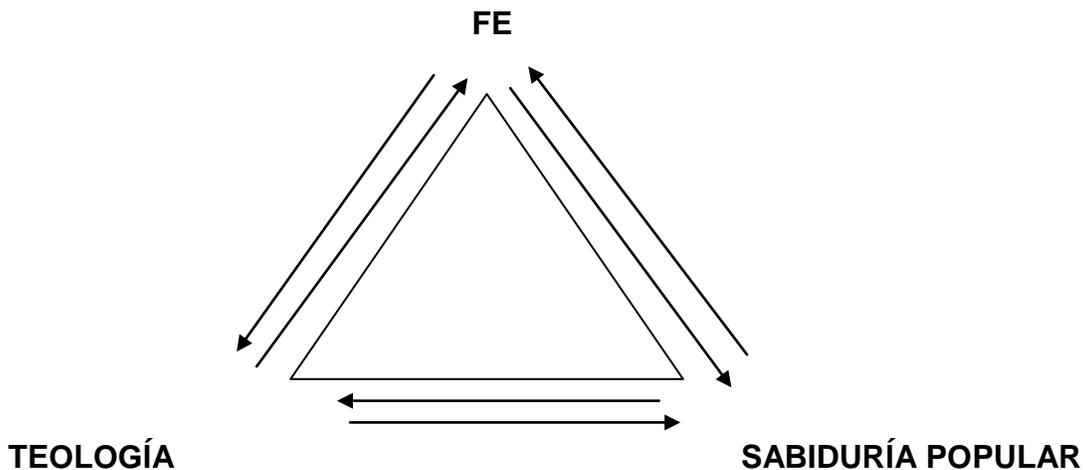
⁵² Cfr. Ibid. p. 274. Scannone cita a C. Boff, “Agente da Pastoral” en *Revista Eclesiástica Brasileira* 40 (1980), 216-242 pp.

⁵³ Ver la nota no. 1 a pie de página de Juan Carlos Scannone, *La teología argentina del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria, Sal Terrae, 2017, p. 98.

compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con la moral manifestada por la divina revelación” (AG 22). Así, también existe una relación entre teología y filosofía como disciplinas, la sabiduría popular y el mensaje cristiano de salvación, el cual forma la fe de nuestros pueblos. Estos tres elementos son los que componen a la teología inculturada y hay entre ellos un diálogo enriquecedor. Menciona el autor que esta relación e intercambio que hay en los elementos no es circular ni bipolar, sino tridimensional, ya que son tres los elementos que conforman a esta teología inculturada.

El primer elemento estaría dado por la sabiduría popular, seguido por la teología como disciplina. El tercer elemento, el de la fe que “constituye [...] (el) polo prioritario y normativo entre ambos polos, que orienta, norma y discierne el intercambio de saberes mencionado [...]”⁵⁴.

De esta manera, tendríamos lo siguiente:⁵⁵

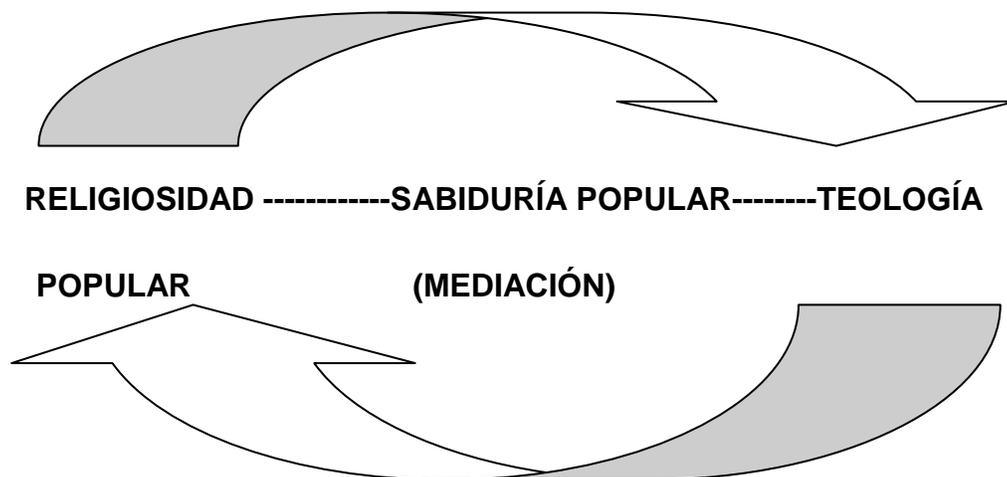


Esta figura muestra la relación e intercambio de saberes entre los tres factores, en donde la fe guarda un lugar central, pero sin estar sobre las demás ni por ello ser más importante, sino que ésta, para Scannone, guarda el lugar principal pues, a partir de ella, se comienza a elaborar una teología inculturada que encuentra su concreción en la sabiduría popular. Una teología desde dicha sabiduría implica una comprensión no sólo de la forma de vida (política, económica, social, cultural) de un pueblo, sino

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Figura de creación propia.

también de su religiosidad. Por ello, el jesuita argentino propone que, para la elaboración de una teología incultura en América Latina, se necesita tener como centro a la religiosidad popular sirviendo el sentido sapiencial de nuestros pueblos como mediación, tal como se muestra en la siguiente figura: ⁵⁶



De cierta manera, este supuesto está relacionado con la idea del “círculo hermenéutico”⁵⁷ del que habla nuestro autor a la hora de caracterizar a la teología de la liberación. Recordemos que, según la clasificación que hace Scannone sobre las distintas “corrientes” de la teología de la liberación, la teología argentina del pueblo es una de estas ramas y se ajusta, en algunas cuestiones, a las demás propuestas dentro de este movimiento teológico.

Scannone dice que dicho círculo tiene dos fases. La primera corresponde al “ver” del método “ver, juzgar y actuar”. Este “ver” está ligado con la comprensión de la praxis histórica y de la realidad desde la cual va a partir la teología para proponer un nuevo pensamiento. La segunda fase, en cambio, abre otro horizonte distinto a la teología para su enriquecimiento teórico y la recompreensión “de las afirmaciones fundamentales de la fe”, a partir de la cultura e historia de la cual comenzó su reflexión. Este “círculo hermenéutico”, entonces “permite establecer nuevas mediaciones para releer teológicamente la propia fe desde una reflexión y acción renovadas, en el contexto de la

⁵⁶ De creación propia.

⁵⁷ Cfr. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984, p. 34-38.

fe eclesial”⁵⁸. La nueva mediación, para nuestro autor, recae en la categoría de sabiduría popular.

Si tomamos este círculo y lo asemejamos con la imagen anterior, la fase 1 correspondería a la religiosidad popular con la sabiduría que le es propia y la fase 2 al momento de la teología como ciencia la cual, a partir de los factores anteriores, elaboraría esa “recomprensión” de la fe y de su conocimiento, pues tomaría los valores de estos saberes y los comunicaría en lenguaje especulativo.

Sin embargo, como ya mencionamos, la sabiduría popular no se agota en el concepto, ni se termina con él, sino que los símbolos que la componen se expresan en el lenguaje propio de la teología. A su vez, ésta adquiere un “punto de partida” geográfico, histórico y cultural, que la hace más rica en su contenido teórico y permite poner su instrumental al servicio de la sapiencialidad popular. Por ello, hay un intercambio fecundo entre todos estos elementos que hacen posible un planteamiento novedoso al pensamiento latinoamericano.

El uso de las ciencias humanas y sociales resulta de importancia para este planteamiento, sobre todo la reflexión histórica (tomando algunas cuestiones del revisionismo histórico argentino⁵⁹), la sociología religiosa, que tomó relevancia a partir del concilio Vaticano II y tuvo un lugar predominante en la Argentina donde, en las décadas de los sesenta y setenta principalmente, abordó la problemática del catolicismo popular argentino en donde destacan los estudios de Aldo Büntig al respecto⁶⁰. La antropología cultural también juega un papel importante dentro de estos estudios por parte de Scannone. De ella, toma sus contribuciones al abordaje y explicación del mundo de los símbolos y las devociones de la cultura popular.

⁵⁸ Antonio Mario Grande *Aportes argentinos a la teología pastoral y a la Nueva Evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2011, p. 670.

⁵⁹ El mismo Scannone explica que esta vertiente argentina tuvo un cuño nacionalista, pero todavía no popular, desde los años treinta del siglo pasado. Había “sometido a revisión crítica la interpretación de la historia argentina construida y enseñada por la historiografía liberal (iluminista y pro-británica). Luego, el post-revisionismo, más científico y matizado, continuó este trabajo que ayudó a comprender la formación del pueblo argentino y a detectar una línea de continuidad histórica entre diversos movimientos nacionales y populares de épocas distintas, incluido el peronismo. A la nueva conciencia histórica de los intelectuales contribuyeron autores como V. Sierra, J.M.Rosa, J.J. Hernández Arregui o J.A. Ramos, desde posiciones políticas bien diferentes y hasta opuestas, pero todas nacionales. La revalorización del pueblo y de su historia llevó en muchos casos a la de su cultura y religiosidad”. Cfr. Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 248-249.

⁶⁰ Puede verse Aldo Büntig, *El Catolicismo Popular en la Argentina*, I Cuaderno sociológico, Buenos Aires, 1969.

Cabe resaltar que, si bien la reflexión teológica de la que parte la teología inculturada es de carácter universal, pues se trata de una disciplina con un método y un objeto concreto, además de que habla de problemas generales de la existencia humana, también se presenta de manera enraizada en culturas particulares, tal como ocurre en nuestra región. Dice Scannone que:

la sabiduría popular, aunque sea propia de un pueblo determinado, y en este se trasparente mejor en los pobres y sencillos, sin embargo, en cuanto sabiduría *humana* y *sentido* de *la* vida, es de validez universal. Por supuesto, no se trata de un universal abstracto, ni siquiera de *el* universal concreto (a la manera hegeliana), sino de un universal *situado* histórica, geocultural y socioculturalmente [...] ⁶¹.

La categoría de “universal situado” la retoma el jesuita argentino del filósofo Mario Casalla, quien la utilizó para referirse justamente a la posibilidad de enunciación y construcción de una auténtica filosofía latinoamericana que, aunque basada en la realidad propia de la región, no dejara de ser auténtica filosofía. En este caso, nuestro autor la aplica al caso de una teología de validez universal, no sólo en cuanto disciplina, sino en cuanto aborda la sabiduría popular, que es verdadera sabiduría humana y trata las cuestiones primeras y últimas de la existencia (nacimiento-muerte), a partir de símbolos.

4.4 LA TEOLOGÍA DEL PUEBLO Y LA INCULTURACIÓN DESDE LA ÓPTICA SCANNONIANA: CATEGORÍAS Y PROBLEMAS CLAVE.

Ya hemos visto en qué consiste la propuesta de Scannone sobre una teología inculturada y los factores que resultan centrales para su comprensión. Ahora, deseamos destacar algunas categorías clave usadas por nuestro autor para formular su teología inculturada en América Latina, las cuales retoma de la teología argentina del pueblo, enriqueciéndolas y relacionándolas entre sí. Trataremos de ser lo más concretos posible, pues ya hemos visto este tema en el capítulo II. Nos centraremos, por ello, solamente en la perspectiva scannoniana sobre estas ideas.

⁶¹ Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo...*p. 100-101.

4.4.1 Religiosidad popular y teología inculturada

La religiosidad popular latinoamericana:

[es] uno de los fenómenos espirituales más ricos y más complejos de nuestro tiempo y que desborda cualquier encuadramiento. Tres grandes tradiciones están en su origen y son como sus raíces fundacionales. La tradición indígena precolombina todavía viviente en varios estamentos de su sociedad. La tradición africana que viniera con la trata de esclavos. Finalmente la tradición católica traída por los primeros conquistadores y misioneros, la más universal, y que se extendiera a casi todo el continente latinoamericano [...]. Ellas, al no permanecer aisladas, produjeron también diversos sincretismos religiosos donde conviven muchas veces el elemento mítico-indígena, la creencia cristiana y lo ritual africano⁶².

El tópico de la religiosidad popular en la región, entonces, se trata de un entramado complejo de ideas, símbolos, mitos y ritos que tienen sus orígenes en distintas vertientes culturales. Muchas son las manifestaciones propias de esta religiosidad, sin embargo, para Scannone y Seibold siguiendo al Documento de Puebla, 444, el catolicismo popular es una de sus expresiones más relevantes⁶³. Además, es una de las problemáticas recurrentes en la teología argentina del pueblo, tomando en el pensamiento de Lucio Gera un lugar central, aspecto que Scannone rescata a la hora de elaborar su posicionamiento frente a una teología inculturada.

El jesuita argentino explica que la religiosidad de nuestros pueblos ocupa, dentro de la cultura, un lugar sumamente importante, pues es en ella en donde el pueblo manifiesta la especificidad de su racionalidad sapiencial y simbólica. Hay en ella, además, un sentido comunitario y fraterno, en donde no hay una distinción entre ricos y pobres, instruidos y no instruidos, etc. Scannone reaccionaba “contra las tendencias de

⁶² Jorge Seibold, “Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana” en José Gómez Caffarena [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Vol. 3 “Religión”, Madrid, Ed. Trotta, 1993, p. 79.

⁶³ Cfr. *Ibid.* p. 80; Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 147.

ver en América Latina sólo lo negativo de la dependencia y de la opresión, sin descubrir todo el rico caudal humano enhebrado en las culturas de nuestros pueblos”⁶⁴.

A la hora de hablar de una teología inculturada en América Latina, nuestro autor considera importante tomar a la religiosidad popular como factor fundamental dentro de ella, sobre todo por la relación que guarda con la sabiduría popular en tanto ésta, al enfocarse en el sentido último de la vida, dota a la religiosidad popular no sólo de una racionalidad distinta a la científico-técnica, sino que la abre a la comprensión de la realidad y de la vida humana desde sus distintas situaciones. Es de relevancia plasmar aquí una cita amplia de Scannone que resume muy bien su postura:

La religiosidad popular cristiana, por la sabiduría de la vida que la caracteriza y porque en América Latina es la forma principal de religiosidad que estructura la cultura de los pobres y sencillos, no sólo puede ser factor de evangelización *liberadora* [...] sino también factor de evangelización *de la cultura moderna*. Pues su afirmación de identidad cultural y su implicancia de opción preferencial por los pobres responden *directamente* al desafío provocado por la modernidad; pero además y sobre todo por su *racionalidad sapiencial*, por ser humanamente más abarcadora y por orientarse al sentido último del hombre y de la vida puede servir para *resituar* sapiencialmente los aportes positivos de la modernidad en un horizonte más global y más integralmente humano de vida y de comprensión de vida⁶⁵

En la comprensión latinoamericana de esta piedad popular, no sólo se recuperan y valoran los aportes del cristianismo y de los valores indígenas y africanos, sino que también se trata de darles un nuevo lugar hermenéutico a las contribuciones que la modernidad ha hecho al respecto, sobre todo en lo concerniente al pensamiento especulativo. Para Scannone, la crítica a la modernidad no radica en desechar sus instrumentales, sino de darles un sentido situado, a partir de la cultura en la que se retome. En el caso de la religiosidad popular, se trata de tomar aquellas manifestaciones de fe del pueblo que mejor reflejen no sólo su dimensión eclesial, sino también su racionalidad propia que no es única y exclusivamente indígena o

⁶⁴ Jorge Seibold, op.cit., p. 85.

⁶⁵ Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 147. Las cursivas son del original.

afroamericana, sino que reúne un enorme conjunto de saberes, actitudes y acciones frente a la vida.

Este aspecto, como ya se hizo mención antes, lo retoma nuestro autor de la teología argentina del pueblo, pero dándole una mayor profundidad y destacando que esta religiosidad es punto clave para la inculturación de la fe y de la reflexión teológica en América Latina, pues se trata de una forma cultural que hay que respetar. Sobre todo, porque también se trata de un “hecho de la *resistencia* que la cultura y religiosidad populares ejercieron contra ciertos intentos de modernización que no respetaban la dignidad del hombre y del pobre o la peculiaridad de su cultura⁶⁶. La religiosidad popular, así, no sólo sería reflejo de la cultura y de la forma en que la fe se manifiesta en un pueblo, sino también de las luchas contra la ideologización propias de la (pos) modernidad. La piedad popular es, también, una forma política de resistencia.

4.4.2 Liberación y evangelización de la cultura

La teología argentina del pueblo, al ser una forma de teología de la liberación, tiene dos polos temáticos fundamentales: la opción preferencial por los pobres y la liberación integral. La primera, ligada a la idea de “pueblo” recae en la noción de que los más pobres y humildes de América Latina son los que mejor reflejan tanto sus valores culturales y religiosos, como su historia y memoria común. Los pobres son, además, quienes sufren más cruelmente las consecuencias de la opresión y de las dominaciones culturales, políticas y económicas. Todo ello, ha propiciado en nuestra región condiciones que ocasionan que millones de personas vivan en extrema pobreza, no tengan acceso a la educación y vivan en condiciones infrahumanas.

Scannone resalta que el “binomio opresión-liberación resulta clave para interpretar tanto la realidad histórica como el pensamiento político, social, pedagógico, filosófico, etc.”⁶⁷. Opresión y liberación serán los lados opuestos de una misma realidad, sin embargo, la opresión representa la situación actual y la liberación un proyecto a futuro, que puede ser real en la historia de los pueblos.

⁶⁶ Ibid. p. 149.

⁶⁷ Juan Carlos Scannone, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano” José Gómez Caffarena [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Vol. 3 “Religión”, Madrid, Ed. Trotta, 1993, p. 93.

Antes este escenario, surge la necesidad de contar con un nuevo programa pastoral que acompañe a estos sectores. Esta es una de las preocupaciones de la teología argentina del pueblo. Dicha pastoral, como actividad eclesial encargada de servir a los más necesitados, tiene como objetivo primordial justamente acompañar a los pueblos en su proceso de liberación socio-histórico. En este proceso, la cultura forma un papel muy importante, ya que si bien esta no es uniforme ni homogénea ni se encuentra libre de contradicciones a su interior “[cuenta] con suficiente unidad histórica y líneas nucleares comunes, como para que se le pueda asignar una unidad plural o analógica”⁶⁸. Con base en esta “unidad común” y en una historia común, surge también una aspiración de liberación común, que termine con las condiciones estructurales, sociales, religiosas y culturales que atenten contra los valores de los pueblos y el bien común.

Como menciona Scannone, en los años sesenta del siglo pasado surgieron numerosos movimientos que lucharon por la liberación, sobre todo después de terminada la Revolución Cubana (1959). En el caso eclesial, el concilio Vaticano II abrió las puertas de la iglesia y de la reflexión teológica a los problemas de la época, a partir del método <<ver, juzgar y actuar>>. A partir de allí no sólo surgió entre diversos grupos de cristianos la preocupación por el abordaje epistemológico y práctico sobre la pobreza y la dependencia, sino también por la liberación.

En el caso de la teología argentina del pueblo, al ser una “corriente” dentro de la teología de la liberación, mostró su constante inquietud por el tema de la liberación, el cual ligó tanto al tema de la cultura en general como a la evangelización de ésta. La liberación, para los teólogos del pueblo, fue concebida como una “liberación integral”, lo cual significa una liberación en todos los ámbitos de la vida humana (político, económico, ético, histórico, cultural, religioso, social...) y también de un llamado “pecado estructural” ligado con las nociones anteriores, pero que tiene que ver también con las causas que desencadenaron la opresión. Ese “pecado” significa la falta de visión y de compromiso en la vida pública de muchos sectores sociales; es el enriquecimiento de unos en perjuicio de otros; es la libertad de unos pocos por la sumisión de la mayoría.

⁶⁸ Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 69.

Ante esto, para dicha escuela argentina, era necesaria una pastoral y una teología que reflexionara y, sobre todo, que actuara para terminar con esta situación. La evangelización de la cultura, como punto de partida de este trabajo, influyó de manera decisiva en la formación de la cultura de nuestros pueblos y del “*ethos cultural* latinoamericano y de su núcleo ético-sapiencial que se expresa frecuentemente en las formas de catolicismo popular”⁶⁹.

En la práctica, dicho catolicismo se expresa en acciones comunitarias concretas, como las peregrinaciones a santuarios, las oraciones de petición, los bailes y canciones en los templos, etc. Estas actividades, muchas veces, muestran la solidaridad y el sentido de unidad entre los creyentes. La iglesia como institución, en ocasiones, escapa a este tipo de prácticas. Sin embargo, no por ello dejan de ser muestra de un verdadero sentido cristiano y de fe popular. Si los pobres son los protagonistas de la religiosidad popular, también lo son de del proyecto cultural creativo y liberador, que debe ir acompañado de una pastoral popular que ayude a ese proceso. La evangelización de la cultura, dice Scannone, “ha de partir de la inculturación del Evangelio ya realizada en la cultura popular”⁷⁰. Por ello, la liberación no es tarea propia de la iglesia-institución sino de la iglesia-pueblo, de la iglesia-pobre: de esa iglesia que se encarna en la cultura y religiosidad de nuestros pueblos, que entiende y valora su propia lógica y su modo de comprender y vivir la fe.

Si bien se ha considerado que la religión es un elemento alienador de la conciencia humana, en el caso latinoamericano, dice Scannone, “en los hechos, se muestra que la fe y la religiosidad popular auténticas no son opio del pueblo, sino fuerza de resistencia y fermento de liberación; se reconoce que implican la justicia y la promoción de la misma, aunque no se reduzcan a ella, y que la justicia encuentra su fundamento más sólido en la fe. Así es como el Dios verdadero (no el fetiche) aparece como <<el Dios de la vida>> y liberador de los pobres (Gutiérrez), <<Dios de la historia y la praxis de liberación>>”⁷¹.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibid. p. 71.

⁷¹ Juan Carlos Scannone, “Liberación. Un aporte...”, p. 102.

4.5 APORTES DE LA TEOLOGÍA INCULTURADA AL MODO DE HACER TEOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA

Ya hemos apuntado, en los apartados anteriores, los contenidos teórico-metodológicos de la filosofía y la teología inculturadas, pasando por los temas y “categorías clave” que le dan especificidad a esta propuesta. Para continuar nuestra exposición, hablaremos de algunos aportes de la teología popular inculturada al modo de teologizar en el subcontinente, tanto en el método utilizado y los temas que trata, así como al “desde dónde” y los “destinatarios” de esta teología.

En *Evangelización, Cultura y Teología*, el filósofo argentino plasma siete aportes que para él son los más importantes y representativos de la teología inculturada y que la hacen ser una propuesta novedosa desde y para América Latina, aunque sin negar que sea un pensamiento libre de influjos ideológicos o de desviaciones⁷².

Primer aporte.- Lo constituye la “sabiduría espiritual”, elemento primigenio de la sabiduría popular que acerca al ser humano a la religión y a la fe, sin necesidad de “tantas mediaciones y cortapisas conceptuales”⁷³.

Segundo aporte.- Esta teología se preocupa por una sabiduría de la vida que está en íntima conexión con la cultura y con la praxis histórica. No basta, entonces, con teologizar desde los libros, sino desde la realidad misma, a partir de la propia cultura e historia, en vías a la transformación de nuestras circunstancias.

Tercer aporte.- La crítica a la teología académica, a partir de la revalorización de la fe del pueblo pobre y creyente. Una auténtica reflexión teológica, para nuestro autor, sería aquella que guarda una coherencia conceptual pero, a su vez, que “voltea a ver” las condiciones de vida de la mayoría de los cristianos en América Latina. No se trata de rechazar los valiosos aportes de la teología como disciplina sino que, al contrario, se deben tomar esas contribuciones enriqueciéndolas con el pensamiento y sabiduría de nuestros pueblos.

⁷² Juan Carlos Scannone, ECyT, p. 275.

⁷³ Ibidem.

Cuarto aporte.- “Su continuo testimonio de aquello que en la fe es irreductible a la razón [...]”, refiriéndose al carácter simbólico de la racionalidad sapiencial, “a cuyo servicio deben estar la teorización y la sistematización”⁷⁴. Para Scannone, la filosofía y la teología con su carácter epistemológico, metódico y especulativo, deben estar al servicio de la sabiduría popular, y no al revés. Su instrumental conceptual permite expresar los símbolos propios del pensamiento popular, con la finalidad de que éstos sean más aprehensibles a la razón y se comuniquen en un lenguaje disciplinario. Esto no quiere decir que dichos símbolos no se entiendan sin el pensamiento especulativo, sino que pueden ser estudiados y profundizados a partir de este enfoque. Se trata del “círculo vivificante” entre religiosidad popular (con sus símbolos) y teología como disciplina, tomando a la sabiduría de los pueblos como mediación.

Quinto aporte.- “Por tratarse de la teología de los pobres, aporta al teólogo profesional y a la teología académica como disciplina e institución un lugar hermenéutico [...]”⁷⁵. Recordemos que esto hace referencia al “desde dónde” se parte para reflexionar teológicamente. En este caso este “lugar hermenéutico” está dado tanto por el espacio geográfico, como por el “punto de partida” epistémico del que arranca el teólogo a la hora de realizar su trabajo. De esto, podemos decir que habría dos “lugares hermenéuticos”: en el primer sentido, sería Latinoamérica y en el segundo caso, la sabiduría popular.

Sexto aporte.- Esta conectado directamente con el punto anterior y tiene que ver con los aportes que da la teología popular a la teología académica, ya que le ofrece preguntas nuevas que hacerse, así como algunas pautas de respuesta. Además le da “ciertas expresiones y aun categorías y líneas de articulación, que la teología científica asumirá y elaborará críticamente según su propio método, al mismo tiempo que con ello aporta a la teología popular sus contribuciones específicas [...]”⁷⁶. Esto está conectado con lo que ya habíamos mencionado acerca del cuarto aporte: al mismo tiempo que la teología académica pone al servicio de la sabiduría popular su material especulativo, también la teología popular brinda a la teología como disciplina nuevos temas de análisis y nuevas categorías que hacen más rico su trabajo.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Ibid. p. 276.

Séptimo aporte.- Se refiere a varios aspectos. El primero de ellos, trata sobre la pertinencia de la recepción de una teología académica en el modo de estudio propio de la teología popular. Scannone menciona que es relevante discernir hasta qué punto la teología como disciplina puede ayudar a la elaboración de una teología inculturada. Desde su punto de vista, es necesaria, sin embargo, tiene que estar comprometida con el pueblo fiel y su propio estilo de vida. Se trata también de un compromiso de parte del teólogo de “hacerse pueblo” para comprender la racionalidad propia de la sabiduría popular y, así, formular nuevos enfoques teológicos.

Por otro lado, menciona también al “sujeto” de la teología popular que es, en esencia, el pueblo pobre. Lo cual no excluye a las comunidades de teólogos profesionales que se preocupan por abordar la realidad latinoamericana. Para nuestro autor, ambas teologías (académica y popular) constituyen “una verdadera unidad de sujeto”⁷⁷. El teólogo, en cuanto se compromete con el vivir, el pensar y el actuar del pueblo, asume una posición política de compromiso que lo lleva a luchar junto a los pobres por su liberación.

Este conjunto de aportes corresponden esencialmente a la propuesta scannoniana de una teología inculturada en América Latina que es una “ampliación” y, más aún, una continuación de la teología de la liberación en su “cuarta corriente”: la teología argentina del pueblo. Ahora, pasaremos a ver cuáles son las contribuciones específicas que ha realizado Scannone a la teología argentina del pueblo en perspectiva latinoamericana para después, concluir con la vigencia y actualidad de esta escuela de teología.

4.6 CONTRIBUCIONES DE J.C.SCANNONE A LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO EN PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

El pensamiento de J.C.Scannone es de mucha riqueza y complejidad, por la diversidad de temas que trata en sus obras, por los métodos de estudio utilizados (histórico-cultural, por ejemplo) así como por trabajar conjuntamente con varias disciplinas, sobre todo la filosofía y la teología. Hablar de los aportes de nuestro autor a un pensamiento latinoamericano es de gran importancia, pues su figura representa uno de los pilares

⁷⁷ Ibid. p. 277.

tanto de la teología de la liberación, en general, como de la teología del pueblo, en particular, además de ser uno de los pioneros y máximos representantes de la filosofía de la liberación. Sin embargo, enumerar todos los aportes en cada una de estas reflexiones sería una tarea demasiado ardua que superaría a este trabajo, por lo cual, nos limitaremos a mencionar sólo algunas contribuciones realizadas por el jesuita argentino a la teología argentina del pueblo. Para ello, dividiremos en tres esta serie de aportaciones: 1) las de corte teológico-pastoral, 2) las de enfoque epistemológico sobre la elaboración de una teología y una filosofía inculturada y 3) inclusión de nuevos problemas a la escuela argentina.

4.6.1 Aportes teológico-pastorales

Scannone, al ser el anclaje entre una primera generación de la teología del pueblo y una segunda generación como ya vimos en el capítulo II, hace una relectura y da continuidad con dicha primera generación de la teología de la pastoral popular, ahondando en algunos temas y poniendo el acento en varios puntos clave. Hay que recordar que nuestro autor es quien le ha dado visibilidad regional e internacional a esta propuesta, a partir de sus numerosos escritos, ponencias y su participación en encuentros teológicos latinoamericanos y mundiales.

Gracias también a su ya clásica clasificación de la teología latinoamericana de la liberación en cuatro “corrientes”, se ha podido distinguir que ésta teología es un “movimiento”, pues en ella subsistieron y siguen presentándose diferentes variantes de métodos, propuestas y temáticas. En este caso, la teología argentina del pueblo funge como una “cuarta” corriente de la teología de la liberación que tiene sus propias características y especificidades propias. Es importante mencionar que esta categorización de Scannone, fue retomada por la Congregación para la Doctrina de la Fe a la hora de redactar dos instrucciones para aclarar algunos aspectos sobre la teología de la liberación: *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986).

De manera concreta mencionaremos a continuación, muy a grandes rasgos, los que consideramos son algunos de los aportes más relevantes de Scannone a la teología del pueblo:

- a) El jesuita realizó una gran contribución a la teología en perspectiva argentina al recibir la *Evangelii nuntiandi* en la Argentina y adoptar el tema tratado en ella sobre la evangelización de la cultura como una de las bases de su reflexión teológica, cuestión que se reflejó en su libro *Evangelización, cultura y teología*
- b) A partir de su obra, Scannone ha aportado nociones y categorías de análisis a una reflexión teológica de la cultura desde América Latina
- c) Reconoce y explicita una tradición teológica original en Argentina, dentro del movimiento de comprensión del concilio Vaticano II⁷⁸. Hemos visto ya que Argentina tuvo un contexto histórico, político y social muy particular que ayudó a la formulación de una propuesta teológica novedosa que estuviera en sintonía no sólo con el concilio y la iglesia en general, sino sobre todo, que fuera coherente con el sentir y el pensar de la época. Por ello, el surgimiento de la COEPAL y otros grupos cristianos de renovación.
- d) Elaboración de una propuesta pastoral de la cultura que implica tanto la inculturación del evangelio en el contexto argentino y latinoamericano, como la inculturación de la reflexión teológica. Para Scannone, ambas manifestaciones de la inculturación son necesarias para elaborar un pensamiento teológico netamente nuestroamericano.

4.6.2 *Aportes epistemológicos para la elaboración de una teología y una filosofía inculturada*

- a) Una fundamentación epistemológica que consiste en pasar las categorías de la teología del pueblo de un momento creativo-intuitivo a una explicitación filosófico-teológica. Es lo que denomina nuestro autor como el “círculo vivificante” entre sabiduría popular y las disciplinas; un intercambio fecundo de saberes, categorías y métodos que dan como lugar a una filosofía inculturada y a una teología inculturada íntimamente relacionadas entre sí. Scannone resume su propuesta, en este sentido, diciendo:

Pensamos [...] en el papel central dado a la analogía como forma de pensamiento especulativo o a la relación recurrente entre *sabiduría* y *ciencia*, *símbolo* y pensamiento, *praxis* (conversión, opción, acto primero,

⁷⁸ Antonio Mario Grande, op.cit., p. 678.

experiencia histórica) y *reflexión*, etc. En la preocupación por la *inculturación del pensamiento*, tanto filosófico como teológico; en la relevancia otorgada al <<*nosotros-pueblo*>>, sin desmedro de la afirmación de las personas; en el rol preferencial de los *pobres* en el pueblo como sujeto histórico y en su cultura popular; en la comprensión de su cultura desde su núcleo ético-sapiencial y las mediaciones sociales que lo encarnan y que aquel trasciende; en la interpretación de la historia, la cultura y el auténtico proceso de liberación latinoamericanos, etc.⁷⁹

- b) Nuestro autor aporta una “gnoseología popular”, que trata de reubicar sapiencialmente la racionalidad científico-tecnológica, dándole un “lugar hermenéutico” que es la sabiduría popular latinoamericana
- c) La formulación explícita de una “teología inculturada” y de una “filosofía inculturada”. En la teología, dicha propuesta es una profundización de la teología argentina del pueblo; no se trata de reflexiones distintas. En cuanto al tema del sujeto hacedor de la teología, Scannone afirmará que es el pueblo, pues “el pueblo teologiza”⁸⁰.
- d) El jesuita argentino propuso la noción de “círculo hermenéutico” que consiste en tomar “nuevas mediaciones para leer teológicamente la propia fe desde una reflexión y acción renovadas”⁸¹. En este caso, dicha mediación está dada por la sabiduría popular, tanto en filosofía como en teología.

4.6.3 *Inclusión de nuevos problemas a la escuela argentina*

Scannone, como hemos visto en el capítulo anterior al abordar su itinerario intelectual, continúa su trabajo reflexivo acerca de la teología argentina del pueblo, agregando nuevos temas y problemas que responden a la situación actual en Argentina y en América Latina.

⁷⁹ Juan Carlos Scannone, Npp, p. 11.

⁸⁰ Marcelo González, op.cit.,p. 129.

⁸¹ Antonio Mario Grande, op.cit., p. 670.

Es así como el teólogo jesuita “ha propuesto una relectura de la teología del pueblo de acuerdo con las nuevas claves emergentes en la cultura argentina”⁸². Ejemplo de ello, es su preocupación por problemáticas como el papel de la sociedad civil y los nuevos movimientos sociales que tienen a la sabiduría popular como raíz pero que también rescatan los valores del pensamiento moderno, tal es el caso del neocomunitarismo de base⁸³. Esto es lo que nuestro autor ha llamado como “síntesis vital”, que se da entre los saberes de nuestros pueblos y el pensamiento moderno occidental. Ambos se comunican entre sí, se comparten sus saberes y enfoques, dando lugar a acciones e ideas nuevas. En la misma tónica, Scannone ha reactualizado otro cauce de la teología argentina del pueblo, dándole relevancia al tema del sujeto comunitario. “La teología en perspectiva argentina recupera así instancias de diálogo con interlocutores habituales (sociología, economía, filosofía), aunque con mayor pluralismo de enfoques, al tiempo que gana nuevos *partners* como la ciencia política y las relaciones internacionales”⁸⁴.

Todo lo anterior, arroja una óptica de la teología inculturada más amplia, como respuesta a nuevas problemáticas y desafíos históricos, culturales, políticos y religiosos. Podríamos hablar también de una actualidad y vigencia de esta teología hoy, que no sólo está marcada por reflexiones de pensadores argentinos como Juan Carlos Scannone y Carlos María Galli, sino que la teología argentina del pueblo ha repercutido a nivel internacional a través de la figura de Jorge Mario Bergoglio, Papa Francisco pues él, quien fue alumno de Scannone, ha tomado gran parte del instrumental teórico-metodológico de la escuela argentina para sus proyectos teológicos, pastorales y políticos, como veremos a continuación.

⁸² Marcelo González, op.cit., p. 132.

⁸³ De ella dice Scannone: “[...] ante el individualismo competitivo, el desempleo y la oposición incluidos-excluidos, están surgiendo comunidades vivas y redes entre ellas, en todos los niveles (religioso, cultural, social, económico), así como una nueva síntesis e imaginario culturales, nuevas formas de espiritualidad popular, de lectura sapiencial de la Palabra, de oración personal y comunitaria, de ejercicio comunitario de la caridad cristiana y de institucionalización participativa. Todo ello está de acuerdo con la sabiduría popular cristiana latinoamericana, pero también con la nueva sensibilidad cultural (moderna y postmoderna)” Cfr. Juan Carlos Scannone, “Perspectivas eclesiológicas de la teología argentina del pueblo” en web: http://www.mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm

⁸⁴ Marcelo González, op.cit., p. 135.

4.7 VIGENCIA Y ACTUALIDAD DE LA TEOLOGÍA ARGENTINA DEL PUEBLO

“Toda teología, como inteligencia de la fe, necesariamente está vinculada al momento histórico en que se produce”⁸⁵, nos dice el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. En ese sentido, hablar de la actualidad de la teología argentina del pueblo, implica retomar el contexto en el que surgió para entender sus planteamientos, pero también involucra ver más allá de él y conocer los males que nos aquejan actualmente, ya que ahora:

estamos más sumergidos que antes en la crisis económica, en la falta de horizontes, en la dependencia. El mismo movimiento político que convocó multitudes [se refiere al peronismo] en torno a un proyecto de liberación nacional y social, hoy se adecua al auge arrollador (en todo el mundo) del neoliberalismo y de la economía de mercado⁸⁶.

Politi menciona que si una teología responde únicamente a las condiciones histórico-sociales de su surgimiento, entonces esa teología estaría condenada a desaparecer⁸⁷. Y al entrar en crisis la teoría de la dependencia, las líneas revolucionarias de la teología de la liberación, el proyecto de un socialismo nacional a través del peronismo, etc., la teología del pueblo tendría que dejar de existir. Sin embargo, la propuesta no se reduce a estos aspectos. Si bien es cierto que, por ejemplo, las reflexiones de la COEPAL respondieron a su época, siguen teniendo vigencia, no sólo por la similitud de las condiciones de vida que hoy se viven al igual que en la década de los sesenta o setenta, sino también por los anhelos de liberación y de cambio de las estructuras que prevalecen en América Latina.

No se trata, por ello, de tomar a esta teología tal y como fue pensada en su momento, sino que es necesario resignificar algunas categorías que la forman, integrar nuevas problemáticas a su reflexión y repensar la teología no sólo desde nuestra propia historia y cultura, sino también desde otras disciplinas, sobre todo, la filosófica, que nos ayudan a crear conciencia de nuestra situación y motivan para llevar a la práctica las ideas.

⁸⁵ Gustavo Gutiérrez, “Situación y tareas de la teología de la liberación” en *Theologica Xaveriana* 143 (2002), p. 503-524.

⁸⁶ Sebastián Politi, op.cit., p. 338.

⁸⁷ Ibid. p. 339.

Sebastián Politi, como teólogo del pueblo, señala dos razones muy importantes para seguir reflexionando desde esta tónica. La primera es porque se trata de una teología situada, que parte de la realidad de los pobres en la región. Dice que “en la medida en que siga habiendo entre nosotros esta coincidencia de pobreza y fe, será necesario seguir pensando teológicamente en esta perspectiva”⁸⁸. Por otra parte, menciona que hay un desafío importante y es el de la *inculturación*, la cual es un proceso inacabado en el subcontinente y necesita seguir siendo reflexionado, no sólo desde su perspectiva teológica (como relación fe-cultura), sino también como el enraizamiento de la disciplina teológica en la cultura de un pueblo, asumiendo su propia lógica sapiencial.

4.7.1 La teología del pueblo hoy: la figura del Papa Francisco

Ya hemos hablado, a grandes rasgos, de la pertinencia de continuar con la reflexión dentro de la línea de la teología del pueblo, tanto por sus análisis inacabados que necesitan seguir su curso, como por las condiciones históricas, sociales, económicas, religiosas y políticas que se viven en la actualidad, sobre todo la pobreza y la exclusión.

Ahora, abordaremos de manera concisa algunos factores que nos permiten hablar de una vigencia actual de dicha teología representada, sobre todo, por el actual Papa Francisco. Su personalidad, así como sus acciones pastorales y su pensamiento teológico y político, nos llevan a pensar que mucho de esto es producto de su contacto y simpatía por la teología argentina del pueblo. Recordemos nuevamente que Bergoglio fue alumno de Scannone en el seminario y estuvo inmerso en el contexto de surgimiento y desarrollo del trabajo de la COEPAL, que posteriormente se convertiría en la escuela argentina de pastoral popular. Después, con su trabajo como rector de las Facultades de San Miguel, “organizó el primer congreso sobre evangelización de la cultura e inculturación del evangelio que se hizo en América Latina (1985)”⁸⁹, en donde asistieron un gran número de especialistas de casi todos los continentes, sobre todo de América. Este hecho significó que, desde entonces, Bergoglio se preocupó constantemente por estas cuestiones, además de reflexionar sobre la opción

⁸⁸ Ibid. p. 241.

⁸⁹ Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo...*p. 207.

preferencial por los pobres, la cuestión del pueblo en su relación con el Pueblo de Dios, la piedad y mística popular, etc.

No ahondaremos en todos los elementos del pensamiento de Bergoglio que se relacionan con la escuela argentina, pues ello sería un trabajo demasiado extenso. Por ello, nos enfocaremos en dos aspectos principales: uno, propiamente teológico-filosófico, que es el problema de inculturación y de la religiosidad popular y otro, de enfoque político, que corresponde a las <<cuatro prioridades en la construcción y conducción de un pueblo>>. Ambos elementos los retomaremos de su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013).

4.7.2 Inculturación y religiosidad popular en Bergoglio

El problema de la inculturación, para la teología del pueblo, fue un asunto constante en sus reflexiones, al igual que el de la religiosidad popular. Ambos elementos son fundamentales también para entender el pensamiento de Bergoglio, así como sus actitudes pastorales que se han manifestado a lo largo de su pontificado.

En *Evangelii Gaudium*, de forma breve pero concisa, el papa retoma la importancia de ambos aspectos en torno a la evangelización de la cultura pues, para él, esta y la inculturación son las dos caras de una misma moneda.

Frente a la realidad actual de un secularismo exacerbado, así como la pretensión, por parte de las ideologías, de una homogeneización cultural a nivel mundial, el papa habla de los principios y riquezas de la cultura popular hoy en día, así como su relación con la evangelización de la cultura: “una cultura popular evangelizada contiene valores de fe y de solidaridad que pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente, y posee una sabiduría peculiar que hay que saber reconocer con una mirada agradecida” (EG 68⁹⁰). Esta cultura es la que ha sobrevivido al neoliberalismo y a los ataques capitalistas; se mantiene viva, aunque no intacta, para mostrarnos su riqueza y su sabiduría, aspecto que puede servir, como ya vimos, para una inculturación de la reflexión teológica y filosófica en nuestros pueblos.

⁹⁰ A partir de ahora nos referiremos a *Evangelii Gaudium* utilizando solamente EG.

La piedad popular, característica distintiva de la teología del pueblo, es también para Bergoglio una “guía de ruta” para su pontificado. Para él, como lo dijo en Río de Janeiro ante el CELAM es una expresión de creatividad, de libertad y de autonomía⁹¹. El “pueblo”, al ser creador de su propia cultura y el protagonista de su historia, también es el hacedor de su propia religiosidad ante la cual se presentan, en la actualidad, varios desafíos. La categoría “pueblo” será una constante en el pontificado de Francisco, para referirse a una comunidad de individuos que se organizan en torno a una historia y a un destino común aunque también, siguiendo a la escuela argentina, puede ser usado para referirse a una nación. Sin embargo, este pueblo tiene muchos rostros. No se trata de una unidad uniforme, sino pluriforme, que expresa su sentir, su pensar y su forma de vivir de distintas maneras. Hay muchas culturas, muchos pueblos y cada uno de ellos ejerce su modo de ver y de estar en el mundo de manera autónoma. El ser humano, dirá Juan Pablo II “es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece”⁹²

En esta tónica, tanto la inculturación de la fe y del pensamiento como la religiosidad popular, guardan una coherencia interna dentro de la propuesta de Francisco. Para él, ambas son “ideas fuerza” dentro de su ideario por ello destaca que:

No conviene ignorar la tremenda importancia que tiene una cultura marcada por la fe, porque esa cultura evangelizada, más allá de sus límites, tiene muchos más recursos que una mera suma de creyentes a los embates del secularismo actual (EG 68).

Tanto la inculturación, como la piedad popular “pueden provocar el desarrollo de una sociedad más justa y creyente” (Ibidem.) porque muestran la sabiduría de cada uno de los pueblos. Esta sabiduría, para Francisco, es digna de reconocerse y de retomarse a la hora de hacer teología. Por ello:

Las expresiones de la piedad popular tienen mucho que enseñarnos, y, para quien sabe leerlas, son un lugar teológico al que debemos prestar atención, particularmente a la hora de pensar la nueva evangelización (EG 126).

⁹¹ Ibid. p. 213.

⁹² Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*, 1988. Disponible en web: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

El hacer teología en América Latina implica no sólo la opción preferencial por los pobres (aspecto que también recobra gran fuerza en el pontificado de Francisco), sino también el tomar a esta religiosidad como un lugar hermenéutico y teológico, desde el cual se puede reflexionar de manera disciplinaria, pero apelando también a los saberes no científicos propios de la cultura popular.

4.7.3 Las cuatro prioridades bergoglianas en la construcción y conducción de un pueblo

Ya vimos cómo, para Bergoglio, la categoría de “pueblo” guarda un lugar central dentro de su pensamiento y acción pastoral, no sólo por su riqueza de contenido, sino también por su gran significado político. En este último aspecto, la categoría de “pueblo” incluye tanto a los pobres y desposeídos, como también a todo aquel que se compromete y se vuelve parte del proyecto de liberación de éstos. Dice el Papa que:

En cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes [...] Pero convertirse en *pueblo* es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo arduo y lento que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía (EG 220).

De aquí, Scannone identifica dos aspectos que constituyen la propuesta central de Bergoglio: la “cultura del encuentro” y una “pluriforme armonía” que debe reinar en ella. Estos dos, a nuestro parecer, son base de lo que se llaman los “cuatro principios o prioridades para construir y conducir un pueblo”.

Francisco propone, desde una óptica que para nosotros es claramente política, cuatro prioridades que son necesarias a la hora de construir y conducir a un pueblo y que manifiestan cuál es la postura política de este Papa que se encuentra íntimamente relacionada con la escuela argentina. Scannone enuncia que esta noción no es original del Papa Francisco, sino que las toma del jesuita argentino Ernesto López Rosas “a partir de su implícita puesta en práctica en los consejos dados por Juan Manuel de Rosas, gobernador de Buenos Aires, a Facundo Quiroga, gobernador de la Rioja,

acerca de la organización nacional argentina, en su carta del 20 de diciembre de 1834, enviada desde la hacienda de Figueroa”⁹³.

Bergoglio profundiza estos principios en *Evangelii Gaudium*, sin embargo, los tomó años antes en algunas alocuciones, como la de 1974 frente a la Congregación Provincial Argentina y en la de 2011 cuyo título fue <<Hacia un bicentenario en la justicia y la solidaridad 2010-2016. Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo>>⁹⁴. A continuación, explicaremos muy rápidamente cuáles son y de qué tratan cada uno de los principios bergoglianos, haciendo énfasis en la cuestión política de su pensamiento y en la forma en que se relacionan con la teología argentina del pueblo.

1.- El tiempo es superior al espacio.- A partir de EG 220, Bergoglio habla de sus “cuatro principios” y los ordena de forma que todos vayan teniendo una coherencia interna y relación entre sí. Habla, primero, de una “tensión bipolar” ente la plenitud y el límite, cuestión que se refleja en estas cuatro prioridades. Dicha tensión implica un conflicto entre dos posturas aparentemente antagónicas: 1) tiempo-espacio, 2) unidad-conflicto, 3) realidad-idea y 4) todo-parte.

De acuerdo a la noción de tiempo y su superioridad frente al espacio y según su propuesta política, de lo que se trata es de iniciar “procesos que construyan pueblo” (EG 223;224). Para Scannone la noción de tiempo implica decisión de lo que se quiere lograr, cómo va a conseguirse y para qué. En el caso del pueblo, lo que se quiere hacer es construir procesos que permitan abrir un futuro mejor, utópico, posible (EG 222), “el tiempo proyecta hacia el futuro y empuja a caminar con esperanza” (Ibid). Entonces, para Bergoglio, el tiempo y el espacio son necesarios el uno para el otro. Pese a ello, el espacio generalmente corresponde a un control de poder político (eclesial, social, religioso, cultural, etc.), pues controlar el espacio significa poseer, subordinar. En cambio, el tiempo permite vislumbrar y trabajar por proyectos a futuro: “dar prioridad al tiempo es ocuparse *de iniciar procesos más que de poseer espacios[...]* Se trata de privilegiar acciones que generan dinamismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes

⁹³ Ibid. p. 256.

⁹⁴ Cfr. Ibid. p. 257. Scannone cita el texto de Bergoglio en lengua italiana: Jorge Mario Bergoglio *Noi come cittadini. Noi come popolo. Verso un bicentenario in giustizia e solidarietà 2010-2016*, Libreria Editrice Vaticana-Jaca Book, Città del Vaticano-Milano, 2013, 6 y 59.

acontecimientos históricos” (EG 223). Los espacios, así, han de ser regidos por el tiempo que “los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno” (Ibidem.).

2.- *La unidad prevalece sobre el conflicto.*- La cuestión de la unidad es de vital importancia, no sólo para Bergoglio, sino para toda la teología del pueblo en general. La constitución de un “pueblo” implica la unidad de sus miembros, con base en una historia y cultura común, así como en un proyecto común de liberación. Scannone menciona que la vida social y política no puede concebirse sin conflictos, por lo cual juegan un papel predominante en la vida humana. No se trata de fingir que éstos no existen, sino de actuar para solucionarlos. El Papa Francisco, a su vez, menciona que tampoco hay que quedarse atorados en el conflicto, pues de hacerlo, se puede perder el sentido de la unidad y de la realidad (EG 226). Aquí también existe la tensión entre la plenitud (unidad) y el límite (conflicto). Entonces, la manera en la que se puede tratar esta tensión es “aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso” (EG 227). Es decir, se trata de asumirlo, de buscar las vías de solución de manera que se busque el bien común de todos los miembros del pueblo y abrirse a ese “nuevo proceso” que se encuentra ligado, políticamente, a un futuro de justicia y paz.

Ante ello, se pregunta Scannone: “¿Cómo *resolver*, entonces, el conflicto asumiéndolo, sin ignorarlo ni quedar atrapados en él?. Según nuestra estimación, la propuesta del papa conjuga tres elementos clave, que corresponden a su visión antropológica⁹⁵. Estos tres elementos son: a) *presupuesto* (la dignidad humana de todos y cada uno), b) el *objetivo* (“la comunión en las diferencias”) y c) la *vía mediadora* entre el presupuesto y el objetivo, que está dada por la resolución en un plano superior de esos conflictos, de manera que haya una “unidad pluriforme”.

Lo importante de esta propuesta es que no se trata de eliminar las diferencias para resolver el conflicto, sino que es importante atender al bien común y valorar siempre las diferencias que existen al interior de un pueblo, pues lo diferente “engendra nueva vida” (EG 228). Hay que atender a la diversidad, por ello su noción de la “cultura

⁹⁵ Ibid. p. 262. Cursivas del original.

del encuentro” en donde todos tengan un lugar y, basándose en el diálogo fraterno, se logre llegar a acuerdos que beneficien a todos y no sólo a unos pocos.

3.- *La realidad es superior a la idea.*- Esto hace alusión a llevar a la práctica lo que decimos y lo que pensamos. Toda palabra tiene dentro de sí una intencionalidad que debe mostrarse en la praxis. Sin embargo “no poner en práctica, no llevar a la realidad la palabra, es edificar sobre arena, permanecer en la pura idea y degenerar en intimismos y gnosticismos, que no dan fruto, que esterilizan su dinamismo” (EG 233). Por ello, la importancia de buscar categorías hermenéuticas y conceptos que partan desde el pueblo mismo para comprender y explicar nuestra realidad latinoamericana. Lo que dice Bergoglio indica que todo proyecto formulado en pensamientos y palabras no sirve de nada, sino que hay que llevarlo a la vida concreta para que tenga una funcionalidad y un objetivo claro. Las ideas, claro está, deben también partir de la realidad para que sean fructíferas.

4.- *El todo es superior a la parte (y a la mera suma de las partes).*- Scannone menciona que el papa conecta esta tensión en la relación entre globalización y localización. “En cuanto a esta última, ella converge con el *arraigo* histórico-cultural de la TP, *situada* social y hermenéuticamente en América Latina y Argentina, y con su énfasis en la *encarnación* del evangelio, de suyo transcultural, *inculturándolo* en el catolicismo popular”⁹⁶.

Este principio, relacionado ampliamente con la escuela argentina, supone que, tal como en el principio número 2, hay que aceptar las diferencias al interior de un pueblo, pues enriquece la pluriformidad de la cultura y permite que exista una riqueza de saberes, pensares y acciones frente a la misma realidad. Esto no borra las tensiones existentes, sino que las comprende, las fecunda y las abre hacia el futuro.

Bergoglio explica esta ida a través de un modelo: el del poliedro. De ello, dice “el modelo no es la esfera, que no es superior a las partes, donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros. El modelo es el poliedro, que refleja las confluencias de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad [...] Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan

⁹⁶ Ibid. p. 211.

su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos” (EG 226). Scannone señala que, sin mencionarlo, el papa se aproxima a la idea de *interculturalidad*⁹⁷.

La figura del poliedro permite, entonces, identificar la existencia de diferencias dentro de una unidad, sin que por ello deje de perderse de vista la pertenencia a un mismo pueblo. Pese a estas diferencias, existe un objetivo de bien común, al que todos están llamados: es el de la igualdad en la diferencia.

Respecto a la tensión globalización-localización, el papa apunta a que debe existir un equilibrio, una postura media entre ellos, porque si se inclina por la globalización, se corre el riesgo de perder identidad, creatividad propia y arraigo propio, “cayendo así en la alienación” (EG 234). Por otro lado, si se optará por la localización, se cae en una identidad estática y muerta, sin dejarse interpelar por lo diferente. Dice Francisco que siempre hay que “ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos” (Ibidem.). Tengo que dejar de verme sólo a mí y comenzar a ver lo que los demás pueden aportarme. Es un “intercambio fecundo” entre lo que los demás me ofrecen y lo que yo puedo ofrecer. No es una relación por conveniencia, sino por solidaridad.

Cada parte, por diferente que sea, tiene algo que aportar al todo, sin que ese todo pierda su originalidad. La imagen del poliedro “hace confluir las diferencias en consonancia y armonía, como en una orquesta”⁹⁸. Esta figura es la que mejor puede mostrar la postura política de Francisco.

Con todo ello, podemos ver de qué forma el actual papa guarda una coherencia teórica y pastoral con la llamada teología argentina del pueblo. Muchos años esta “corriente” de la teología de la liberación permaneció en silencio, pero ahora hace ruido en todo el mundo, tanto por las obras de J.C.Scannone como por las actitudes de Jorge Mario Bergoglio que reflejan una iglesia más renovada y un cristianismo cada vez más abierto a los pobres y sencillos de América Latina.

⁹⁷ Ibid. p. 212.

⁹⁸ Ibid. p. 269.

Los “cuatro principios” bergoglianos, de alguna forma, recuerdan no sólo a las formulaciones de los fundadores de la teología del pueblo, sino también a los documentos del episcopado argentino que se redactaron para recibir el concilio en la realidad nacional (como el *Documento de San Miguel*). Son sobre todo, el de “la unidad sobre el conflicto” y “el todo es mayor que la parte” los que predominaron, en su momento, en estos documentos y la escuela argentina. Hablar de nuevo de ellos, resulta un asunto que puede seguir su reflexión en el subcontinente y que pueden servir como guía para transformar nuestro presente, estando siempre abiertos a un futuro más justo y pacífico.

4.8 CRÍTICAS A LA IDEA DE INCULTURACIÓN EN J.C.SCANNONE

A partir de la propuesta inculturada de Scannone, tiempo después de la publicación de sus obras *Nuevo punto de partida...* y *Evangelización, cultura y teología*, varias opiniones surgieron en torno a ellas. La principal, es la crítica de Raúl Fornet Betancourt (1946) a la filosofía inculturada elaborada por el jesuita argentino a partir de un pensamiento “intercultural”. Cabe destacar que esta crítica fue tomada por Scannone de buena forma, tanto que el día de hoy conjuga la idea de la inculturación enriquecida con la visión intercultural.

Dicha crítica fue plasmada por Raúl Fornet en su libro *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*⁹⁹. En la primera parte de ese libro, el filósofo cubano realiza una crítica sucinta de la filosofía latinoamericana más reciente, sobre todo en aquellos postulados relacionados con el tema de la cultura en la región. Cabe destacar que se centra en el pensamiento de varios filósofos, entre los que destacan, Luis Villoro, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig y, por supuesto, Juan Carlos Scannone. A este último le realiza una crítica bastante escueta únicamente en la nota a pie de página 141 del ya mencionado libro, en la cual refiere a tres elementos importantes: 1) El término de “inculturación” usado por el filósofo argentino, el cual lo tomó de la tradición teológica cristiana y el cual a Fornet le parece muy problemático, 2) la complejidad de hablar de sólo una cultura latinoamericana y 3) La aparente superación de la inculturación por la interculturalidad.

⁹⁹ Madrid, Trotta, 2004.

4.8.1 Diálogo entre inculturación e interculturalidad. Crítica a la filosofía intercultural de Raúl Fonet-Betancourt

Cuando se habla de filosofía latinoamericana pareciera que sólo se hace referencia a una forma exclusiva de reflexionar situadamente. Sin embargo como ya lo hemos comentado, la filosofía desarrollada en la región tiene diferentes expresiones, matices, temas y enfoques. Tan sólo como ejemplos, tenemos tres casos importantes de la preocupación filosófica en los siglos XX y XXI como modos de tratar de explicar nuestra realidad y transformarla: las filosofías de la liberación, la filosofía inculturada (cuyo principal enunciador es Juan Carlos Scannone) y la filosofía intercultural propuesta por el filósofo cubano Raúl Fonet. Es precisamente en este último caso en el que trataremos de ahondar un poco, así como establecer algunas críticas a su pensamiento siguiendo, sobre todo, las aclaraciones que realiza Scannone a Fonet, acerca de la interpretación de este sobre su filosofía inculturada.

Para comenzar, es necesario que digamos, a muy grandes rasgos, qué es lo que Fonet entiende por filosofía intercultural. Según el autor, dicha filosofía es la encargada de establecer un diálogo interdisciplinar entre diferentes culturas, es decir, entre distintas formas de ver el mundo y de actuar sobre él. La filosofía intercultural, así, destacaría la heterogeneidad del pensamiento dentro e incluso fuera de América Latina pero cuyo esfuerzo radica, precisamente, en llevar a cabo la tarea de que cada una de las culturas presentes en la región, tomando en cuenta sus tradiciones, costumbres, religión, etc., puedan lograr una comunicación fecunda, enfatizando que ninguna es superior a otra.

Ante esto, la filosofía intercultural, según Fonet, necesita de la interdisciplina para el diálogo entre las culturas, pero también entre distintas disciplinas, con el fin de que su proyecto intercultural sea elaborado a partir de una “tradición pluralista del pensamiento iberoamericano”¹⁰⁰ (¿y por qué, nos preguntamos es únicamente Iberoamericano y no Latinoamericano? ¿no estaría dejando, así, a muchas culturas fuera de su proyecto?). El aporte de la interdisciplina radica en que permite la apertura a otras formas de conocimiento, sea este científico o no. Lo que me parece que no deja claro el autor es ¿qué hacer con el estudio de culturas que no admiten las disciplinas

¹⁰⁰ Raúl Fonet Betancourt, “Capítulo III. Filosofía Iberoamericana Intercultural, ¿Un programa también interdisciplinar?” en *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé, Bilbao, 2001, p. 112.

occidentales en su pensamiento? ¿cómo incorporar a su proyecto saberes no disciplinares?. Además, el abordaje interdisciplinario puede ayudar a romper con los conocimientos supuestamente “puros” o “encasillados” en una sola disciplina, de tal forma que la relación entre disciplinas constituya también un diálogo entre diferentes racionalidades. De allí que el filósofo cubano hable de una teoría de la interdisciplinariedad, basada en una “razonabilidad de la razón”¹⁰¹, en tanto su proyecto está encaminado a ir más allá de la razón disciplinar instrumental, para lograr un conocimiento que tome en cuenta dicha diversidad de racionalidades y sea capaz de expresar ideas a partir de ellas.

Fornet, siguiendo esta línea de la necesidad de la interdisciplina para construir una filosofía intercultural, pone como ejemplo el diálogo entre filosofía y teología latinoamericana y la forma en que esta última puede contribuir a la formulación del pensamiento intercultural.

Fue con el concilio y su recepción en América Latina con la organización de las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979), que quedó mucho más clara una apertura de la iglesia hacia otras formas de pensamiento, sobre todo, religioso y cultural. Gracias a dichos acontecimientos, es que pudieron ser posibles proyectos teológicos distintos a los venidos de Europa pero sin dejar de lado, en la mayoría de los casos, la tradición cristiana occidental. Fornet, sin embargo, manifiesta que son de mucho más valor aquellas líneas teológicas (indias o afroamericanas) que se alejan del cristianismo y buscan proyectos propios.

La crítica que podríamos hacer sobre el contenido de su postura, es que se enfoca, como ya se dijo, exclusivamente a dos vertientes de la teología latinoamericana: la indígena y la afroamericana. Únicamente explica cada una de ellas de manera muy general, sin brindarnos algún ejemplo que pudiera servir para clarificar el tema, es decir, ver de qué forma algún pueblo concreto indio o afro explica su relación con la (s) divinidad (es). Una explicación así, genérica, no permite dilucidar cuál es el propósito de hablar de teología latinoamericana como aporte para una filosofía intercultural. Si bien se entiende que desea destacar la potencialidad de otras

¹⁰¹ *Ibid.* p. 121.

racionalidades, religiones y pensamientos distintos al cristiano-occidental, pensamos que no por eso deben desdeñarse los importantes aportes que este último ha tenido en la región. De allí que nos preguntemos ¿si el proyecto de Fonet es un diálogo fecundo entre culturas, sin que ninguna resulte superior a otra, por qué darle una mayor importancia a las tradiciones no cristianas que a aquellas que afirman su pertenencia a la misma? ¿por qué no darles el mismo valor? ¿por qué, entonces, exaltar la teología de la liberación (así, a secas, sin hacer mención de su diversidad de ramas) como un tópico fundamental dentro del pensamiento latinoamericano si precisamente viene de esta tradición cristiana, que él deja en un segundo plano? . Como mencionamos al inicio, Fonet Betancourt, plantea una crítica al término de “inculturación” usado por Scannone, precisamente, por ser de origen cristiano. Según Fonet, el “programa” que ofrece la inculturación se mantiene dentro de una conciencia de superioridad y de “violenta agresividad en tanto que su proceso supone citar las culturas – y con ella también a las tradiciones religiosas – ante el tribunal de las exigencias de universalización del cristianismo”¹⁰².

A nuestro parecer, Fonet no comprende muy bien la postura de Scannone al respecto ni el proyecto que el mismo propone. Justamente la inculturación, lo que desea plantear, es que todo pensamiento, toda religiosidad, parten de una cultura que no está aislada, ya que no se da una cultura “químicamente pura en su universalidad, sino siempre y sólo *en* las culturas, plurales, concretas, históricamente y determinadas”¹⁰³. De esta forma, la inculturación de la fe, en este caso, no pretende ser una imposición violenta, sino una “encarnación de la fe” que tenga en cuenta la cultura en la que se inserta, respetando las diversas expresiones de vida de cada lugar. El problema parece ser, a nuestro parecer, que Fonet no comprende muy bien la teología (al menos, en su paso por América Latina) ni mucho menos el proceso de evangelización en la región

Por otra parte, y como ya hicimos mención al inicio de este apartado, Fonet propone una cierta “superación” de la inculturación por la interculturalidad, aspecto que

¹⁰² Raúl Fonet Betancourt, “De la inculturación a la interculturalidad” en *Interculturalidad y religión*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2007, p. 40.

¹⁰³ Juan Carlos Scannone, “Respuesta a Raúl Fonet Betancourt” en *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 178.

nos parece problemático. Como bien ya dijimos, todo pensamiento, para que pueda ser comunicado y pueda relacionarse con otras culturas, debe estar plenamente insertado en una cultura. No puede ser posible la existencia de un pensamiento que no sea situado: Aristóteles, Kant, Hegel y todos los demás filósofos dentro de la historia han filosofado desde su propio contexto. Por ello, a nuestro parecer, no es que la inculturación sea un asunto “viejo” o que ya no importe o que sea obsoleto, sino que esta inculturación es el paso previo a la interculturalidad, más no su superación. No puede haber, pues, interculturalidad sin una previa inculturación del pensamiento. Para que haya una filosofía intercultural que esté realmente enfocada al diálogo fructífero entre las culturas, debe presentarse primero la inculturación de la reflexión filosófica o teológica en una cultura determinada. Sólo así estos pensamientos pueden dar fruto; sólo con una inserción plena en una cultura puede dialogarse y compartir con las otras, antes no.

Sin embargo, consideramos que hay varios aspectos de valía dentro de la exposición de Fonet. Entre ellos está el rescate (pese a su crítica a Scannone, como se verá más adelante) de la inculturación del evangelio como proyecto de liberación en tanto que, tomando en cuenta las especificidades de cada cultura, pueda enraizarse en ellas y responder a sus necesidades espirituales e, incluso, materiales. La inculturación, de la cual Scannone será uno de los principales defensores, no es distinta a la interculturalidad, sino que funge como un elemento paralelo para lograr el diálogo entre las culturas, tal como ya lo mencionamos .

Ante esto, pasamos a las aclaraciones que realiza el jesuita argentino. Para él (y para nosotros), Fonet no alcanza a dimensionar todas las aristas del pensamiento inculturado. Tanta es la aparente “poca afinidad” entre su proyecto y el de Scannone que, al hablar de inculturación, jamás cita al filósofo argentino¹⁰⁴.

Para Fonet, la inculturación sería únicamente un “intercambio” de factores culturales entre una cultura aparentemente superior (la europea) y otra “inferior” o colonizada por la primera (Iberoamérica). De allí, pues, que no alcance a ver la riqueza que, desde el horizonte cristiano, la inculturación tiene en la región, puesto que la

¹⁰⁴ Véase la nota al pie de página número 82 en *Transformación intercultural de la filosofía*. p. 137, en donde el filósofo cubano brinda una pequeña lista de bibliografía sobre el tema de la inculturación en América latina.

inculturación del pensamiento siempre tendrá como eje articulador la sabiduría de los pueblos, cuya naturaleza no es científico-técnica, sino simbólica, esto permite que las tradiciones originarias de la región formen un pensamiento propio, con una racionalidad específica.

En cambio, para Scannone su filosofía inculturada es "un pensar filosófico que, sin perder su radicalidad y universalidad transculturales, asume críticamente [...] las perspectivas de comprensión del ser, de la vida y de la convivencia, las categorías y esquemas de interpretación, las formas de pensar y de expresarse, etc., de una determinada cultura, a la par que la transforma en mediaciones intrínsecas de un filosofar de vigencia universal"¹⁰⁵. Sin embargo, el jesuita argentino reconoce que su proyecto, hasta el momento de ese escrito, tuvo varias deficiencias entre las cuales destacan dos. La primera, es que no logró abordar la relación entre las distintas culturas de la región y, la segunda, que relegó, en gran parte de sus escritos, a las culturas afroamericanas.

Por otra parte, Scannone reconoce que la interculturalidad es un elemento de gran valía para un estudio interdisciplinar entre las diversas y diferentes culturas del subcontinente y, pese a que arranca y permanece desde un horizonte cristiano, no considera que ésta sea la cultura universal¹⁰⁶, tal como le hubiera señalado en algún momento Fonet. Por otra parte, una dimensión importantísima para la región y que deja de lado el filósofo cubano (desde la óptica de Scannone) es la ética de la relación entre las culturas, esto es, aquél respeto por la alteridad y por la diferencia. Para Fonet, esta ética sería algo que está presente por sí mismo en lo intercultural, pero sin enunciarlo.

Quedaría por dejar sobre la mesa, a modo de reflexión, una cuestión que me interesa mucho sobre la exposición del jesuita argentino. Nos dice lo siguiente: "A veces me pregunto si el querer guardar el nombre <<filosofía>> para las otras formas de pensamiento reflexivo y radicalmente inteligente, y, en este sentido, <<teórico>> (no en el sentido griego y, mucho menos, moderno), no implica una supervaloración de la

¹⁰⁵ Juan Carlos Scannone, "Hacia una filosofía inculturada en América Latina" en *Humanitas*, (Lima) 28 (1993), p. 52. Citado en Juan Carlos Scannone "Respuesta a Raúl Fonet Betancourt" en Raúl Fonet Betancourt [ed.] *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 179.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

misma y, todavía, un resto de etnocentrismo occidental. Pues, aun para un occidental como Heidegger, la expresión <<pensar>> dice mucho más que el término <<filosofía>>¹⁰⁷.

Con ello, queremos resaltar el tema de qué tan problemático puede resultar llamar <<filosofía>> a todo tipo de pensamiento, aún sin tomar en cuenta las especificidades culturales en las que se desarrolla dicha reflexión o, también, llamar <<filosofía>> a aquello que los integrantes de dicha cultura no consideran como tal.

4.8.2 Perspectivas en torno a una teología y una filosofía inculturadas

Hemos visto, a lo largo de nuestro trabajo, la preocupación por parte de la teología del pueblo y, en particular, de Juan Carlos Scannone, por el tema de la inculturación de la fe y del pensamiento en América Latina. En este último apartado de la tesis, en continuación con lo que exploramos en el apartado pasado, anotaremos algunas reflexiones personales que nos han surgido a partir de nuestro tema de investigación.

Tenemos tres cuestiones problemáticas que nos parece importante señalar. No se tratan de críticas propiamente, sino de algunas observaciones que deseamos escribir y que tienen que ver con el proyecto planteado por el jesuita argentino.

La primera de ellas es la cuestión de la cultura. Para Scannone, como hemos explicado a lo largo de nuestro texto, la cultura es una unidad que se mantiene en ese estado gracias a la existencia de un estilo de vida común, una historia común y un proyecto de liberación. Nos resulta problemático hablar de una sola cultura latinoamericana, pues cada país y nación ha tenido sus propios procesos y cada uno conserva o deshecha aquellos elementos que le sirvan o no para apropiarse de una "identidad". De ello, tomaríamos la postura de Carlos Galli al afirmar que esa cultura se expresa de diferentes formas; es así, una "unidad plural", una "comunidad basada en la diferencia". Este punto de vista ya ha sido tomado por Scannone en sus obras más recientes y vale decir que siempre se ha mantenido abierto a distintas opiniones y críticas sobre su obra.

¹⁰⁷ Juan Carlos Scannone "Respuesta a Raúl Fornet Betancourt" en Raúl Fornet Betancourt [ed.], *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual* Madrid, Trotta, 2004 p. 183.

Por otro lado, nos resulta interesante hablar sobre la relación entre filosofía y teología. Es claro, en la obra scannoniana, que se toma como centro de su reflexión el enfoque filosófico, puesto que nuestro autor, como ya vimos, es “más filósofo que teólogo”, aunque no por ello deje de tener un papel central la reflexión que de esta disciplina emana. Empero, la filosofía es la encargada de dotar a la teología con sus conceptos y metodologías; podríamos hablar, entonces de una “filosofía teológica”. Es, sin embargo, curioso darse cuenta que en realidad el jesuita argentino toma a la filosofía como “*ancilla theologiae*”, es decir, como “sierva” de la teología, pues es la filosofía quien pone al servicio de la teología su instrumental especulativo. Todo ello ha podido notarse en la propuesta sobre una “filosofía inculturada” y una “teología inculturada”.

Ambas nociones, es cierto que parten del carácter especulativo de la filosofía, el cual se le “comparte” a la reflexión teológica. De ello, creemos que no tendría que existir realmente esta relación de subordinación de una a la otra, sino que las dos, en tanto disciplinas, poseen el mismo estatus epistemológico y pueden existir un diálogo fecundo entre ellas, en la medida en que no sólo compartan una metodología, sino que también tienen temáticas y problemas comunes que pueden ser abordados de manera conjunta o separada por ambas disciplinas, en donde cada una puede dar su propio punto de vista sobre alguna cuestión sin que tenga que depender forzosamente de la otra. En el problema de la inculturación, en específico, podría ocurrir lo mismo. Como lo vimos, en la obra de Scannone existe una visión sobre la inculturación desde la filosofía y otra visión desde la teología. Ambas se complementan entre sí y no hay una barrera que separe una visión de la otra, sino que, en realidad, se trata de el mismo problema visto desde dos disciplinas. Pese a ello, el horizonte teológico depende del filosófico, no sólo en cuanto a la enunciación de conceptos se refiere, sino también para tomar una actitud crítica ante la realidad presente.

Finalmente, retomando el aspecto abordado en el apartado anterior, la relación que existe entre inculturación e interculturalidad es estrecha. De acuerdo al pensamiento actual de J.C.Scannone, un aspecto no se concibe sin el otro, por lo que la teología y la filosofía inculturada deben ser también interculturales: situadas y al mismo tiempo basadas en las diferencias existentes al interior de una misma cultura. Al

inicio de su proyecto, Scannone aún no tomaba en cuenta esta característica, pero es hasta las críticas que Fornet le realizó, que tomó esta postura renovada. De esto, podemos decir que es necesario tener en cuenta también a la interculturalidad pero sin menospreciar los grandes aportes que la idea de la incultuación ha tenido y puede seguir teniendo en el pensamiento latinoamericano.

La filosofía y la teología inculturadas no son una contribución perfecta ni mucho menos la “indicada” para nuestro contexto, pero consideramos que es una de las más importantes, pues toma en cuenta la dimensión cultural e histórica de nuestros pueblos y puede sernos de ayuda para seguir construyendo proyectos alternativos de acción y pensamiento, que nos encaminen a un presente y un futuro mucho más justos, más fraternos y más apegados a nuestra propia realidad y circunstancias.

Reflexiones finales

La teología del pueblo como reflexión y acción de manera situada

Como hemos podido ver a la largo del texto, la propuesta de un pensamiento filosófico y teológico inculturado, por parte de Juan Carlos Scannone, constituye únicamente un “camino” (no el único) viable y posible de construir saberes y conocimientos, a partir de nuestras propias circunstancias geográficas, históricas, culturales, políticas, religiosas, económicas, etc., de manera que, con estos “nuevos saberes” tomemos conciencia de nuestra especificidad como región y la validez situada (aunque universal) de la racionalidad sapiencial que, pese a no ser científica, refleja la “filosofía de la vida” propia de nuestros pueblos.

Con ello se intentan “superar” las contradicciones entre la racionalidad sapiencial y la racionalidad científico-tecnológica, reconociendo los aportes que cada una pueda hacer a nuestro pensamiento sin denigrar a una para enaltecer a otra. Se trata, pues, de “conciliar” ambas para dar lugar a “un nuevo punto de partida” en nuestro pensamiento: una filosofía y una teología inculturadas que, como disciplinas situadas, se construyan a partir de la sabiduría popular.

Con todo esto, el pensamiento inculturado es un importante aporte al pensamiento latinoamericano, en tanto que trata de expresar especulativamente el símbolo dentro de la sabiduría popular, de manera que las ciencias logren “arraigarse” en nuestro contexto, sin perder su validez universal. Además, sirve como aporte para los Estudios Latinoamericanos no sólo porque se aborda el problema de la inculturación desde un enfoque interdisciplinario, conjuntando a disciplinas como la historia, la cultura, la filosofía y la teología, sino también porque explica una forma de entender la cultura del subcontinente y de concebir la conformación de la misma a partir de las contribuciones de la fe cristiana.

Creemos que un verdadero pensamiento, para ser liberador, debe partir desde nuestra realidad y tener una dimensión ética de compromiso hacia la historia y hacia todos los seres humanos, desechando así la idea de que la ciencia es un elemento estático, incambiable y ajeno a la cultura popular. Así ciencia y sabiduría, símbolo y

concepto, universalidad y cultura, racionalidad e imaginación logran conciliarse, dotándonos de la conciencia suficiente para afirmar que realmente, como pueblo, somos capaces de formular nuestras propias categorías y conceptos, aunque sin desprestigiar los conocimientos venidos “de fuera”.

Por otra parte este trabajo que se centra en las reflexiones de la teología argentina del pueblo, trata de ser un aporte al estudio de la misma, de manera que puedan conocerse que la llamada “teología de la liberación” no es una sola, sino que se trata de un “movimiento”, puesto que está formada por diversas “corrientes”. Estas tienen en común el compartir el mismo objeto de estudio (la reflexión de la fe en América Latina), el mismo ideal (la opción preferencial por los pobres) y el mismo objetivo (contribuir a la construcción de una reflexión teológica de, desde y para América Latina a partir de las propias circunstancias). Sin embargo, cada una de ellas tiene sus peculiaridades y enfoques de análisis.

En el caso de la teología argentina del pueblo, muy poco difundida en México y en gran parte de Latinoamérica, representa un pensamiento que, si bien surgió en Argentina, puede ser retomada para pensar las condiciones en que se encuentra el subcontinente hoy. La peculiaridad de esta escuela argentina no sólo es el método con el que trabaja (histórico-cultural), sino también por el papel tan importante que juega el tema de la inculturación dentro de sus formulaciones. Esta inculturación, como pudimos ver a lo largo del trabajo, no es solamente el darle enraizamiento a la fe para que sea vivida plenamente, sino también implica elaborar un pensamiento filosófico y teológico a partir de los contextos latinoamericanos; se trata de trabajar desde un “universal situado”, tal como lo sugirió en su momento Mario Casalla.

El tomar como eje de nuestro trabajo a Juan Carlos Scannone, tuvo un motivo muy importante: dar a conocer sus reflexiones y aportaciones al pensamiento latinoamericano pero, también, conocer la faceta como teólogo de este autor y su pertenencia a la teología argentina del pueblo. Existen, tal como lo mencionamos en alguna parte de esta tesis, varios trabajos que están encaminados a estudiar la filosofía scannoniana, pero pocos son los que se han adentrado en profundizar sus cavilaciones acerca de la teología en América Latina. Este trabajo, por supuesto, no logra lo anterior, pero nos ha ayudado para entender algunas pistas importantes sobre la materia e ir

descubriendo las variadas problemáticas que se han presentado dentro de la tradición de la teología latinoamericana.

Nuestro trabajo abre una pauta para futuras reflexiones. La cuestión de la teología del pueblo y de la problemática de la inculturación no ha terminado. Vemos como, el día de hoy, esta propuesta ha llegado al “primer mundo” de la mano del actual papa, lo cual ha motivado a muchos intelectuales a realizar verdaderamente un compromiso no sólo político sino ético, en favor de los más pobres: en favor de su sabiduría, en favor de su riqueza cultural. Esto motiva a continuar con una reflexión realmente ubicada desde nuestra propia realidad, que no deseche el valor epistemológico de lo no científico.

Hemos podido acercarnos al importante papel que ha jugado y juega el papel de la teología como reflexión situada en América Latina. No se trata de adoctrinamientos ni de enseñanzas morales, sino de un auténtico trabajo disciplinario que busca comprender a la fe, no sólo desde el nivel de la creencia, sino también desde el nivel práctico, comunitario y como acción para una “transformación humanizadora del mundo”, como diría Horacio Cerutti¹. Su dimensión social, crítica y comprometida con la causa de liberación le es inherente. Como latinoamericanistas, consideramos que una reflexión teológica inculturada, tal como la propone Scannone, puede ser un buen “punto de arranque” para comprender a la región en toda su complejidad y emprender caminos fecundos de transformación de nuestro mundo en sus diferentes dimensiones. Retomando a Bergoglio, la realidad siempre supera a la idea: la reflexión teológica no vale de nada si no se manifiesta en acciones concretas, en compromisos ético-políticos serios: del escritorio a la calle; del libro a la lucha. La escuela argentina no sólo es una teología política, es también una teología de la vida.

¹ Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 188.

A N E X O S

Los trabajos que se presentan a continuación, pueden ser de ayuda para comprender, de manera más sintética, la propuesta de Scannone en torno al tema de la inculturación.

El primer de ellos es una breve cronología de la vida y obra de nuestro autor que, de alguna manera, sintetiza el capítulo III de esta tesis. En ella, plasmamos los hechos y los libros escritos que consideramos más importantes en la vida de Scannone.

El segundo texto corresponde a la primera entrevista que pudimos realizar al jesuita argentino en el año 2014 en la Ciudad de México. Este encuentro se centró en el tema de la teología latinoamericana de la liberación, sobre todo, en la pertenencia de nuestro autor a la teología argentina del pueblo

Por último, el tercero, es otra entrevista que pudimos llevar a cabo a Juan Carlos Scannone en 2015, en la Ciudad de México, y la cual versó justamente en el tema de la inculturación. En ella, puede verse de manera clara y concreta, la actual postura del filósofo argentino sobre nuestro problema de investigación.

Agradezco enormemente a Scannone su disposición y tiempo para contestarnos las preguntas y mantenerse siempre abierto con nosotros al diálogo.

ANEXO 1

Breve cronología de la vida y obra de Scannone

1931. El día 2 de septiembre, nació Juan Carlos Scannone en Buenos Aires, Argentina

Etapas previas de formación filosófica y teológica

1949. Ingresa a la Compañía de Jesús, comenzando su noviciado en la ciudad de Córdoba, Argentina

1951-1956. Realizó sus estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, situada en San Miguel, Buenos Aires, Argentina

1954. Primera publicación en la revista *Ciencia y fe* (posteriormente llamada *Stromata*). Dicha publicación fue una reseña de la obra *El fin de los tiempos modernos* de Romano Guardini

1957-1958. Realizó sus tesis de Licenciatura, bajo la guía del P. Miguel Ángel Fiorito, cuyo tema fue el amor en Santo Tomás.

1959. Primera publicación de un texto extenso: un artículo comentario sobre la obra *Insight* del teólogo canadiense Benard Lonergan (1904-1984)

1959-1963. Se va a la Universidad de Innsbruck, Austria, a realizar sus estudios teológicos. En dicha Universidad, tuvo como profesor a uno de los teólogos más célebres y destacados del siglo XX: Karl Rahner (1904-1984), cuya influencia fue decisiva para el pensamiento del joven Scannone

1962. Allí mismo, en Innsbruck, recibe la ordenación sacerdotal

1964-1967. Doctorado en Filosofía en Munich, Alemania, bajo la dirección de Max Müller. Su tesis se presentó con el título *El vínculo entre el ser y los entes en los primeros escritos de Maurice Blondel*

1968. Se publicó su tesis de doctorado en el idioma alemán, con un título un tanto distinto: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice*

Blondel (Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel, Freiburg, München, 1968)

1967. Scannone regresó a la Argentina

*Primera etapa o “momento” de su pensamiento: en el horizonte de la Filosofía y la Teología de la Liberación (1970-1976)*¹

1969. Scannone conoce, en San Miguel, al filósofo Enrique Dussel (1934), cuya amistad y compañerismo serán decisivos para el pensamiento del jesuita argentino, sobre todo en esta primera etapa

1970. Se llevan a cabo las primeras Jornadas Académicas en San Miguel sobre el pensamiento argentino y latinoamericano. Dichas Jornadas extienden su trabajo y reuniones anuales hasta 1975.

1971. Se realiza en Calamuchita, Córdoba, Argentina, un reunión con varios filósofos argentinos, de la cual (se piensa) el organizador fue Enrique Dussel e invito a Scannone a participar. Allí, el jesuita argentino introduce, en la Argentina y en toda América Latina, el pensamiento del filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas (1906-1995), cuya influencia marcó sobre manera la reflexión filosófica y teológica de la liberación en todo el subcontinente.

-Realización del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en junio, en Alta Gracia. Allí se dio a conocer la “incipiente” Filosofía de la Liberación”

- Comienza su labor pastoral en un barrio de trabajadores pobres en San Miguel.

1972. Scannone presentó y publicó en la revista *Stromata* uno de sus artículos más profundos, analíticos y metódicos: *La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador.*

¹ Estas formas de nombrar las etapas o “momentos” del pensamiento del filósofo y teólogo han sido tomadas, primeramente, del modo en que el mismo autor las llama y, por otra parte, de lo que de él toma el filósofo Jorge Seibold. Para ello, véase Juan Carlos Scannone “Autobiografía intelectual” en José María Cantó, S.J y Pablo Figueroa, S.J [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, S.J en su 80 cumpleaños*, Córdoba, Argentina, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 213, pp. 19-39. También Jorge Seibold, “Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, S.J” en *Ibid.* pp. 41-52.

-Encuentro teológico en El Escorial, Universidad de Comillas, titulado “Fe cristiana y cambio social en América Latina” en el cual Scannone participó como “suplente” del teólogo argentino Lucio Gera (1924-2012). A partir de allí, se le comienza a nombrar como teólogo de la liberación

Segunda etapa. Filosofía y teología pastoral de la cultura (1976-1981)

1975. Scannone tiene contacto con la Fundación Thyssen (Alemania) para llevar a cabo una investigación sobre filosofía de la religión, acentuando el enfoque latinoamericano y popular. Desde ese año, el jesuita argentino se hace cargo del proyecto dentro de la Argentina. El proyecto tuvo como dimensiones de análisis la sabiduría y religiosidad popular de los pueblos latinoamericanos, en vías para constituir una filosofía inculturada.

1976. Publicación de su segundo libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme)

1977. Nuestro autor realizó una estancia estudiantil en Friburgo, sobre filosofía de la religión

1978-1980. Se retoma el grupo de investigación financiado por la Fundación Thyssen

1981. Encuentro de París, organizado por la Fundación Thyssen en la que Scannone profundiza en la hermenéutica de la cultura popular latinoamericana. En dicho evento, el jesuita argentino presentó un trabajo titulado *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*. Los trabajos del Coloquio fueron publicados en 1984 en un volumen llamado *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana* (Buenos Aires, Ed. Guadalupe)

Tercera etapa. Pensamiento filosófico y teológico inculturado de la liberación (1981-hasta hoy)

1981. Se forma el Equipo Jesuita de Reflexión filosófica, en donde Scannone formó y sigue formando parte. El propósito de este grupo es el estudio y análisis de distintas problemáticas latinoamericanas a la luz del horizonte cristiano y de la sabiduría de los

pueblos latinoamericanos. Este Equipo ayudó a formular el pensamiento inculturado de nuestro autor

1987. Participación del filósofo argentino en el Proyecto impulsado por la Conferencia Episcopal Alemana y dirigido por Peter Hünermann sobre la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina

-Se publicó su libro *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Buenos Aires-Madrid: Guadalupe-Cristiandad)

1990. Publicación de dos de sus libros: *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires: Guadalupe) y *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires: Guadalupe)

2005. Se publica su libro *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona-México: Antrhopos/UAM Iztapalapa)

2009. Sale publicada su obra *Discernimiento de la acción y la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (Barcelona-México: Antrhopos/Universidad Iberoamericana).

2013. Elección de Jorge Mario Bergoglio como Sumo Pontífice, bajo el nombre de Francisco.

2014. La Universidad Católica de Córdoba (UCC) otorgó a Juan Carlos Scannone el Doctorado Honoris Causa.

2017. Publicación de su más reciente obra *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco* (Sal Terrae, Cantabria, España)

ANEXO 2

La teología latinoamericana y Juan Carlos Scannone

Entrevista.

La presente entrevista fue realizada a Juan Carlos Scannone en noviembre de 2014, en la residencia jesuita de la Ciudad de México. El jesuita argentino se encontraba en nuestro país para participar en el coloquio homenaje a Enrique Dussel por sus 80 años que se llevó a cabo en la UNAM.

Como se podrá ver, este trabajo más que una serie de preguntas y respuestas mecánicas, fue un conversatorio muy ameno. Son pocas las preguntas que aparecen, sin embargo, es mucho más rico lo que nuestro autor pudo compartirnos. Dos horas de plática se condensan, de manera resumida, en estas páginas. Los temas que abarca son, esencialmente, dos: el nacimiento de la filosofía de la liberación y su pertenencia a la teología de la liberación, haciendo hincapié en su propuesta de una filosofía y una teología inculturadas.

1.- Dentro del panorama de la teología argentina del pueblo, ¿usted cómo se adhirió a esta corriente de pensamiento y qué relación tenía con Lucio Gera?

Estudié la teología en Europa con Karl Rahner, en Innsbruck. Después, hice lo que nosotros los jesuitas llamamos el “segundo noviciado”, después de haber recibido el orden sacerdotal, en Francia e hice el doctorado en Múnich. Y yo había podido unir lo cristiano y lo filosófico, sobre todo gracias a Maurice Blondel que comenzó a valorizar la cuestión de la acción.

Cuando yo regreso a Argentina, gracias a Enrique Dussel, me empezó a interesar lo latinoamericano, porque Dussel vino a nuestra casa de San Miguel (que es un suburbio de Buenos Aires. Nuestra biblioteca es una de las mejores de América del Sur en filosofía y teología). Y él vino a preparar un artículo para la revista *Concilium* y ahí nos hicimos amigos. La cosa fue que gracias a Dussel y al momento que en ese momento se vivía en Argentina, sobre todo la efervescencia después del concilio que yo ya había estado viviendo en Europa, comencé a interesarme por lo latinoamericano. También me acuerdo que hicieron un seminario en San Miguel, en una casa de

religiosas (que en ese momento era el noviciado de la Compañía del Divino Maestro), Lucio Gera y el grupo de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) sobre religiosidad popular. Por lo que yo recuerdo, fue tanto la amistad con Dussel como este seminario, lo que me hizo tomar interés por el pensamiento original latinoamericano, ya sea filosófico, ya sea teológico.

Yo vuelvo (a Argentina) en noviembre del 67, Dussel y yo nos hicimos amigos en 69 que fue cuando visitó la biblioteca de San Miguel durante quince días. Iniciamos, entonces, una serie de jornadas académicas de filosofía, teología y ciencias sociales, ahí en las facultades de filosofía y teología de San Miguel, que a nivel civil están unidas a la Universidad del Salvador. Después, hicimos las segundas jornadas. Las primeras (1970) fueron sobre pensamiento argentino, en donde Dussel habló sobre la historia de la iglesia en América Latina. Las segundas fueron en el año 1971 sobre liberación latinoamericana. Invitamos a Gustavo Gutiérrez, que en ese mismo año salió publicado su libro¹. Yo ya había leído algunas conferencias de él que dio en Perú y que las publicaron después en Montevideo y que se titularon “Hacia una teología de la liberación latinoamericana”. Gutiérrez no pudo asistir e invitamos a Hugo Assmann, que en ese entonces estaba refugiado en Montevideo, vivía con los jesuitas aunque él no era jesuita. Estaba refugiado a causa de la dictadura militar que se vivía en el Brasil.

Mientras tanto, un grupo de estudiantes de filosofía de la ciudad de Santa Fe, Argentina, invitan a Dussel para una reunión de filosofía realizada en Córdoba, en Calamuchita. Dussel hace que me inviten a mí y ahí es donde nace la filosofía de la liberación². Luego, tuvimos un congreso de filosofía en donde hubo un seminario “América como problema”, entendiendo a América como “Latinoamérica”. Entonces ahí Dussel y yo presentamos el tema de la filosofía de la liberación que, de alguna manera había nacido en ese momento. Luego, invitamos a todos los que estaban interesados a las Segundas Jornadas Académicas en San Miguel y que se llenó de gente de todas las universidades del país, tanto católicas como del estado, aún otras privadas y también

¹ Se refiere a *Teología de la liberación. Perspectivas*, editado en Lima en el mencionado año.

² Este dato es frecuentemente reiterado por Scannone. Cfr. Juan Carlos Scannone “La filosofía de la liberación en la Argentina” en *Tábano* 9 (2013), p. 12. Disponible en web: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-liberacion-argentina.pdf>; “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual” en *Teología y vida*, Vol. L (2009), p. 60. Disponible en web: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>

de países limítrofes porque se interesaban por el tema. Ahí fue la enorme discusión con Hugo Assmann, porque él era muy radical y usaba mucho el análisis marxista. Fue una discusión de muy alto nivel, porque también asistieron profesores que estaban totalmente en contra del marxismo, pero conocían mucho a Marx. Hubo mucha discusión, de tal manera, que fue muy rico y las actas de estos eventos se publicaron en la revista *Stromata*, desde 1970 hasta 1974. La del 75 no la pudimos publicar completa, sólo algunos temas, porque vinieron los militares al año siguiente. Entonces, se llegó al acuerdo de no publicarlas porque, de hacerlo, a algunos podrían hacerlos desaparecer.

El momento teológico vino con la discusión con Hugo Assmann, aunque ya habíamos leído algo de Gutiérrez. Entonces, resulta que en España, en el Escorial, en el Instituto de los jesuitas "Fe y secularidad" que dependía de la Universidad de Comillas, en Madrid, estaban organizando un encuentro sobre la teología de la liberación. A mí me interesó mucho. Bergoglio, en ese tiempo, era el maestro de novicios y, aunque era más joven que yo, había sido profesor de él antes de que entrara a la Compañía de Jesús. Pero, como era maestro de novicios y un hombre muy espiritual, yo me dirigí en ese momento espiritualmente con él.

Yo publiqué un artículo en el Centro de Investigación y Acción Social, CIAS, el cual hablaba sobre el lenguaje de la liberación latinoamericana³, en favor de la teología de la liberación, criticando el uso del análisis marxista y, especialmente, a Hugo Assmann. Entonces, cuando se va a realizar este encuentro en el Escorial, organizado por los jesuitas españoles en el Instituto "Fe y secularidad" y yo deseé ir. Me acuerdo que en ese tiempo todavía se conseguía fácil, no sé si ahora en México pero en Argentina ya no, intenciones de misa. Entonces yo pedí intenciones de misa para pagarme el viaje. El mismo Bergoglio me dijo: "Sí, tenés que ir, porque vos has escrito un artículo y has organizado esas jornadas del 71 con Dussel". Así que él mismo me alentó a que fuera. Pero yo iba a ir como un participante más. Rascando, rascando, conseguí dinero para poder pagarme el viaje. Y entonces el rector me dijo: "Ya que vas a Europa, primero ve a Roma a hablar con el Padre General y con el ecónomo (que había sido compañero mío en Austria y en Alemania), y a ver si conseguimos la ayuda

³ Se refiere a su trabajo : "Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latino-americano de liberación", en: *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 211 (1972).

de instituciones europeas para la biblioteca [...] Entonces, primero iba a ir a Roma y, después, a Madrid. Y, cuando ya estaba para partir hacia Roma, un día anterior o unos días antes, no me acuerdo, me llama el organizador de la reunión esta que era Alfonso Álvarez, el director de "Fe y secularidad". Yo conocía a Alfonso de Innsbruck, ya que yo estudié allí y mi compañero fue Ellacuría. Él (Alfonso Álvarez) ya había acabado de estudiar en Innsbruck pero iba con regularidad a visitar a Karl Rahner y a los españoles que llegaban ahí; lo conocía, aunque no de amistad, pero sí conversábamos. Entonces, me llamó por teléfono para decirme: "Estoy acá con Juan Luis Segundo (el teólogo uruguayo). Queríamos que Lucio Gera hiciera una exposición sobre la teología argentina, pero no pudo venir porque está enfermo (Lucio siempre estuvo enfermo de la columna vertebral y le costaba mucho realizar viajes largos). Como tú ya vas a venir, nosotros te pagamos el viaje. Juan Luis ha leído tu artículo de la revista del CIAS (donde yo criticaba a Asmman y al uso del marxismo en teología de la liberación) y dice que eso podría servir de conferencia plenaria. Y, luego, tú tomas algunos textos de la teología latinoamericana y das un seminario".

A mí me agarraron completamente de improviso. Es como tirar a alguien a la pileta sin saber nadar. Yo le dije: "Partiré para Roma, dame tu teléfono y allá lo voy a pensar". Así fue. Entonces lo pensé y dije: "Bueno, me tiro a la pileta aunque no sepa nadar". Para mí fue como una especie de despojo espiritual, porque era largarme a lo desconocido, pero me parece que fue la voluntad la Dios la que me condujo allí. Luego en Roma lo llamé (a Alfonso Álvarez) y elegí textos de Gutiérrez y de Juan Luis Segundo sobre el tema de Dios que, por otro lado, como yo enseñaba el tema de Dios en filosofía, eran textos que ya había leído. Este tema era para el seminario y, para la conferencia, utilicé el artículo que ya tenía escrito. Entonces le dije que sí y eso me cambió la vida. Probablemente no estaría acá si no fuera por eso. Me cambió la vida porque me llevó a un nivel internacional que yo no tenía. Luego, ahí me hice amigo de Gustavo Gutiérrez. El evento fue una especie de escaparate internacional, había gente de muchas partes de Europa y de América Latina. Estuvieron presentes Hugo Assmman, Enrique Dussel y otros. De tal manera que me tocó en el Escorial (pero no en el palacio, sino en una casa de religiosas) hospedarme con Gustavo Gutiérrez y allí fue cuando nos hicimos buenos amigos.

Después, me empezaron a pedir que escribiera en la revista *Concilium*, en la *Christus* acá de México, en una revista de los jesuitas suizos...en fin, ya en un nivel internacional. También comenzaron a invitarme para dar conferencias: la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), el CELAM, por ejemplo. Todo esto me cambió la vida.

En el Escorial yo iba a ir como un participante cualquiera, pero al pasarme de participante a expositor, eso me puso sobre el candelerero, esa fue una gracia especial de Dios muy inesperada. Dije “me pongo en las manos de Dios y me tiro a la pileta”. Me parecía que había que aprovechar esa providencia de Dios, ese *Kairós*. Eso fue lo que me acercó más, primero lo de Dussel más a nivel filosófico y luego la discusión con Assmann, a la cuestión latinoamericana. Todo esto que yo viví, evidentemente que me encontraba como en el medio, en diálogo con las dos partes. Por un lado, yo era amigo de los teólogos de la liberación, no solamente los argentinos como Gera y a Tello, en cambio, lo traté mucho menos, porque él tuvo problemas con el arzobispo y se retiró a una vida casi monástica, aunque era del clero diocesano, pero sí tuve relación con Gera y su grupo, con Boasso que es jesuita, con Farrell que se hizo amigo mío y luego fue obispo, al igual que con Méthol Ferre que vivía en el Uruguay. Luego, comencé a participar en las reuniones que tenían Gera y el grupo alrededor de él con el obispo vicario general de la iglesia de Buenos Aires Monseñor Sucunza, que era párroco en una parroquia de la parte “elegante” de Buenos Aires, de tal manera que uno de sus feligreses tenía una quinta en las afueras de la ciudad, un lugar donde ir a descansar y ahí nos reuníamos a veces a discutir, a hablar de teología y otros temas. Luego, el dueño de la casa nos daba un asado, así que todo estaba completo. Pero eso fue, como te digo, gracias a lo del Escorial, indirectamente por la discusión con Assmann, pero también por el artículo que escribí y, no estando Gera, me dijeron que éste podía servir como exposición. De ahí, me acuerdo que una de las primeras invitaciones fue de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos), a Mendoza en donde hubo una reunión y se escribió un trabajo sobre la vida religiosa y la política. Ahí, me encontré con Leonardo Boff, aunque yo ya lo conocía cuando era estudiante, pues hacía su doctorado en teología fundamental en Múnich y yo en filosofía. Pero un amigo mío, argentino, el Padre Altamira, que también fue profesor de teología allá en San Miguel, estaba haciendo teología fundamental, era amigo mío, compañero mío y fue

compañero de estudios de Boff, aunque Boff era más joven que nosotros. Ahí fue donde conocí por primera vez a Leonardo Boff como un franciscano que estaba haciendo su doctorado en Múnich y lo volví a ver cuando era ya más conocido en la reunión de la CLAR, que fue una de las primeras a las que me invitaron, fuera de lo del Escorial. Y luego, lo volví a ver en Río de Janeiro. En ese momento, él me invitó a Petrópolis, al convento de los franciscanos en donde él estaba y en donde los franciscanos editaban siete revistas y tenían una biblioteca tan grande como la de San Miguel y como la de la Xaveriana, en Bogotá. Esas tres son las mejores bibliotecas en filosofía y teología en América del Sur. De tal manera, que allí Boff y yo nos hicimos amigos. También, conocí a uno de los dominicos que había estado preso por orden de los militares, a Frei Betto. Y después también a través del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán con el que yo tenía relación, hicieron una reunión con el CELAM en Río Tercero, en Córdoba, Argentina, en donde conocí a López Trujillo.

Resulta que en el CELAM, durante Medellín, el presidente era el cardenal Larraín. Luego, no sé si inmediatamente, hacen secretario al obispo Pironio, argentino, luego cardenal que era un santo realmente y por eso está abierta su causa de beatificación. Yo he conocido varios realmente santos en mi vida y uno es Pironio. Y entonces, él primero fue secretario, yo no me acuerdo si ya lo era en Medellín, aunque fue uno de los que tuvo las exposiciones inaugurales y luego lo hicieron presidente. Cuando hicieron presidente a Pironio, nombraron secretario a monseñor Alfonso López Trujillo.

En ese momento, Trujillo era obispo auxiliar de Bogotá luego, más tarde, fue presidente el CELAM, fue arzobispo de Medellín y también cardenal, pero ya murió. Era uno de los enemigos más acérrimos de la teología de la liberación. En ese momento, había un equipo (aunque también lo hay ahora) teológico-pastoral del CELAM donde formaban parte Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación, Lucio Gera, miembro de la teología del pueblo y muy amigo de Gutiérrez y otros, entre ellos Méthol Ferré, el teólogo uruguayo, amigo de Gera pero muy enemigo de la teología de la liberación al estilo de Gutiérrez, sobre todo por usar categorías del análisis marxista, aunque Gutiérrez nunca fue marxista pero, al principio, usaba la categoría de "lucha de clases" y muchos lo interpretaron como marxista.

Entonces recuerdo que esa reunión en Río Tercero fue el 11 de septiembre de 1973, porque fue justo cuando ocurrió el Golpe militar en Chile y me acuerdo muy bien porque había un grupo de chilenos que no querían volver a Chile. Así, López Trujillo y gente más crítica de la teología de la liberación como Méthol Ferré me tenían confianza (con Méthol tenía una relación de amistad), porque yo nunca usé categorías del análisis marxista y era crítico de su uso, aunque acepto que, por ejemplo, gente como Ellacuría o Gutiérrez, usaran elementos tomados del marxismo pero críticamente. Ellacuría lo tiene explícitamente dicho y luego el Padre Arrupe, que era el General de la Compañía, sacó un trabajo en *Civiltá Cattolica*, por lo tanto que había pasado por la censura de la Santa Sede, en donde hablaba del uso aceptable de elementos del análisis marxista, porque hasta Pío XI en *Quadragesimo Anno* habla de lucha de clases, esto es, no necesariamente porque hable de “lucha de clases” quiere decir que sea marxista.

Después, cuando Ratzinger saca la Instrucción sobre la teología de la liberación⁴, dice <<cuando se usa la “lucha de clases” como *principio hermenéutico determinante*>>, eso es lo que se critica, es decir, que sea el factor determinante para entender la sociedad y la historia pero que sea un hecho, eso nadie lo niega. El mismo Pío XI lo dice en *Quadragesimo Anno*, que el análisis de clase puede servir sociológicamente; eso nadie lo niega, bueno, lo niegan algunos pero no todos, ni la *Civiltá Cattolica* ni el Papa tampoco, ni Ratzinger. Menciono, entre paréntesis que en 1996 hicimos una reunión en Alemania, con Gustavo Gutiérrez y Ratzinger en la cual él alabó muchísimo a Gutiérrez y uno de los temas que eligieron para ese encuentro fue la teología de la liberación. Ante ello, yo pregunté por qué, aunque también eligieron el tema de la teología de la cultura (recordando a la teología del pueblo) y me contestaron que porque son temas teológicos relevantes para América Latina en la teología del siglo XXI. Allí se encontraba el CELAM, siendo Rodríguez Madariaga el presidente y también estaban, entre otros, muchos miembros de la cumbre del CELAM en donde se encontraba otro santo Don Luciano Mendes de Almeida, brasileño. Pero además yo pregunté: “¿por qué casi todos somos latinoamericanos?” Había sólo cuatro europeos;

⁴ Cabe destacar que la Congregación para la Doctrina de la fe, a cargo de Ratzinger, sacó dos instrucciones sobre el tema. La primera en 1984, que es a la que hace alusión Scannone, titulada *Libertatis nuntius*. La segunda, *Libertatis conscientia*, fue publicada dos años después, en 1986. Ambas, tratan el tema de la liberación e intentan “corregir” algunos errores de la teología latinoamericana de la liberación, sobre todo aquello que tiene que ver con el uso del marxismo. Sin embargo, también rescata los tópicos relevantes de este pensamiento, argumentando que la liberación es un tema cristiano por excelencia, pero que debe ser abordado con cautela.

éramos trece o catorce de Latinoamérica, un grupo chico. Entonces, también, ¿por qué nos reunimos en Alemania y no en América Latina, teniendo así que hacer gastos de viaje? Pues porque Ratzinger es alemán; pensaron que si Ratzinger viene a América Latina, todo el mundo se entera y hubiera habido gente en el Vaticano que hubieran impedido que Ratzinger se reuniera con Gutiérrez, esa fue la contestación que recibí a nivel personal pero, por otros canales, sé que Ratzinger alabó mucho a Gutiérrez cuando volvió de Roma y había otros, contrarios, que decían que a Gutiérrez lo regañaron, simplemente porque tenían una ideología diferente a la teología de la liberación y en el caso de López Trujillo que todavía vivía en ese momento, cuando todavía no era cardenal sino secretario del CELAM, hubo una reunión en Lima. Él decía que Assmann y Gutiérrez piensan lo mismo; lo mismo, siendo que Gutiérrez es un hombre de iglesia y Assmann no lo es, ya que de hecho Assmann dejó después el sacerdocio, aunque nunca dejó la iglesia, pero enseñaba en facultades de teología protestantes. Pero en cambio, yo le dije: “No, monseñor, hablan de cosas diferentes, no es lo mismo”.

Yo había distinguido cuatro “corrientes” de la teología de la liberación que luego Quarracino, que fue secretario del CELAM, antes era arzobispo de Buenos Aires, retoma cuando presenta la primera de las instrucciones; me cita sin citar, porque yo ya lo había escrito dos años antes, en 1982 y cuando en el 84 él hace esa presentación, cita esas cuatro “corrientes”. Por lo tanto, cuando tomaron mi escrito, aceptaron esa clasificación como aceptable, aunque no era la única. Y Gutiérrez mismo dice sobre la teología del pueblo que es una “corriente con características propias dentro de la teología de la liberación”. Entonces yo tenía en su momento la posibilidad con gente como López Trujillo, como Méthol Ferré, que eran críticos, o de hablar con Gutiérrez, con Libanio, con Ronaldo Muñoz, Boff, que eran favorables en torno a esta teología. También estuve en el 84 en Münster con el teólogo alemán Johan Baptist Metz, discípulo de Rahner, cuando hizo una reunión en la universidad de esa ciudad sobre teología de la liberación donde estuvieron, entre otros teólogos, Gutiérrez y Boff y allí, hablando con Gutiérrez, él me dijo que nunca fue marxista pero que tenía diálogo con ambas partes (es decir, con los partidarios del marxismo y con los críticos del mismo). Con ello lamentablemente vi que hubo una serie de prejuicios y malentendidos, como en el caso de López Trujillo, de algunos grupos en Roma e incluso de Javier Lozano

Barragán, el cardenal mexicano con el cual también estuve en algunas reuniones del CELAM; además del cardenal Medina, chileno, que también estuvo muy en contra. Entre paréntesis, resulta que en la Universidad Católica de Chile, en la facultad de teología, había un teólogo español Maximino Arias Reyero que era crítico del uso del marxismo y por eso me invitaba a mí a la Pontificia de Chile a hablar sobre teología de la liberación y fui vetado por Medina porque para él tan sólo con hablar de la teología de la liberación era malo. De tal manera que el decano me había mandado una invitación y todo, pero de repente no se concretó. Le escribí a Maximino preguntándole por qué eso nunca se llevó a cabo y me respondió que el vice gran canciller, que era Medina, me vetó.

2.- Siguiendo la misma temática, me llama la atención dentro de su pensamiento cómo hablar, no solamente de teología de la liberación y de teología del pueblo, sino también de una filosofía y teología inculturadas. Quisiera saber cómo se relacionan estas dos posturas. Al mismo tiempo, me gustaría preguntarle si estas propuestas son distintas a la de la filosofía y la teología de la liberación o si se tratan de lo mismo.

El mismo Gustavo Gutiérrez cuando en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas* presenta su proyecto de teología de la liberación nos dice que “quizá de esta manera logramos la teología latinoamericana que se ha deseado”. Es decir, ya estaba hablando de la inculturación. En el caso de la teología argentina del pueblo, se habló desde el principio que la religiosidad popular latinoamericana y argentina, por todos los textos y por todo lo que pueda tener, es una teología: *el evangelio encarnado en cultura* y no hablaban tanto de la teología, sino del catolicismo popular y así lo dice claramente Puebla. Eso que nace en Argentina el Concilio no lo había tenido en cuenta y nace en Argentina esa preocupación por la piedad popular latinoamericana; nace como una reacción al catolicismo, por un lado, conservador y, por el otro, progresista y europeizante. Cuando yo vuelvo de Europa a fines de 1967 ya estaba ese proceso. En una fecha intermedia a mi llegada, no recuerdo bien, se llevó a cabo una reunión de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) que trató el tema de la religiosidad popular. Entonces ya había surgido una reacción, porque inmediatamente después del Concilio, que terminó en el 65 hay un movimiento iconoclasta en gran parte del mundo y también en Argentina. En ese movimiento recalcan, con toda razón, el cristocentrismo en la fe

cristiana, pero dejan de lado un poco la devoción a la virgen, a los santos y, mucho más, a los difuntos. En los agentes de pastoral, los curas, las monjas y los laicos hay como esa reacción de quitar las imágenes de las iglesias para que quede sólo el Cristo, a lo más una virgen por ahí o un San José. Es decir, la gran cantidad de santos que había en todas las iglesias se reforman y cambia la forma de ver la religiosidad.

Me acuerdo que cuando yo llegué la capilla del Colegio Máximo que antes era horrible, cuadrada, aunque llena de santos, pero ahora toda reformada estaba solamente un Cristo, la virgen, un San José y San Ignacio de Padua, nada más. Y así en las iglesias se puso el altar de cara al pueblo, se quitan los altares laterales en donde estaban los santos, pero el pueblo reacciona. Es lo que Bergoglio llama “el pueblo fiel de Dios”. Y esto convierte a los curas y a los monjas y se dan cuenta que no era folclore ni mera religiosidad natural, sino que era verdadera fe cristiana hecha religiosidad. Eso estaba pasando cuando yo volví. Y en ese momento había como tres líneas en la iglesia argentina: los conservadores preconciarios que querían la religiosidad popular aunque creían que era algo supersticiosa, los progresistas que la rechazaban porque les parecía que iba contra el cristocentrismo y esta otra línea cercana a la teología del pueblo en donde se empieza a revalorizar la religiosidad popular como fe popular y ahí se encontraban todo el grupo de Gera, Tello y de la COEPAL. En el seminario que hicieron ellos hablaron fundamentalmente de estos temas. Digamos que nace un poco como reacción no sólo contra lo preconciar, sino también contra un progresismo europeizante, es decir, de los que repetían todo lo que se hacía en Europa sin darse cuenta que, al menos en América Latina, la religiosidad popular era realmente fe.

El que es muy crítico de esta línea (de la teología del pueblo) es Juan Luis Segundo. Él mismo en su libro *Liberación de la teología*⁵, al final, critica a la teología argentina del pueblo aunque dice, con muy buen acierto, que lleva una lógica distinta a la lógica racionalista moderna. Pero, entonces, por ahí va la cosa y lo interesante es que, aparentemente, Méthol Ferré me dice, (pero sin ninguna prueba, sólo oralmente) que fueron obispos latinoamericanos, no argentinos, que en el Sínodo de 1974 sobre evangelización introducen el tema de la religiosidad popular. Sin embargo el Padre

⁵ Cfr. Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1971.

Galli, que ha hecho ya varios estudios en las actas y documentos, me dijo que hubo una intervención importante de Monseñor Pironio que en ese momento no era todavía cardenal, pero creo que todavía era obispo de Mar del Plata. De lo que dijo Galli yo no me acuerdo bien, tendría que volver a preguntárselo desde luego, pero o fue en la redacción de las conclusiones del Sínodo o fue en la redacción ya de la exhortación postsinodal *Evangelii nuntiandi*⁶ (1975) que, según Galli, gracias a Pironio (que a su vez había hablado ya sobre ese tema en el sínodo en una alocución que tuvo) entra el tema de la religiosidad popular al magisterio universal. En dicha exhortación el Papa Pablo VI dice que, aunque tiene sus críticas, la religiosidad popular que es la piedad de los más pobres y sencillos tiene una serie de cualidades muy positivas y decía que, más que hablar de religiosidad popular, había que hablar de *piedad popular o religión del pueblo*. Luego Puebla, así como Medellín, había puesto en práctica el concilio sobre todo *Gaudium et spes* para América Latina. Puebla, tuvo como misión principal el poner en práctica en la región la *Evangelii nuntiandi* y ahí, sobre todo ya en ese momento, López Trujillo era presidente del CELAM, entonces, excluyen a Gustavo Gutiérrez y otros miembros de la “línea principal” de la teología de la liberación, aunque ellos fueron a Puebla. A mí me invitaron, pero no me pareció bien ir “clandestinamente” digamos, pero asesoraban a los obispos realmente. Luego en Aparecida de forma pública, los aceptan.

Gera y a Joaquín Alliende, de Chile, estuvieron de expertos en Puebla porque ellos nunca habían tocado temas del marxismo y eran críticos al respecto, entonces Gera fue el principal redactor del apartado sobre la cultura y Alliende de lo que respecta a la religiosidad popular. Alliende había tenido un trabajo en una revista, creo que chilena, y después lo sacan en un libro en España sobre lo que I llama la “escuela argentina de pastoral popular”, favorable. Entonces, son retomados en Puebla, luego en Santo Domingo y luego en Aparecida, pero en ésta comienza a hablar de “espiritualidad y mística popular” de lo que ya había hablado el P. Seibold en un libro sobre mística popular publicado acá en México en Buena Prensa⁷. Seibold se lo regaló al obispo de San Miguel, monseñor Fenoy, lo leyó, le gustó y él va a Aparecida y ahí introduce el

⁶ En dicha exhortación se trata un tema central: la evangelización de la cultura. Desde allí, se volvió en un tema recurrente dentro de la iglesia ante el carácter misionero y evangelizador que la caracteriza.

⁷ Scannone se refiere al libro *La mística popular*, México, Buena Prensa, editado recientemente en 2008.

tema de la mística popular. Gustavo Gutiérrez ya había hablado un poco sobre la religiosidad popular en su libro *Beber en su propio pozo*⁸, pero de mística popular se comenzó a hablar gracias a Seibold y a monseñor Fenoy y es como entra en Aparecida. Cabe destacar que el jefe del comité de redacción fue Bergoglio y estuvieron también, entre otros, Víctor Fernández, que luego pasó a ser rector de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Carlos Galli, el discípulo de Gera y sucesor en sus cátedras y ahora el papa lo hizo miembro de la Comisión Teológica Pontificia, el padre Diego Fares que va a ir a remplazarme en la *Civiltá Cattolica* porque yo voy sólo por un año y que fue también a Aparecida como representante de los religiosos, gracias a Bergoglio. También dirigía, hasta ahora, un hogar, en las afueras de Buenos Aires, el “Hogar San José”. Fares, además de ser una persona muy valiosa como profesor y doctor en filosofía, creo que Bergoglio, al saber que dirigía este “Hogar San José” lo hace ir a Aparecida para compartir su experiencia con los pobres. Entonces, ellos estaban en la redacción, los cuatro. Entonces, sale a la luz el tema de la “mística popular” al menos una vez y luego, ahora, el papa en *Evangelii gaudium*, habla de ese tema dos veces: una, citando a Aparecida otra es una elaboración propia, tocando no sólo el momento de oración de la mística popular, sino que habla de contemplación, de lucha, de fiesta y otros más que no me acuerdo, pero hace alusión a toda la vida, pero me acuerdo que son cinco expresiones. Es decir, la revalorización de la religiosidad popular ya en un nivel universal, lo había hecho Pablo VI. Aunque esta reflexión nace en América Latina, va a Roma, vuelve a América Latina, se elabora más en nuestra región y vuelve a Roma y yo pienso que esto tiene un valor universal, Bergoglio dice que es un “lugar teológico”. De hecho, a un nivel no eclesial pero sí teológico, cuando yo fui a Friburgo, en 1978, yo había sido becario del DAAB, que es una obra del gobierno alemán y ellos ofrecen nuevas becas cuando uno es ya profesor; yo había sido invitado por un miembro del intercambio cultural alemán (Peter Hünermann) a un reunión sobre filosofía de la religión, que se trataba de armar grupos de filosofía de la religión y allí había, sobre todo, alemanes, franceses, algún italiano, algún español, algún holandés y de América Latina, gracias a Hünermann, me invitaron a mí. Y entonces, yo le dije a Hünermann primero y luego al público, que a mí me interesaba el tema de una filosofía inculturada a partir de la sabiduría popular latinoamericana, que después hablaría

⁸ Salamanca, Sígueme, 8ª ed., 2007.

también de una teología inculturada, pero acá era sobre filosofía. Entonces, me encomendaron hacer un grupo en Buenos Aires y lo hicimos; después, tuvimos una reunión con el grupo de París donde, entre otros, estaba Levinás y Ricoeur y el tema fue la sabiduría popular, tomando a ésta como mediación entre la religiosidad popular y la filosofía y teología inculturadas, porque la sabiduría popular, a un nivel teológico, se trata de una sabiduría teologal. De hecho, tanto Gustavo Gutiérrez como Rafael Tello, en Argentina, hablan de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) vividas por el pueblo: inculturando ya la fe cristiana.

Sobre eso, ya había hablado Puebla en dos ocasiones mencionando a la sabiduría popular religiosa. La idea es que ahí hay como un núcleo que puede ser pensado, Gera diría “elevado a concepto”, pero no es “elevado a concepto”, sino que el concepto se pone al servicio de lo sapiencial. Para mí, esto es una idea fundamental y de ahí nace la filosofía inculturada, porque es una sabiduría humana y cristiana. Entonces, si yo la tomo como humana, puedo hacer de ella una filosofía. Como dice Ricoeur, “el símbolo da qué pensar”; el pueblo vive y piensa de una forma simbólica, ritual, sapiencial, pero uno puede hacer una interpretación, una hermenéutica. Y ahí, en el nivel filosófico, Rodolfo Kusch y Carlos Cullen están en esa línea y, a nivel teológico, era lo que ya estaban haciendo Gera y compañía, aunque ellos no usaron esa terminología. De hecho, el tema de la sabiduría popular es un tema en donde yo he puesto más el acento aunque ellos también hablaban, sobre todo Gera y que luego lo retoma el Papa, del “conocimiento por connaturalidad” de Santo Tomás.

Santo Tomás dice: “yo puedo conocer en forma teórica o en forma práctica, por ejemplo, en teología moral, las virtudes”. Entonces él pone el ejemplo de la castidad, pero podríamos hablar también de la justicia o de cualquier otra virtud. Él menciona que: “una persona que tiene la virtud de la castidad, *siente* cuando algo es puro o es impuro”, esto es, por connaturalidad. Yo siento que esto es justo o es injusto, no tanto en cuanto se refiere a mí, sino cuando se refiere a los otros; es identificar cuando hay algún acto injusto y decir “esto es una injusticia”. Ese “sentir” no es una emoción, es lo que diría Xavier Zubiri “la inteligencia sintiente”; hay un sentir inteligente y una inteligencia que siente. Hay un mendocino que hizo una tesis conmigo muy buena, excelente, y está publicada en la ciudad de San Rafael y no en la ciudad de Mendoza,

aunque es un libro inhallable y en él habla de este tema, de la “inteligencia sintiente”, desde Zubiri, y hace un paralelismo entre Paul Ricoeur y Santo Tomás en el tema de la imaginación y el de la afectividad, que ahora están de moda en la fenomenología actual.

Karl Rahner dice que Santo Tomás elabora su metafísica sobre el suelo de la imaginación, en su libro *Espíritu en el mundo*. De hecho hubo una discusión de todo eso en Europa; si interpretó bien a Santo Tomás o no es otro problema pero ciertamente como él lo interpreta, tiene que ver con el imaginario. Santo Tomás dice que nosotros conocemos los universales, por lo tanto las ideas, por conversión al “fantasma”, es decir, necesitamos la fantasía, la imaginación aunque también la realidad (en donde yo te estoy viendo a ti o a esa maceta) pero también cuando recuerdo, en mi fantasía, me imagino; la idea universal la conozco en el particular que yo estoy sintiendo, viendo, gustando, escuchando, tocando o en el imaginario, entonces él habla del “fantasma” y dice “yo conozco los universales por conversión al “fantasma” y también ya lo decía Aristóteles, es decir, cuando conozco lo universal a través del particular.

Entonces, la novedad radica en lo que dice Paul Ricoeur (primero lo toma Kant, luego Heidegger y de ahí lo rescata Ricoeur) “el símbolo da qué pensar”; el símbolo que yo experimento, que veo, que toco, que huelo, por ejemplo, una vela, el incienso o el agua del bautismo, incluso el pan y el vino en la eucaristía. A través de esa experiencia sensible imaginaria, yo puedo hacer interpretaciones. Kant toma este tema del símbolo diciendo que es un fenómeno que da que pensar inagotablemente, por eso uno de los temas que toma Marion es la obra de arte. La obra de arte da que pensar inagotablemente, siempre hay una interpretación nueva y luego otra y nunca se agota; por eso también el tema del “otro” en Levinás, el “acontecimiento” en Ricoeur, y el caso de la “revelación” en Marion, etc. Pero entonces ¿qué pasa? Que este muchacho (su tesista) se dio cuenta que lo mismo pasa con lo afectivo. Ricoeur inaugura un nuevo concepto de los “esquemáticos afectivos”, el esquemático imaginativo, en Kant y Heidegger corresponde al “fantasma” de Santo Tomás, es decir, la imaginación. Pero él se da cuenta que los templos de ánimo de los cuales habla Heidegger, Ricoeur los llama “esquemáticos afectivos” y que también en la vida afectiva pasa algo parecido y

eso lo encuentra implícito en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento por connaturalidad: que yo afectivamente me doy cuenta cuando esto es justo o injusto, que esto es casto o impuro, pero lo siento con la inteligencia, no es una mera emoción y eso tiene que ver con lo que decía Zubiri sobre la “inteligencia sintiente”. Y entonces, se unen tres teorías de Santo Tomás que se encontraban separadas: 1) el conocimiento por connaturalidad (conocimiento de tipo afectivo), sapiencial, Santo Tomás lo aplica al don de sabiduría y, por lo tanto, es conocimiento sapiencial y no es mero sentimiento. 2) El tema de las virtudes en Santo Tomás, en donde se centra en el amor y 3) El tema de las pasiones: el gozo, la ira, el deseo, etc. Entonces, se unen la teoría de las pasiones, el tema de las virtudes y el conocimiento por connaturalidad y podemos decir que en Santo Tomás habría algo que se puede interpretar semejante a lo de Ricoeur o a lo de Heidegger. Sobre el conocimiento por connaturalidad el papa Bergoglio habla tres veces en *Evangelii gaudium* y ahí puede que tenga esto una relación directa con Santo Tomás, pero a través de Gera y de Tello, porque ellos eran muy tomistas. Pero luego, Bernhard Casper dice que hay una hermenéutica del miedo, que es otra de las pasiones, y el miedo es mal consejero, como dicen los Proverbios. Así, hay personas que se dejan llevar por el miedo y no aceptan que la doctrina avance. Todo eso yo lo aplico al tema del bien, es cuando se habla de temas como los de no dar la comunión a personas en ciertos casos y al hablar de la hermenéutica del miedo, se necesitaría una re-hermenéutica ético-jurídica para entender esas cosas. Esto lo relaciona con la hermenéutica analógica de Beuchot. Si uno aplica la hermenéutica analógica, evidentemente que, aún tomísticamente, se salva de los problemas para esta gente. Pero al hablar de una hermenéutica del miedo, tengo que ver que también el momento pragmático del lenguaje es fundamental: qué cosas digo pero, sobre todo, cómo las digo y si yo me dejo llevar por el miedo cuando digo algo, qué distinto decir “me dejo llevar por la misericordia”. Entonces hay una hermenéutica del miedo, pero también la hay de la misericordia, pero aplicándolo ya a nivel lógico, nos ayuda a la analogía. Bueno, eso digo en un artículo mío publicado en la *Civiltà Cattolica* sobre la teología serena hecha de rodillas⁹ y ahí cito explícitamente el tratado de hermenéutica analógica del P. Beuchot

⁹ Véase “Teología serena hecha de rodillas” en *Razón y fe*, Tomo 277 No. 1391, 2014.

3.- *De todo lo que ha comentado, nos parece interesante la cuestión del conocimiento por connaturalidad que usted mencionó de Santo Tomás y la forma en que éste se puede relacionar con el sentir y el pensar de nuestros pueblos. Por ello, ¿Cómo podríamos relacionar la sabiduría popular con la liberación?*

Como dice Puebla, nuestro pueblo está preparando su liberación. Es decir, la sabiduría popular tiene como aspectos fundamentales la solidaridad y la justicia, porque la sabiduría popular, por un lado, se toca con lo religioso, y por otro lado se toca con la dignidad humana. Lo primero que se sabe del hombre es su dignidad como seres humanos y como hijos de Dios. El problema está, muchas veces, en que primero reivindico mis derechos y entonces a veces me paso, porque sólo estoy pensando en mí mismo y no en los otros, que es un poco la problemática liberal. Los marxistas hacen lo mismo pero a nivel de clase. En cambio, ahí yo vuelvo a Levinás: el otro como otro. Levinás dice, sobre todo en *Otro modo que ser*¹⁰, que soy verdaderamente humano cuando me convierto al otro hasta la sustitución por él, no solamente por el otro que es víctima sino también por el victimario, para que se convierta, es un poco lo de Cristo. Entonces, la idea de la justicia es fundamental. Levinás dice: “yo me tendría que dar totalmente al otro de no ser porque no hubiera terceros, pero como hay otros del otro y otros míos, los terceros, si doy totalmente a uno ¿y los otros?” Y allí entra el problema de la justicia; ya no la justicia del cara-a-cara, sino de la justicia en el sentido aristotélico, es decir, de dar a cada uno lo suyo pero basándose fundamentalmente en la relación con el otro cara-a-cara. Entonces pasa que él reinterpreta todo: toda las instituciones, el Estado, la justicia en el sentido doctrinal, la propiedad, el trabajo ,el derecho, etc. Es decir, el tema del tercero. Por eso, cuando Levinás nos criticó a nosotros los argentinos cuando estábamos ahí en París en el 81 y que todo el encuentro se editó en un libro que no se ha vuelto a reproducir *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*¹¹, entonces ahí Levinás nos criticó a Cullen, a mí, Kusch ya había muerto pero habíamos presentado su problemática. Levinás decía “pueblo es uno al lado del otro caminando juntos”. En esa reunión no podíamos hablar español, sólo inglés, francés o alemán, sobre todo se habló alemán, bastante francés y algo de

¹⁰ Emmanuel Levinás, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*, 2ª ed., Salamanca, Sígueme, 1995.

¹¹ Juan Carlos Scannone [ed.], *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1984.

inglés. Fue en el Instituto Goethe en París, porque Levinás no quería ir ni a Alemania ni a Austria. Yo lo invité a esta reunión de un grupo de ellos que se hacían llamar “grupo de París” y el grupo nuestro de Buenos Aires, me dijo: “sí, con mucho gusto, pero no en Alemania ni en Austria; podemos reunirnos en Suiza, o en Estrasburgo”. Entonces se arregló que fuera en París; mi exposición la hice en alemán. Allí, Levinás criticaba el tema del pueblo diciendo “uno al lado de otros marchando juntos”, lo cual recuerda un poco al pueblo alemán. Si han visto películas de esa época, los alemanes hacían el “paso de ganso”, entonces cuando pasaban delante de Hitler, lo saludaban. Cuando dijo “uno al lado del otro marchando juntos” nosotros teníamos esa imagen en la cabeza. Y dijimos “no es así”, que es lo que después dijo Marion cuando dijo que el lenguaje hace que sea tú, yo, él, ella, ellos, no un yo colectivo. El error del marxismo, siguiendo a Hegel, es que está pensando en un yo colectivo. Tanto el marxismo como el liberalismo piensan en “yoes” individuales.

El mismo Ricoeur critica el “plus” de espíritu que tienen todos los hegelianos y los critica con razón, pero él salta a Husserl, el “otro” como “otro yo”, porque tenían miedo a que el “nosotros” fuera algo totalitario, como ya había pasado con Hitler y con muchos otros, pero no, nosotros decíamos que las relaciones eran éticas: el yo, el tú y el tercero, pero Levinás no quería entender al nosotros y al pueblo como lo expresábamos nosotros y por eso nos criticaba.

Pero ahora el papa ha elaborado mejor la cosa, no sé de dónde lo sacó. Yo tengo bastante confianza con él porque yo fui su profesor y el luego fue mi director y mi provincial, pero no se me ha ocurrido preguntarle (a la próxima lo haré) de dónde sacó la noción de “periferia” y lo de la imagen del poliedro, que realmente es muy buena. Dice el papa: “el todo es superior a las partes y a la mera suma de ellas”, pero no es un todo circular como lo interpreta Hegel, donde se borran todas las diferencias y todos los puntos son equidistantes entre sí, sino un poliedro donde se respetan y rescatan las diferencias, aún el que está en error tiene algo que decir. Entonces, él interpreta cada pueblo (como pueblo-nación, en donde pone en un lugar especial a los pobres), pero también lo dice en un nivel universal de la relación entre los distintos pueblos que sería, aunque no usa la palabra, lo que Fernet Betancourt (y yo también lo he retomado) ha propuesto, la interculturalidad, aún dentro de un pueblo con distintas culturas. Habla

que en la ciudad, por ejemplo, hay distintas culturas, hay una multiculturalidad que también debe ser interculturalidad pero también lo aplica al Pueblo de Dios, a la iglesia y a la inculturación en la iglesia. Por eso allí la relación entre inculturación e interculturalidad que algunos oponen, pero no son opuestos. Para interculturalizar, se necesita primero inculturarse si no, ¿qué intercultural va a ser?

De eso habla el papa cuando toca el tema de la tensión bipolar entre la globalización y la localización y luego lo aplica al problema del todo y las partes, en donde expone la imagen del poliedro. Entonces, me parece que aunque la contestación de Levinás, en aquel tiempo, era correcta, sobre todo en la diferencia entre yo, tú, él, ellos y que, de hecho, luego Marion lo toma en el fenómeno erótico cuando pone al hijo o los hijos como los terceros y él aplica (eso lo hizo en San Miguel y que salió en *Stromata*) lo que dice Ricardo de San Víctor de la Trinidad cuando habla del amado, el amante, el amado y el co-amado que él aplica, sobre todo, al matrimonio, pero no únicamente, sino que lo erótico se da también en el amor a Dios tal como lo dice Benedicto XVI en *Deus caritas est*. Esto significa que el marido y la mujer están más contentos amando a los hijos más que a sí mismos. Esto es, hay un momento positivo de deseo, que no es interés, pero esto se purifica plenamente en el tema del tercero. Es decir, que no es lo que algunos criticaban algunos sobre el tema del don, por ejemplo Derridá y lo mismo Merleau Ponty a Marcel Mauss en antropología y sociología, cuando decía que el don está esperando el contra-don, de tal manera que en el fondo es interés.

Entonces, el tema del tercero es fundamental. En ese sentido, yo creo que el papa avanza, aún con respecto a la teología del pueblo, en varios puntos, entre otros, también en el de la piedad popular. Todo esto, el respeto al tercero y el tema de la religión del pueblo, tiene que ver con la liberación de nuestros pueblos.

ANEXO 3

Inculturación y liberación en el pensamiento filosófico y teológico latinoamericano.

Entrevista a Juan Carlos Scannone, S.J.¹.

Juan Carlos Scannone (1931) es uno de los representantes más significativos de la filosofía y de la teología de la liberación. De la primera – y de acuerdo a lo que el filósofo Horacio Cerutti nos sugiere en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* – perteneció, en su momento, al llamado <<sector populista de la “ambigüedad abstracta”>>². De la segunda, el mismo Scannone se ubica dentro de una de las ramas menos difundidas de la teología de la liberación: la teología argentina del pueblo.

En ambos casos, el jesuita argentino ha ido tomando, a lo largo de su itinerario intelectual, una preocupación constante: la problemática de la cultura en América Latina y su respectiva reflexión teológica y filosófica.

La siguiente entrevista gira en torno a algunos de los rasgos principales del pensamiento reciente de Juan Carlos Scannone que, a nuestro parecer, abarcan tres temas principales: liberación, cultura e inculturación en América Latina. A partir de ellas, el filósofo argentino ha construido un corpus teórico y metodológico para abordar, explicar y transformar la realidad de la región.

La inculturación, en este caso, se convierte en un “nuevo punto de partida” tanto en la filosofía como en la teología latinoamericanas. Se trata, según nuestro autor, de construir “un filosofar a partir de la sabiduría popular latinoamericana”³ y de teologizar a partir del “nosotros-pueblo” que se inserta en una cultura determinada y el cual es capaz de evangelizar pero, al mismo tiempo, seguir siendo evangelizado. De la misma forma, este trabajo que presentamos puede servir al lector como una guía introductoria para adentrarse en la obra de Juan Carlos Scannone⁴.

¹ Esta entrevista ha sido publicada en *Pensares y Quehaceres*, Núm. 3, Invierno, Noviembre, 2016, 183-188 pp.

² Cfr. Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México: FCE, 2006, p. 330.

³ Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990, p. 9.

⁴ Para ahondar en el tema de la inculturación en J.C. Scannone, puede consultarse su “trilogía” que, a nuestro parecer, muestra el corpus de su pensamiento. Cfr. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid-

Padre, ¿podría definir qué entiende usted por analogía y cuál es la importancia de esta en el pensamiento inculturado (filosófico y teológico)?

La teoría de la analogía yo la tomo de Santo Tomás. Tengo un libro *Religión y nuevo pensamiento*⁵ y ahí explico en un capítulo entero todo lo referente a la analogía. Después escribí un artículo (creo que fue en el 2012 o 2013) en *Stromata* sobre la analéctica⁶.

La analogía es una manera de evitar un pensamiento unívoco. El mismo Santo Tomás dice que se toma en un sentido que, al mismo tiempo que tiene una cierta unidad, es distinto. Por ejemplo, cuando digo “sabio”, refiriéndome a Einstein, y “sabio”, haciendo alusión a Dios. El contenido a donde apunta es el mismo de alguna manera, pero el modo en que yo lo pienso en concreto, “sabio” y, en abstracto, “sabiduría” no lo puedo aplicar a Dios.

Entonces, hay algo de idéntico, pero una identidad en la diferencia o una similitud en la diferencia. En ese sentido, cuando hablo de *inculturación* trato de la misma fe que se incultura, se “encarna” diferentemente en cada cultura. La fe es la misma, pero en cada cultura se encarna de manera distinta. Así es como se da la comunión entre las distintas culturas donde se ha encarnado la fe o el Evangelio. Pero, entonces, ¿qué pasa? Que lo propio de la analogía es que no puedo poner una línea clara entre lo que es común y lo que es distinto. No puedo formalizarlo, de tal manera que siempre hay un contenido material (materia en el sentido del contenido), que no puedo distinguir claramente de lo formal. En la dialéctica hegeliana, ésta asume los contenidos en la forma dialéctica, pero normalmente cuando hago una abstracción yo distingo la forma en que abstraigo de la materialidad de la cosa. Entonces tengo una forma universal, por ejemplo, “hombre”, y hablo unívocamente de los hombres mexicanos, de los hombres japoneses, de los hombres africanos.

Buenos Aires: Ediciones Cristiandad/Ed. Guadalupe, 1986; *Evangelización, Cultura y Teología*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1990.

⁵ *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, México: Anthropos/UAM-I, 2005. El autor se refiere al capítulo séptimo de esta obra titulado “De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía. El lenguaje de la teología filosófica”, 187-224 pp.

⁶ Se refiere a “Nuevo pensamiento: analogía y anadialéctica” en *Stromata* 68 (2012), No. 1/2, 33-56 pp.

En cambio, en la analogía no puedo formalizar un contenido separándolo del resto del mismo y, sin embargo, hay una unidad en el sentido.

De ahí, por ejemplo, explicando el caso que pone Santo Tomás: cuando yo uso la palabra “sano” hay una unidad y, sin embargo, una diferencia cuando digo “sano” del animal que es el sujeto de la salud, o si digo “sano” de los colores de la cara, o si digo “sano” de un alimento. Estoy refiriéndome a cosas distintas y, sin embargo, todas están interrelacionadas. Bueno, en ese sentido.

Pero ahí lo que importa es que el mismo Evangelio se da culturalmente de distintas maneras. Como decía Aristóteles: “ser”, por ejemplo, significa según distintas maneras, que es lo que le dio tanto que pensar a Heidegger. Por eso Heidegger también lo dice (aunque sin usar la palabra analogía), es lo mismo pero no es igual.

¿A partir de qué momento de su itinerario intelectual comenzó la reflexión sobre la inculturación y por qué razón tuvo y aún tiene la inquietud por este tema?

La analogía, desde el comienzo me dio un instrumento para luego, cuando se habla de que el Evangelio se “encarna” en las culturas (que es lo que dice ya Puebla⁷), entenderlo analógicamente, porque ese instrumento intelectual yo ya lo tenía desde el comienzo en la discusión entre la analogía tomista y la dialéctica hegeliana y con el tema de la identidad y diferencia en Heidegger.

Ahora, ¿por qué la inculturación? Bueno, yo pienso que me interesó porque yo quería pensar una filosofía que fuera latinoamericana, pero realmente filosofía con valor universal y me parecía que la analogía podría servir para eso, ya que el pensamiento acá no es algo que se incultura como pasa con el Evangelio en la teología, sino que el pensamiento, siendo verdadero pensamiento humano y, aun filosófico, se da de distintas maneras en las distintas culturas. Sobre todo, la sabiduría, porque todas las culturas tienen una sabiduría de la vida, que es el sentido último de la vida y de la

⁷ Scannone se refiere a lo que Puebla (siguiendo el la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI de 1976) llama la “evangelización de la cultura”. Según el Documento de Puebla, la evangelización debe “encarnarse” en cada cultura y adoptar sus valores, ya que las culturas “no son terreno vacío, carente de auténticos valores. La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores: una contribución al crecimiento de los “gérmenes del Verbo” presentes en las culturas” (DP 401). Scannone habla de analogía, en este caso, cuando toma el término “encarnación”, propio de la Teología, para trasladarlo al campo de la cultura y hablar de la evangelización y su relación directa con la forma de vida de cada pueblo (cultura).

muerte, del amor, del trabajo, de los grandes temas de la existencia. Eso se vive en todas las culturas, pero en cada una de manera distinta. Entonces, ahí se puede hablar de que el pensamiento filosófico está inculturado. Entonces me ayudé en la distinción que hace el padre Chenu⁸, entre sabiduría, inteligencia y ciencia. Así es como en todas las culturas se da la sabiduría que es lo más importante. En algunas llega a darse una como intuición o inteligencia de los primeros principios. Por ejemplo, en la cultura náhuatl (lo dice claramente Miguel León-Portilla) cuando uno lee las poesías, identifica que son realmente poesías metafísicas, sin dejar de ser verdadera poesía. Ahora recuerdo a los *tlamatinime* que se pueden comparar, por ejemplo, con Parménides, es decir, al nivel de los presocráticos. Y, en cambio, cuando eso se lleva a un pensamiento reflexivo, crítico, sistemático y metódico y con metodología teórica, no solamente práctica, ahí ya se trataría de la filosofía o la teología como ciencia. Pero la ciencia tiene que estar al servicio de la sabiduría y no al revés. Un filósofo argentino, Carlos Cullen, lo dice muy bien cuando afirma que hubo autores (él cita a Hegel y a Husserl) que llegan a captar el valor de la sabiduría popular, según los interpreta él. Husserl cuando habla del “mundo de la vida”, y Hegel, cuando habla de la religión. Pero, en la religión, dice Hegel, la forma es todavía simbólica y narrativa, no es absoluta, aunque el contenido lo sea. De ahí, que la verdad de la religión esté, para Hegel, en la ciencia filosófica que es saber absoluto. Y Husserl también le da mucho valor al “mundo de la vida”, pero va a decir que éste se expresa plenamente, a nivel de la idea, en las ciencias.

Entonces, aunque ellos valoran el “mundo de la vida” o la religión (que Cullen relaciona con la sabiduría popular⁹), ponen la sabiduría popular al servicio de la ciencia.

⁸ Scannone se refiere al Padre Marie Dominique Chenu (1895-1990), teólogo y sacerdote dominico francés que influyó de manera considerable en la “renovación eclesial” planteada por el Concilio Ecuménico Vaticano II (1963-1965). Sus aportes al mismo giran en torno a la idea de una “teología de los signos de los tiempos” proponiendo una reflexión teológica a partir del presente para verlo, comprenderlo y transformarlo a la luz del Evangelio, pensando así que la teología debe situarse en la historia y “encarnarse” en las realidades temporales, siendo sensible a los acontecimientos humanos de toda índole.

Fue un especialista en historia medieval, en especial, de Tomás de Aquino. Entre sus obras más relevantes se encuentran: *Une école de théologie: le Saulchoir* (Étiolles: Le Saulchoir, 1937); *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris, 1943); *St Thomas d'Aquin et la théologie* (Paris, 1959); *La Théologie est-elle une science?* (Paris: Fayard, 1959), entre otras.

⁹ El filósofo argentino Carlos Cullen (1943) planteó una “fenomenología de la sabiduría de los pueblos” partiendo del “nosotros estamos”, en contraposición a la fenomenología realizada desde Europa por Hegel (1770-1831), Husserl (1859-1938) y, posteriormente, por Heidegger (1889-1976). Su punto de vista crítico radica en el cuestionamiento del punto de partida de dicha fenomenología y de la “absolutez de sus resultados”.

Para Cullen, la fenomenología hegeliana y husserliana toman a la ciencia como el grado de conocimiento más elevado, absoluto y universal, en donde se relegan los conocimientos construidos desde el pueblo, desde los

En cambio, pienso yo que es al revés: la ciencia está al servicio de la sabiduría de los pueblos. Y, por eso, la ciencia a veces mal usada lleva a lo que estamos padeciendo ahora: la tecnocracia. En cambio, en la sabiduría de los pueblos es donde estaría la salvación, porque justo es el sentido último de la vida que siempre tiene un núcleo religioso.

Me alegra que mencione el tema de la salvación, porque me parece que tiene amplia relación con el tópico de la liberación. En ese sentido, ¿podría mencionar cuál es la relación entre inculturación e interculturalidad? Y, por otra parte, ¿cuál es su relación con la liberación?

Bueno, algunos oponen inculturación a interculturalidad. Yo creo que no, que para que haya un verdadero diálogo entre las culturas (interculturalidad), por ejemplo, una filosofía intercultural, una teología intercultural, se necesita que el pensamiento esté inculturado o que, en el caso de la teología, la comprensión de la Revelación esté inculturada. Entonces, pienso que son dos caras de la misma moneda; que la interculturalidad supone una previa inculturación. Por ejemplo, en el caso de la teología, para que haya interculturalidad teológica, la fe cristiana debe haberse inculturado en la cultura mexicana o en la cultura alemana o en la cultura japonesa y entonces ahí sí puede haber un verdadero diálogo intercultural, de tal manera que no se excluyen sino que se complementan y se vivifican mutuamente, esa es mi interpretación.

Ahora con el tema de la liberación, yo pienso que hay una *liberación de alienaciones culturales*. Cuando estuve en Japón, en la Universidad de Sofía, me llamó la atención que, cuando dicen “filosofía”, para ellos es la occidental. Y, en cambio, a la sabiduría profunda de la literatura y de la vida japonesa no la entienden como filosofía, a mí me parece que es un error. Aunque yo iba invitado para hablar de un tema de Doctrina Social de la Iglesia, me interesaba mucho una filosofía que fuera inculturada en Japón. Porque ellos han sabido asumir los aportes occidentales sin dejar de ser japoneses, no se han alienado al tomar la ciencia y la tecnología occidentales, por lo menos esa era la idea que yo tenía.

Entonces me di cuenta que esa sabiduría del pueblo japonés la estudiaban en literatura o la estudiaban en humanidades, pero no en filosofía. Me llamó mucho la atención. Y, en cambio, estudiaban qué se yo a Aristóteles o a Hegel o a Heidegger, es decir, como si lo otro no tuviera un valor filosófico. Esa es una experiencia mía.

Por ello, hay que liberarse de estar alienados. En este caso, la filosofía que se enseñaba (en Japón) estaba como alienada en otra cultura, la cultura occidental. No quiero decir que el diálogo con ella estuviera mal, pero no se daban cuenta de la relevancia filosófica de la sabiduría popular japonesa (por lo menos esa es mi impresión, a lo mejor es una impresión falsa porque yo estuve poco tiempo, no viví ahí). No digo que la despreciaran, pero no la consideraban filosofía a la sabiduría del pueblo japonés, ni la planteaban como base para una filosofía como ciencia. Esto me llamó mucho la atención, por eso considero que está relacionado con eso, con el tema de liberarse de ciertas alienaciones culturales.

La siguiente pregunta tiene que ver con el tema de filosofía de la liberación. Recientemente estuve leyendo una entrevista que le hicieron a Osvaldo Ardiles (en 2001) que fue realizada por Carlos Asselborn, Óscar Pacheco y Gustavo Cruz¹⁰. En la misma, Ardiles lo mencionó a usted a la hora de hablar sobre el desarrollo posterior de la FL y cómo cada uno de sus integrantes fue tomando rumbos diversos (sobre todo después de 1975). Ardiles dijo que usted literalmente se “salió” de la FL para proponer una filosofía inculturada. De esta manera, ¿la filosofía inculturada es una “continuación” de la FL, un “complemento” de la misma o se trata de algo totalmente diferente?

Para mí es una continuación, porque en el fondo es una *filosofía de la liberación inculturada*, es decir, yo creo que, por ejemplo, si yo hago filosofía de la liberación con la gente de color de Estados Unidos o hago una filosofía de la liberación qué sé yo, en Pakistán, no es lo mismo que hacerla en la Argentina o en México. Es decir, acá tenemos un denominador común analógico: Latinoamérica. Con otros a lo mejor es mucho más distinto. Pero, como he dicho, puede haber teología de la liberación negra en Estados Unidos o hubo teología de la liberación en Sudáfrica (sobre todo cuando estaban reprimidos por el gobierno sudafricano) o lo mismo la hay en la India. Bueno,

¹⁰ La entrevista se encuentra en el libro de los ya mencionados autores: *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba: EDUCC, 2009, 307-328 pp.

pasa lo mismo en filosofía; puede haber una verdadera filosofía de la liberación que esté inculturada. De hecho, el mismo Dussel que también siguió otro camino (aunque hay muchas interrelaciones, también hay diferencias), cuando presentó aquí en México, junto con el padre Mauricio Beuchot hace unos años, mi libro *Religión y Nuevo Pensamiento*, dijo que era la filosofía de la religión más avanzada dentro de la FL. Y el último libro que escribí que es *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas*¹¹, está claramente dentro de la línea de FL, de tal manera que no opongo una cosa a la otra.

Por último, ¿cuáles considera que son los retos actuales de la filosofía latinoamericana?

Yo creo que Dussel lo pone muy claro en el título de su ética del 98: exclusión y globalización, aunque evidentemente que hay otros. Pero una globalización que excluye está buscando que la filosofía (aunque la filosofía no será la única, también las ciencias sociales, la política, etc.) contribuye en la búsqueda de una globalización alternativa. “Otro mundo es posible” como se dijo en el Foro de Porto Alegre. Y después, el tema de la exclusión, porque es peor (como lo dijo Dussel también el otro día, anteayer) la exclusión que la misma opresión; o como lo afirma también el Papa; “el excluido ni siquiera está en la periferia, está fuera”. Entonces, esto es mucho peor y lamentablemente hay muchísimos excluidos en el mundo. Se excluyen continentes enteros, por ejemplo, el África negra. Para muchos, sería mejor que no existieran, porque los molesta, por ejemplo, los extracomunitarios que van a Europa, etc. Ahora, esta se está llenando de sirios y de iraquíes que huyen. El tema de los excluidos – a quienes llama también Bergoglio como “sobrantes”, “deshechos”, porque éstos son personas humanas – es un tema fundamental. Ese desafío también se está dando mucho en América Latina, que no es el continente más pobre, pero es el más inequitativo. Y el Papa dice que la inequidad es la raíz de todos los males sociales.

¹¹ *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, México: Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2009.

FUENTES CONSULTADAS

o Sobre el autor

Cantó, José María y Pablo Figueroa [eds.], *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, S.J. en su 80 cumpleaños*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2013.

Cervera Milán, Raúl, *Teología popular y teología profesional en América Latina. Un acercamiento al concepto de método teológico de Juan Carlos Scannone*, México, Colegio Máximo de Cristo Rey, 1999.

Fresia, Iván Ariel, "Teología del pueblo, de la cultura y de la pastoral popular. A propósito de los primeros escritos teológicos de Scannone" en *Stromata* 70 (2014), p.227-236.

Galli, Carlos María, "Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C.Scannone a una teología inculturada" en *Teología* 58 (1991). Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2492020.pdf>.

Grande, Antonio Mario, "Capítulo 8. Juan Carlos Scannone" en *Aportes argentinos a la teología pastoral, y a la nueva evangelización*, Buenos Aires, Ágape, 2011.

Recanati, Guillermo Carlos, *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2013.

Rosolino,Guillermo, "Cap. IV. J.C.Scannone: La conciencia histórica en la reciente teología argentina" en *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, Córdoba, EDUCC, 2004.

Sánchez, Francisco Xavier, "Juan Carlos Scannone, S.J. <<Filosofía de la liberación, religión y nuevo pensamiento. Entrevista>> en *Efemérides Mexicana*, 74, Vo.25, UPM, 2007.

Seibold, Jorge, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C.Scannone en *Stromata*, 47 (1/2), p. 193-2014.

o Del autor

Scannone, Juan Carlos, *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1976.

_____, "Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas" en *Stromata* 38 (1982) p. 3-40.

_____, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires/Madrid, Ed. Guadalupe/Ediciones Cristiandad, 1984.

_____[ed.], *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires: Guadalupe, 1984.

_____, “Ética, historia y Dios” en *Stromata* 43 (1987) no.1/2.

_____, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

_____, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.

_____, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano” José Gómez Caffarena [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Vol. 3 “Religión”, Madrid, Ed. Trotta, 1993.

_____, “Hacia una filosofía inculturada en América Latina” en *Humanitas*, (Lima) 28 (1993).

_____, *Religión y Nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México: Anthropos/UAM-I, 2005.

_____, *Discernimiento de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona-México: Anthropos/Universidad Iberoamericana, 2009.

_____, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual” en *Teología y vida* Vol. L (2009), 59-73 pp. Disponible en web: <http://www.scielo.cl/pdf/tv/v50n1-2/art06.pdf>

_____, “Nuevo pensamiento: analogía y anadialéctica” en *Stromata* 68 (2012), No. 1/2, 33-56 pp.

_____, “La filosofía de la liberación en la Argentina” en *Tábano* 9 (2013). Disponible en web: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-liberacion-argentina.pdf>;

_____, “El papa Francisco y la teología del pueblo” en *Razón y fe* t. 271, no. 1395, 2014.

_____, “El Papa Francisco y la teología del pueblo” en *Razón y fe*, t. 271, no. 1395, 2014. Disponible en web:

http://www.razonyfe.org/archivo/doc_view/270-el-papa-francisco-y-la-teologia-del-pueblo?tmpl=component&format=raw

_____, “La teología del pueblo y desde el pueblo – Aportes de Lucio Gera - en *Medellín* 162, mayo-agosto (2015).

_____, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Cantabria, Sal Terrae, 2017.

_____, “Perspectivas eclesiológicas de la teología argentina del pueblo” . Disponible en web: http://mercaba.org/FICHAS/Teologia_latina/perspectivas_eclesiologicas.htm

_____, “Evangelización, kénosis, inculturación y pobreza”. Inédito.

o Sobre teología argentina del pueblo y sus autores

Albado, Omar César, “La pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello. Una contribución desde Argentina a la teología latinoamericana”, en *Franciscanum*, Vol. XL, N° 160, Julio-Diciembre, 2013, 219-245 pp. Disponible en web: <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v55n160/v55n160a09.pdf>

Arenas Pacheco, Guadalupe. “Teología del pueblo como teología de la liberación. Entrevista a J.C.Scannone”, 2014. Inédita. (Se presenta transcrita en el anexo de esta tesis)

Azcuy, Virginia (ed.), *La teología argentina del pueblo*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2015.

Azcuy, Virginia, “La teología y la Iglesia en la Argentina: entrevista a Lucio Gera” en *Teología*, Tomo LI, No. 114, Agosto, 2014. Disponible en web: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teologia-iglesia-argentina-lucio-gera.pdf>

Bianchi, Enrique, *Pobres en este mundo, ricos en la fe: la fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012.

Boasso, Fernando, *¿Qué es la pastoral popular?*, 2ª. ed., Patria Grande, Buenos Aires, 1976.

Declaración pastoral del Episcopado Argentino. *La iglesia en el período posconciliar*, 1966. Disponible en web: http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/25-1960-1969.html

Fernández, Víctor Manuel, “Con los pobres hasta el fondo: el pensamiento teológico de Rafael Tello”, en *Revista Proyecto*, Año XXII, N° 36, Mayo-Agosto,

2000, 187-205 pp. Disponible en web: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/rectorado/con-pobres-fondo-tello.pdf>.

Fernández, Víctor Manuel, "El *sensus populi*: la legitimidad de una teología desde el pueblo" en *Teología*, Tomo XXXIV, N° 72, 1998. Disponible en web: bibliotecadigital.uca.edu.ar/.../sensus-populi-legitimidad-teologia-fernandez.pdf

Ferrara, Ricardo y Carlos Galli [eds.], *Presente y de futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, 1ª. ed., Buenos Aires, Paulinas, 1997.

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

Galli, Carlos, *La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 1994.

Gera, Lucio, "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, CELAM, Bogotá, 1977. Disponible en web: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2715858.pdf>

González, Marcelo, *La reflexión teológica en argentina. Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, EDUCC, 2005.

Politi, Sebastián, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, San Antonio/Buenos Aires, Ediciones Castañeda/Ed. Guadalupe, 1992

Tello, Rafael, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011.

o Otros

Amaladoss, Michael, *Al encuentro de las culturas. Cómo conjugar unidad y pluralidad en las Iglesias*, Madrid, PPC, 2008.

_____, "Inculturation and Ignatian Spirituality", en *The Way Supplement* 79 (Spring, 1994), p. 39. Disponible en web: www.theway.org.uk/Back/s079Amaladoss.pdf

Amuchástegui, María Mercedes, "El Concilio Vaticano II y la Pastoral Popular. Una interpretación histórica de sus orígenes" en, *Itinerantes. Revista de historia y religión*, No. 2, 2012.

_____, *Lucio Gera y la pastoral popular: una interpretación histórica de sus orígenes*, [en línea]. Tesis de Licenciatura.

Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia, 2010.

Argumedo, Alcira. "Notas sobre la polémica con el marxismo" en *Antropología 3er. Mundo* 6 (1972), p. 87-96.

Arrupe, Pedro, S.J., "Carta y documento de trabajo sobre la inculturación (14-V-78)", en «*Acta Romana Societatis Iesu*» XVII (1978), p. 230. Disponible en web: http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Arrupe,_Carta_y_documento_inculturacion.pdf. Las cursivas son nuestras

Asselborn, Carlos [et.al.], "Entrevista a Osvaldo Ardiles" en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, Córdoba: EDUCC, 2009, 307-328 pp.

Assmann, Hugo, *Teología dese la praxis de la liberación; ensayo teológico desde América Latina dependiente*, Salamanca, Sígueme, 1973.

Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 706-707.

Bergoglio, Jorge Mario, *Ponerse la patria al hombro*, 2ª. ed., Buenos Aires, Ed. Claretiana, 2005. Disponible en web: http://www.cerpe.org.ve/tl_files/Cerpe/contenido/documentos/Pastoral%20-%20General/Papa%20Francisco/Bergoglio,%20J.,%202005,%20Ponerse%20La%20Patria%20al%20hombro.pdf

Berzosa Martínez, R, *Para comprender y vivir la Iglesia Diocesana*, Burgos, 1998. Disponible en web: http://mercaba.org/Pastoral/P/pastoral_de_conjunto.htm.

Büntig, Aldo, *El Catolicismo Popular en la Argentina, I Cuaderno sociológico*, Buenos Aires, 1969.

Campana, Óscar A., "Rafael Tello, Lucio Gera y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo". Disponible en web: <http://curasopp.com.ar/web/es/por-autor/32-oscar-a-campana/83-rafael-tello-lucio-gera-y-el-movimiento-de-sacerdotes-para-el-tercer-mundo>

Castagna, Domingo, "Homilias. Enseñanza del Obispo sobre el Acontecimiento Mariano", en *Didascalia*, 8-9 (1990).

CELAM, *Documento de Medellín*, 3ª. ed., México, Ed. Nueva Palabra, 2012.

CELAM, *Documento de Puebla*, 3ª. ed., México, Ed. Nueva Palabra, 2012.

Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª. ed., México, FCE, 2006.

Chenu, Bruno, *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, Herder, 1989.

Cuda, Emilce, “Teología y política en el discurso del papa Francisco” en *Nueva sociedad*, N°248, 2013. Disponible en web: <http://nuso.org/articulo/teologia-y-politica-en-el-discurso-del-papa-francisco-donde-esta-el-pueblo/>

Decreto *Presbyterorum ordinis* (Sobre el ministerio y la vida de los presbíteros). Disponible en web: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_sp.html

Díaz Nuñez, Luis Gerardo, *La Teología de la Liberación a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 2005.

Documento de San Miguel, Conferencia Episcopal Argentina, 1969. Disponible en web: http://www.episcopado.org/portal/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/25-1960-1969.html

Documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II, México, San Pablo, 38ª. ed., 2013.

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

Fornet Betancourt, Raúl [ed.] *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Trotta, 2004.

_____, “Capítulo III. Filosofía Iberoamericana Intercultural, ¿Un programa también interdisciplinar?” en *Transformación intercultural de la filosofía*, Descleé, Bilbao, 2001.

_____, *Interculturalidad y religión*, Quito, Ediciones Abaya-Yala, 2007.

Gutiérrez, Gustavo, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1988

_____, “Situación y tareas de la teología de la liberación” en *Theologica Xaveriana* 143 (2002), p. 503-524.

_____, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 7ª ed., Salamanca, Sígueme, 1975.

Juan Pablo II, Carta enc. *Fides et ratio*, 1988. Disponible en web: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html

Lehmann, Karl, "Problemas metodológicos y hermenéuticos de la teología de la liberación", en: Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*, BAC, Madrid, 1978.

Leocata, Francisco, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires, 2004.

Luciani, Rafael, "La opción teológico-pastoral del Papa Francisco" en *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 48, n.1, 2016.

Miranda Pacheco, Mario, *Sobre el oficio del latinoamericanista*, 2ª. ed., México, STUNAM/Cubo Ediciones, 2010.

Mondin, Battista, *Dizionario dei teologi*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1992.

Morello, Gustavo, *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, EDUCC, 2003.

Mugica, Carlos, *Peronismo y cristianismo*, 1ª.ed., Buenos Aires, Punto de Encuentro, 2012.

Neiburg, Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo: estudios de antropología social y cultural*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998.

Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, 2ª ed., México, San Pablo, 2014.

Paz, M. L. , *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo, la otra iglesia (República Argentina 1967-1976)* [en línea]. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2013. Disponible en web: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.571/te.571.pdf>

Perón, Eva, *Mi mensaje*, Buenos Aires, 1987.

Ponce de León, Fernando, "Los afectos y modos de hacer filosofía inculturada" en *Escritos*, Vol. 21, Núm. 47 (2013). Disponible en web: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v21n47/v21n47a02.pdf>

Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Ed. Trotta, 2004.

_____, "Civilización universal y culturas nacionales" en *Ética y Cultura*, Buenos Aires, Prometer, 2010, p. 48. Disponible en web: <https://docs.google.com/file/d/0B6YkbFUcmcy3Z0xKQzJuSnpQZWc/edit>

Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, 1984. Disponible en web: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html

Sarayana, Josep-Ignasi, *Breve historia de la teología en América Latina*, Madrid, BAC, 2009.

Segundo, Juan Luis, “Diez tesis sobre pastoral popular”, en: Varios, *Religiosidad Popular*, Sígueme, Salamanca, 1976.

Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1974.

Seibold, Jorge, “Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana” en José Gómez Caffarena [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, Vol. 3 “Religión”, Madrid, Ed. Trotta, 1993.

Tamayo Acosta, Juan José, *Para comprender la teología de la liberación*, Navarra, Ed. Verbo Divino, España, 1989

Tamayo, Juan José y Juan Bosch [eds.], *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...* Navarra, Verbo Divino, 2001.

Vernazza, Jorge, *Una vida con los pobres: los curas villeros*, Buenos Aires, Guadalupe, 1989.

o Videos

(19-09-2013) “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=QN_k9iYJaWg

Bessone, Francisco José (12-05-2014), “Pensamiento del Padre Carlos Mugica”. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=rrWFQ3D7XqE>.