

Interrelación de Realidad Social, Pastoral y Teología

El caso de "pueblo" y "popular" en la experiencia, la pastoral y la reflexión teológica del catolicismo popular en la Argentina (Sn. Miguel)

Juan Carlos Scannone S.I.

Gustavo Gutiérrez —uno de los principales representantes de la teología de la liberación— caracteriza "la irrupción del pobre en la historia latinoamericana" por su paso "al primer plano tanto en la sociedad como en la Iglesia y, por ese medio, en la reflexión teológica que acompaña a esas realidades"¹. De ese modo Gutiérrez señala indirectamente la estrecha relación que se está dando en América Latina entre las realidades sociales (el pobre, su irrupción en la sociedad), la praxis pastoral y la teología.

Tal conexión no es de extrañar pues la caridad pastoral quiere responder eficazmente a la situación humana y cristiana del pueblo latinoamericano, pobre y creyente, y por su parte la teología interpreta y discierne a la luz de la Palabra de Dios tanto la situación histórica como la praxis pastoral y social que le responde. Ella es "acto segundo" (reflexivo y crítico a la luz de la Revelación) del "acto primero" que consiste en la experiencia espiritual encarnada del pueblo pobre y creyente en búsqueda de su liberación tanto escatológica como histórica².

Esas afirmaciones no pretenden negar ni la distinción de dimensiones reales que se unifican en la praxis (simultáneamente teológica, ética e histórica) sin confundirse, ni la de niveles epistemológicos en el orden de la reflexión crítica, a saber, respectivamente, el de la teología, la filosofía y las ciencias humanas, sino orientar la consideración de su interrelación tanto práctica como teórica.

El presente trabajo intenta ser un aporte a la comprensión de esa interrelación entre realidad social, pastoral y teología. No la abordará "en

NOTAS: Publicamos el original castellano de un artículo aparecido en la *Nouvelle Revue Théologique* n. 6 (1986).

¹ Cfr. "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence* ns. 1-2 (1981), p. 22.

² Cfr. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983, pp. 84, 59ss.; ver también *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, pp. 265 ss.

abstracto" sino mostrándola en un "caso" concreto: la determinación del significado de "pueblo" y "popular" en la problemática de la religiosidad y pastoral populares como se viven, son reflexionadas teológicamente y orientan la práctica pastoral en la Argentina.

Aunque en ello se centrará nuestro aporte, no dejaremos de hacer también de paso alusión, por un lado, a la praxis y la comprensión de "pueblo" y "popular" en otras experiencias sociales y pastorales y otras conceptualizaciones teológicas latinoamericanas distintas de la argentina. En ambos casos se trata de la irrupción del pueblo latinoamericano, pobre y creyente, en la sociedad, la pastoral y la teología, pero interpretada de manera diferente.

Además, por otro lado, al mismo tiempo que tratamos de dicho "caso" concreto iremos asimismo explicitando algunos elementos de nuestra comprensión *teórica* de la interrelación arriba mencionada.

Ahora bien, como la realidad social es compleja, no basta una mera intuición global para conocer su estructuración y los procesos causales que la generan y pueden transformarla. De ahí la necesidad para la pastoral y para la teología de lo histórico-social, de pasar por la mediación analítica³, es decir, por la del análisis proporcionado por las ciencias humanas (de la sociedad, la historia y la cultura). Estimamos que, aunque ello es necesario, no es suficiente, porque el pastor y el teólogo necesitan también —como hombres y cristianos— del juicio ético-sapiencial sobre la sociedad en que viven, el cual en el creyente nace también de su visión de fe y de la "connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor"⁴. Ese juicio no excluye la mediación analítica y puede orientarla, a la vez que supone cierto grado de análisis de la realidad, aunque no sea metodológicamente científico. En ello consiste quizás lo que se ha dado en llamar "visión pastoral de la realidad".

Por consiguiente, cuando tratemos acerca de la comprensión de "pueblo" y "popular" en la que algunos denominan "escuela argentina"⁵ de pastoral popular, distinguiremos cuatro instancias, a saber: a) las realidades sociales mismas; b) su interpretación por distintas ciencias humanas (la historia, la sociología, la antropología); c) las experiencias pastorales que responden a aquellas realidades y asumen (al menos en parte o tácitamente) dichas interpretaciones; d) la reflexión teológica que las acompaña. Tal diferenciación se hace necesaria para la clarificación y la exposición, pero somos conscientes de que la interrelación entre esas

³ Sobre la mediación socio-analítica cfr. Cl. Boff, *Teología e práctica. Teología do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978.

⁴ Cfr. Documento de Puebla (en adelante: DP) n. 397.

⁵ La expresión es del teólogo chileno J. Alliende: cfr. "Diez tesis sobre pastoral popular", en: *Religiosidad popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

cuatro instancias no sólo se dio en la gestación misma de la "escuela argentina", sino que subyace a mi comprensión de la misma y de las realidades a las que pretende responder. Por otro lado, sería ingenuamente positivista creer que podemos separar los hechos brutos de su interpretación en los distintos niveles del conocimiento, aunque —por supuesto— aquellos la trascienden y dan la pauta para juzgar de su validez.

I La Realidad Social del Catolicismo Popular Argentino y de su Revalorización

Una realidad social masiva en la Argentina —como en toda América Latina— es la de la religiosidad popular que, entre nosotros, es fundamentalmente un catolicismo popular. Aunque éste se concentra en los sectores más humildes de la población —tanto urbana como rural— articulando su cultura, sin embargo es participado por amplios sectores, en especial de la clase media. Lo caracteriza, en primer lugar, su origen histórico en el mestizaje cultural hispano-indoamericano, tronco en el cual se insertaron luego fácilmente los aportes de la inmigración posterior. Además lo caracteriza su capacidad de resistencia y asimilación culturales: no sólo perduró a pesar de la carencia de clero (provocada por la crisis del régimen de Patronato y las luchas de la independencia) y los embates del laicismo oficial (especialmente a fines de siglo), sino que al asimilar la contribución del catolicismo popular de los inmigrantes (sobre todo italianos y españoles), en dos generaciones le quitó mucho de cierto anticlericalismo que a veces lo acompañaba. Aún más, a pesar de los avances de la urbanización y la industrialización, el catolicismo popular argentino no sólo no se opacó, sino que aparentemente va encontrando formas urbanas de expresión, como parecen mostrarlo el crecimiento de las peregrinaciones marianas masivas (aun de jóvenes) a Luján, la irradiación cada vez mayor de santuarios típicamente urbanos, como el de San Cayetano (cuyo lema es "pan y trabajo"), y la actual conciencia básicamente cristiana de la mayor parte de la clase obrera y del movimiento obrero organizado (éste había sido iniciado por inmigrantes anarquistas, pero en el momento de su "plasmación" tomó caracteres nacionales originales, no sin influjo de las encíclicas sociales).

Otro fenómeno social, secundario pero importante para comprender el contexto del nacimiento de la pastoral popular en la Argentina, fue el hecho de la revalorización de lo popular y la cultura popular por parte de los intelectuales argentinos (incluido el clero)⁶. Claro está que el hecho popular mismo ya había hecho irrupción en la historia argentina tanto

⁶ Sobre eso habla J.L. Segundo en: "Les deux théologies de la libération en Amérique Latine", *Études* 361 (1984), pp. 154 s.

en la formación misma de la cultura criolla por el mestizaje cultural como en movimientos políticos y/o militares, aun desde antes de la emancipación, pero sobre todo en y después de ésta (desde el artiguismo y las montoneras de Güemes durante las luchas por la independencia hasta el irigoyenismo y el peronismo "populistas" en los últimos 100 años). Pero el hecho popular no había sido suficientemente valorado por la intelectualidad argentina, ni por la de raigambre liberal (orientada culturalmente hacia la ilustración, sobre todo, francesa, y económicamente hacia el capitalismo anglosajón), ni por la de cuño conservador (y, desde 1930, también la nacionalista de derecha), nostálgica de la España pre-borbónica; también la intelectualidad de izquierda era fuertemente elitista y europeizante. En todos esos casos la cultura y la religión del pueblo o bien eran despreciadas como "bárbaras" y oscurantistas o eran consideradas paternalísticamente como meras formas deficientes de la cultura occidental y la religión oficial, teñidas no pocas veces de supersticiones.

En cambio, durante el tiempo de los gobiernos militares y las proscripciones políticas que siguieron a la caída de Perón (desde 1955 a 1973) se fue operando en algunos grupos intelectuales argentinos una revalorización cada vez mayor de su propio pueblo y su cultura, uno de cuyos elementos centrales es el catolicismo popular. A ello los llevó no sólo su oposición a los nuevos esquemas de dependencia económica, política y cultural, sino también la experiencia de la resistencia del pueblo argentino y sus organizaciones obreras contra aquella.

Por otro lado, en los ambientes intelectuales católicos y en el clero se dio entonces una influencia todavía mucho más relevante —de la que hablaremos más abajo—: la recepción del Concilio por la Iglesia argentina y la realización de Medellín (1968).

II El Aporte de las Ciencias Humanas

El estilo mismo de mi exposición muestra el influjo que tuvieron la investigación y la reflexión históricas en esa nueva toma de conciencia —también pastoral y teológica— del hecho y el valor de lo popular.

Ya en los años 30 se había dado en la *ciencia histórica* argentina el así denominado "revisionismo histórico" de cuño nacionalista (aunque todavía no popular) que, a veces en forma algo unilateral, 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 ese trabajo, que ayudó a comprender la formación del pueblo argentino y a detectar una línea de continuidad histórica entre distintos 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.

En ese clima las *ciencias sociales* reaccionaron contra la sociología modernizante representada en la Argentina de los años 50 por G. Germani⁷. Esta oponía la sociedad tradicional (sagrada) a la moderna (secular), descuidando el elemento cultural en su análisis social: de ahí había un paso a la consideración del catolicismo popular argentino como un elemento estático propio de la sociedad agraria tradicional.

En toda América Latina se reaccionó a mediados de los años 60 contra la "sociología científica" modernizadora en nombre de una "sociología crítica" comprometida con el cambio de estructuras. Para ésta la modernización capitalista dependiente no era la solución para el subdesarrollo latinoamericano, sino su causa estructural. Ahora que, mientras que la "teoría de la dependencia" tuvo en otras partes un sesgo neo-marxista, en cambio en la Argentina su orientación fue nacionalista, aunque popular y anti-capitalista. Fue el tiempo de las así llamadas "cátedras nacionales" en la Universidad de Buenos Aires, que en sus análisis privilegiaron categorías históricas (influidas por el post-revisionismo, como la de "pueblo") de preferencia a las de la sociología de la modernización o a las marxistas.

En ese contexto y en el del post-Concilio la *sociología religiosa* post-conciliar argentina se planteó la cuestión del catolicismo popular. Primeramente la reacción contra la sociología de la secularización se movió dentro de la misma, y utilizó la oposición entre "religión de masa" y "religión de élite", así como la hipótesis de la "popularización" de una religión universal como riesgo (no necesariamente como sinónimo) de su masificación, con la consiguiente pérdida de vigor ante los embates de la secularización. Sin embargo, ya entonces autores de esa línea, como A. Büntig, revalorizan —aunque todavía dentro de dichos marcos teóricos— el catolicismo popular argentino no sólo como realidad generalizada que hay que tener social y pastoralmente en cuenta, sino también como inculcación de una religión universal y como portador eventual de valores evangélicos y —en relación con ello— como posible factor de liberación histórica⁸.

⁷ Sobre la evolución de las ciencias sociales en América Latina cfr. A. Methol Ferré, "El resurgimiento católico latinoamericano" en: *Religión y Cultura*, Bogotá, 1981, 63-124 (con bibliografía). P. Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

⁸ Cfr. A. Büntig, *El Catolicismo Popular en la Argentina*, I Cuaderno Sociológico, Buenos Aires, 1969; *¿Magia, Religión o Cristianismo?*, Buenos Aires, 1970. Con perspectivas teóricas y autores diferentes fueron publicados resultados de una investigación interdisciplinar sobre "El catolicismo popular en la Argentina" en seis volúmenes o "cuadernos": sociológico, bíblico, psicológico, antropológico, histórico y pastoral.

Tal planteo posibilitaba una ulterior evolución. Discípulos de Büntig, pero no sólo ellos, replantearon más tarde, críticamente los mismos marcos teóricos de su sociología religiosa, inspirándose también en perspectivas tomadas de la ciencia histórica, la antropología cultural y —sobre todo— de la praxis y reflexión pastorales⁹. Estas últimas habían experimentado dichos presupuestos teóricos como inadecuados a la realidad. De modo que la sociología influyó en pastoral y teología tanto por acción como por reacción y, a su vez, recibió el influjo de éstas para elaborar nuevas hipótesis y encuadres teóricos de sociología religiosa.

Así es como ésta, actualmente, en base a la experiencia argentina y latinoamericana, ha comenzado a cuestionar la identificación de modernización y secularización, afirmando la posible "coexistencia de urbanización, industrialización y organizaciones burocráticas con el mantenimiento del patrón cultural de la religiosidad popular en contextos urbanos"¹⁰.

Un parecido flujo y reflujo de influencias con la ciencia histórica, la pastoral y la política parece haberse dado también en el caso de la *antropología cultural* argentina que —quizás más decididamente que la sociología— ha estado investigando con un nuevo enfoque el catolicismo popular: el mundo de símbolos, narraciones y devociones de la cultura popular, cuya comprensión de la vida y de la muerte es profundamente religiosa¹¹.

El ambiente cultural e intelectual que hemos descrito, aunque no abarca, ni mucho menos, todo el mundo académico argentino dedicado a las ciencias humanas, es sin embargo suficientemente significativo y se interrelaciona con los hechos sociales, políticos y religiosos a los que hemos hecho alusión más arriba, así como también con la pastoral y la reflexión teológica de las que enseguida hablaremos.

III La Praxis de la Pastoral Popular

Uno de los frutos pastorales más importantes del Concilio en la Argentina fue sin duda el surgimiento de la pastoral popular. En nuestra

⁹ Cfr. Centro de Investigaciones y Orientación Social, "Religiosidad popular: reflexión y acción", en: *La Religiosidad Popular en Santiago del Estero*, Santiago del Estero, 1983, 29-36 y la colección "Cuadernos de Iglesia y Sociedad" (Buenos Aires). Ver también: G. Farrell-J. Lumerman, *Religiosidad popular y fe*, Buenos Aires, 1979.

¹⁰ Sobre esa posición dentro de la Federación de Centros de Sociología de la Religión habla El Forni en: "Reflexiones sociológicas sobre el tema de la religiosidad popular", *La Religiosidad Popular en Santiago del Estero*, pp. 52 s. (con bibliografía).

¹¹ Cfr. R. Santillán Güemes, "Antropología, cultura y religiosidad popular", *Ibidem* 65-91 (con bibliografía), y *Cultura, creación del pueblo*, Buenos Aires, 1985. Ver también: C. Lafon-E. Dussel, *El Catolicismo Popular en la Argentina*, IV Cuaderno Antropológico, Buenos Aires, 1970. Los numerosos trabajos de R. Kusch unen la investigación antropológica de campo con la reflexión filosófica: cfr., por ejemplo, *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, Buenos Aires, 1978.

exposición trataremos ahora de ella, dejando para el siguiente apartado la consideración de la reflexión teológico-pastoral hecha desde y sobre ella, aunque ambas se dieron en una especie de unidad dialéctica de teoría y praxis.

El giro del Concilio hacia el hombre en su realidad histórico-salvífica e histórica provocó en la Argentina, como en toda América Latina, un vuelco pastoral hacia el hombre concreto, su situación social (muchas veces de pobreza y de injusticia estructural), su cultura y su religiosidad. Todo ello preparó el ambiente en el cual el nuevo fermento de Medellín encontró terreno propicio para desarrollarse. Junto a la pastoral más tradicional y a una cierta pastoral modernizante —que no tuvo demasiada relevancia— fue incrementándose una nueva línea, que se autodenomina pastoral popular¹².

La efervescencia causada entre nosotros en el post-Medellín por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, los curas “villeros” (así llamados por trabajar en las “villas miseria”), el traslado de obras y colegios de religiosas y religiosos desde barrios aristocráticos a los suburbios populares, etc. fue índice de vitalidad pastoral y al mismo tiempo de búsqueda, a veces difícil, de discernimiento eclesial.

En un primer momento (alrededor de 1970) ese giro de muchos agentes pastorales hacia el pueblo pobre, oprimido y creyente se canalizó en parte hacia la protesta social y la denuncia profética de situaciones de injusticia y dependencia estructurales, tomando a veces una fuerte coloración política: fue el momento de hacer carne propia la interpelación del pobre. Pero como la conversión al pobre fue en la mayoría de los casos real, y no sólo retórica, en un segundo momento el mismo pueblo pobre y creyente fue enseñando a los agentes pastorales su piedad hecha vida, que sabe dar lugar a lo político, pero lo trasciende guardando su especificidad religiosa; su memoria histórica, que es sabia y astuta tanto por su arraigo en la tradición como por su experiencia vivida de logros y fracasos populares; su sentido del tiempo y de la espera, sin cejar, pero sin impaciencias (como las que en ese momento propugnaban movimientos guerrilleros); su sentido del trabajo, que sabe moldear con ritmo lento, pero seguro, una realidad resistente; y de la fiesta, que en el “todavía no” reconoce y celebra el “ya” de la salvación, la comunión fraterna y la liberación. Así fueron conociendo que el pueblo no sólo repudia la injusticia sino también la violencia terrorista y represiva; reconocieron su sentir al mismo tiempo *popular* (de la dignidad del pobre y del trabajo; de solidaridad y lucha por la justicia) y *nacional* (con su aprecio de la

¹² Sobre la Iglesia argentina de esa época cfr. L. Gera-G. Rodríguez Melgarejo, “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”, *Vispera* n. 15 (1970), 59-88.

amistad social en la búsqueda del bien común); su desconfianza tanto del capitalismo liberal y de la doctrina de la seguridad nacional (habiendo sufrido en carne propia las consecuencias de ambos) como del marxismo, que percibe como opuesto a sus valores culturales, religiosos y nacionales.

Tal escuela de contacto con el pueblo, junto con la reflexión teológica —sobre todo eclesiológica— y las orientaciones doctrinales de la Iglesia ayudaron a que la pastoral popular argentina, sin perder su espíritu evangélicamente crítico y profético, se hiciera realmente pastoral y popular, liberándose de los riesgos de elitismo iluminista (tanto liberal como marxista) y del peligro —que fue real— de dejarse llevar por una dialéctica de lucha de clases transferida al seno de la Iglesia.

El pueblo, que —a pesar de sus muchas deficiencias— en gran parte ya gozaba de conciencia y organización social y política, pero que al mismo tiempo había sabido conservar (aunque a veces transformándolos) muchos de sus valores religiosos y sus devociones tradicionales, re-enseñó a muchos agentes pastorales el valor de la devoción y las devociones, y les resultó un antídoto contra el espíritu de secularización al que precisamente algunos católicos post-conciliares más comprometidos estaban inclinados. Es cierto que se dio en ese tiempo una grave crisis vocacional en sacerdotes y religiosas, pero uno de los factores que posibilitaron su superación fue la revalorización no sólo de la piedad popular sino de la piedad misma, por el contacto más estrecho con el pueblo sencillo, dejándose enseñar por él.

Tal reencuentro con lo religioso ayudó a los agentes pastorales (especialmente a sacerdotes y religiosas) a reubicarse pastoralmente junto al pueblo, en su especificidad de pastores, pero sin perder la dimensión social y profética que habían adquirido, de modo que, indirectamente, tal reubicación fue —según creemos— un factor importante en el actual resurgimiento vocacional en la Argentina.

Dichas experiencias y las reflexiones teológicas que las acompañaron (de las que trataremos luego) sirvieron de fundamento para importantes aportes de la pastoral popular argentina al Documento de Puebla (1979), en especial, a los capítulos sobre “evangelización de la cultura” y “religiosidad popular”.

Fruto importante de dicho reencuentro de los pastores no sólo con el pueblo sino consigo mismos como pastores fue también el surgir de nuevas formas de evangelización de la religiosidad popular y de evangelización por medio de ella como “evangelizadora” y socialmente liberadora, como fueron, por ejemplo, la nueva pastoral de santuarios y peregrinaciones, la autopromoción social de los villeros, el surgimiento de líderes religiosos y sociales (incluidas vocaciones sacerdotales) a partir de los sectores po-

pulares, el apostolado de los barrios y —en algunas diócesis— de comunidades eclesiales de base, etc.¹³.

Pensamos además que la superación básica de la crisis eclesial de comienzos de los años 70, el aprendizaje desde el pueblo, el discernimiento que se fue operando y la consecuente reubicación pastoral ayudaron a que la pastoral popular argentina estuviera junto al pueblo, sin irse a ninguno de los extremos, en los años difíciles que siguieron: el recrudecimiento del terrorismo subversivo, la represión conducida con los mismos métodos inhumanos de violencia, la guerra de las Malvinas, el doloroso retorno a la democracia, la actual crisis económico-social sin precedentes, la búsqueda actual de una democratización efectiva.

IV. La Teología de la Pastoral Popular

La perspectiva desde la cual estamos escribiendo y muchas de nuestras apreciaciones y valoraciones hechas hasta ahora fueron llevadas al plano de la reflexión teológica por la que podemos llamar: teología de la pastoral popular, cuyo principal representante es sin duda Lucio Gera. A esa línea teológica G. Gutiérrez la reconoce como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”¹⁴, muchas veces es presentada como su vertiente “nacional y popular” o “populista” (según que se la acepte o critique), aunque otros prefieren no denominarla “teología de la liberación”, dado el uso más corriente del término.

Trataremos primero de las reflexiones teológico-pastorales de esa corriente referentes a la comprensión de “pueblo” y “popular” cuando se habla de religiosidad, cultura o sabiduría *populares*. Más adelante diremos algo sobre su incidencia no sólo en la comprensión del pueblo, sino también del *pueblo de Dios*.

1. La comprensión de “pueblo” y “popular”

En base a la experiencia histórica, política y pastoral argentina dicha teología comprende al pueblo como sujeto comunitario de una historia y

¹³ Sobre la praxis de la pastoral popular en Buenos Aires cfr. G. Rodríguez Melgarejo, “Servicio al Pueblo de Dios desde un santuario”, en: *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 325-343; “Radiografía de un trabajo pastoral: San Cayetano (Liniers)”, en: *Religiosidad Popular*, citado en la nota 5, 303-316.

¹⁴ Cfr. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, p. 377. Sobre las distintas corrientes de la teología de la liberación cfr. mis obras: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. IV; “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas”, *Stromata* 38 (1982) 3-40, con bibl.; “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, *Stromata* 41 (1985), 355-376.

una cultura¹⁵. Es sujeto de una historia porque lo es de experiencias históricas comunes, de una conciencia colectiva de pertenencia mutua y de un proyecto histórico de bien común (no necesariamente explicitado). Cuando se dice: "sujeto de una cultura" se entiende a ésta como un estilo común de vida, es decir, una forma de relacionarse entre los hombres, de éstos con la naturaleza y con el sentido último de la vida (que nuestro pueblo reconoce en Dios, Padre de N. S. Jesucristo)¹⁶.

De ahí que esa significación de "pueblo" se acerque a la de "nación", pero comprendida no desde el Estado, sino desde la cultura y la decisión ético-histórica de quienes participan en una misma historia y cultura, por el mismo bien común. Y tanto por una razón como por la otra, al menos en América Latina, son los sectores pobres y trabajadores, con razón llamados "populares", quienes son el eje estructurante del pueblo-nación, pues, por un lado, son quienes supieron resistir culturalmente a la dominación y preservar mejor los valores humanos y cristianos de la cultura nacida del mestizaje cultural originario. Y, por otro lado, el bien común —sobre todo en una situación de fuerte injusticia y dependencia estructurales— incluye la justicia, la solidaridad efectiva y la liberación nacional y social, valores a los cuales son más sensibles quienes más sufren la carencia de la primera y de la última, y cuya única fuerza radica en la segunda.

De ahí que, para esta línea teológica, la determinación de quién es "pueblo" o pertenece al "antipueblo" no está dada por la sola ciudadanía o residencia, ni tampoco por un análisis socio-estructural de clase, sino por un discernimiento ético-histórico; es anti-pueblo quien se opone al bien común (tanto ético-histórico: la justicia, inclusive estructural; como ético-cultural: la identidad cultural de la nación). Quien a él se opone, oprimiendo a personas, clases, razas y/o culturas, en cuanto lo hace y en la medida en que lo hace, se auto-excluye del nosotros ético-histórico del pueblo¹⁷.

Asimismo caracteriza a este tipo de reflexiones —por lo que se oponen a la teología de la secularización— su comprensión de los estrechos lazos

¹⁵ Cfr. F. Boasso, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974. Entre los trabajos de L. Gera cfr. "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, cit. en nota 13, 258-283; "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", *Stromata* 30 (1974), 169-224; "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en: *Teología, Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11-64; (con otros) *Comentario a la "Evangelii Nuntiandi"*, Buenos Aires, 1978.

¹⁶ Ver, como ejemplo de esto último, los resultados de la investigación de E. Chamorro Greca, *Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba*, Córdoba, 1970; y los de G. Farrell-J. Lumerman en op. cit. en la nota 9.

¹⁷ Retomo aquí pensamientos expuestos en: "Volksreligiosität, Volksweisheit und Philosophie in Lateinamerika", *Theologische Quartalschrift* 164 (1984), 203-214 y en: "Enfoques teológico-pastorales latinoamericanos de la religiosidad popular", *Stromata* 40 (1984), 261-274.

que unen a la religión y, en nuestro caso, a la fe cristiana, con las distintas dimensiones de la cultura, aun la política (sin menoscabar su autonomía), puesto que el sentido último de la vida y la cultura se juega en la actitud religiosa o arreligiosa. Ello incide *indirectamente* —por mediación de la instancia ético-histórica— en todos los ámbitos de la cultura, no sólo en el nivel de los valores y las prácticas personales y colectivas, sino también en el de las instituciones y estructuras que los efectivizan y aun —por transferencia analógica de perspectivas— en el de las teorías que reflexionan, critican y orientan dichas prácticas.

De ahí que este enfoque revalorice fuertemente el catolicismo popular latinoamericano y argentino como la forma cultural que tomaron la fe y el sentido cristiano del hombre y de la vida en nuestra cultura propia. Pero, aunque acentúa el momento religioso y pastoral de la religiosidad popular, no olvida por ello su momento cultural y su vertiente política.

Esta corriente teológica, sin descuidar lo válido del análisis socio-estructural, usa también y preferentemente la mediación del análisis histórico y cultural (propio de ciencias más sintéticas, como la historia o la antropología) así como la de categorías poético-simbólicas y explícitamente religiosas tanto para la interpretación y el discernimiento teológico de la religiosidad y cultura populares y de la situación histórico-social como —indirectamente, por trasposición semántica— para su reflexión teológica (como lo diremos al hablar de su eclesiología).

2. Una reflexión teológica inculturada

Es propio de esta corriente intentar articular en discurso teológico la sabiduría del pueblo de Dios inculturado en nuestra cultura popular¹⁸. Pues en América Latina el pueblo de Dios se da de hecho en pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual —como dijimos— 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. Claro está que —como acontece también con una mediación conceptual estrictamente filosófica— tales categorías tomadas de la historia, la cultura, la praxis del pueblo o su interpretación por las ciencias humanas deben

¹⁸ Cfr. mis artículos: “Sabiduría popular y teología inculturada”, *Stromata* 35 (1979), 3-18; “Culture Populaire, Pastorale et Théologie”, *Lumen Vitae* 32 (1977), 21-38. Algo semejante se intenta en la filosofía: por ejemplo cfr. J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, 1984, que reúne trabajos presentados por un grupo de filósofos argentinos en París a colegas europeos y las discusiones que les siguieron.

ser críticamente purificadas desde la fe misma al ponerse al servicio de su intelección.

Un caso de esa teología inculturada lo presenta la reflexión eclesiológica. Como lo dice el Documento de Puebla, el Concilio aconteció en un tiempo especial para los pueblos latinoamericanos: “años de problemas, de búsqueda angustiosa de la propia identidad, marcados por un despertar de las masas populares y por ensayos de integración latinoamericana... Esto ha preparado el ambiente en el pueblo católico para abrirse con cierta facilidad a una Iglesia que también se presenta como ‘Pueblo’” (DP 233). En Argentina, la vivencia de ser pueblo y la categorización que la acompañó ayudaron para que en el post-Concilio la eclesiología argentina no opusiera “comunidad e institución”, sino que, respondiendo a la “síntesis vital” entre ambas —como, según Puebla, la vive la sabiduría cristiana popular (DP 448)—, las comprendiera en unidad.

Así es como la eclesiología de autores como Lucio Gera pudo superar el juridicismo de cierta eclesiología pre-conciliar sin caer en el escollo de algunas de las post-conciliares centradas en la pequeña comunidad (red de comunidades en una diáspora secular) o en una comprensión más bien clasista de “pueblo” (con la tendencia a oponer “Iglesia popular” a “Iglesia institucional” o bien a transferir la lucha de clases al seno de la Iglesia). Pues el concepto de “pueblo” elaborado desde la experiencia popular argentina une la acentuación de la *base* y la *comunidad y participación* con un profundo sentido de la *organicidad institucional*.

Por consiguiente tal concepto de “pueblo” se mostró apto tanto para la reflexión teológica sobre la religiosidad y la pastoral *populares* como para servir de categorización inculturada a fin de comprender las enseñanzas del Concilio sobre el *pueblo de Dios*. Claro está que en el primer caso esa categoría (tomada de la experiencia histórica y de su interpretación por las ciencias humanas) opera como *mediación analítica* para la lectura teológica de la realidad social y socio-pastoral. En el segundo, empero, se trata de un aporte *indirecto* de dicha experiencia y conceptualización a la comprensión de la Revelación acerca del pueblo de Dios, mediante una transposición *analógica*, al mismo tiempo fiel a la Revelación y arraigada en la historia y la cultura.

En ese contexto se interpretó teológicamente la relación Iglesia-mundo —tratada por *Gaudium et Spes*— ante todo como relación entre el pueblo de Dios y los pueblos con su propia historia y cultura. Así es como se suscitó el interés por la historia de la evangelización de América Latina y por la problemática de la evangelización de la cultura. Este último enfoque sirvió para recomprender la afirmación conciliar de la autonomía de lo temporal, evitando no sólo los resabios de la Cristiandad sino también el peligro secularista de pretender realizar la vida social, política y cultural sin el influjo del Evangelio.

3. *Diferencia y convergencia con otras conceptualizaciones latino-americanas*

No es éste el lugar para comparar la experiencia social y pastoral y la categorización (histórica, científico-social y teológico-pastoral) argentinas (¡aunque no exclusivamente argentinas!) con las que se han dado en otras partes de América Latina, y llevaron a otra comprensión analítica de "pueblo" y teológica del "pueblo de Dios" como "Iglesia popular"¹⁹. Sin embargo, aquí no podemos menos que esbozar la relación de convergencia y divergencia que se da entre ambas interpretaciones.

Ambos *conceptos socio-analíticos* de "pueblo" son históricos y hacen referencia a la identidad histórica de un sujeto colectivo. Este se distingue de la masa por la conciencia y organización, y aglutina a distintas fuerzas y grupos sociales en torno de un proyecto común. Su eje lo conforman —también en ambas comprensiones— los pobres y oprimidos en contraposición a las élites que gozan de injustos privilegios. De ahí que ambas respondan —en el plano analítico— a la opción preferencial por los pobres y a la lucha por la justicia hacia una nueva sociedad en la que se supere la actual supremacía del capital sobre el trabajo.

Entonces: ¿dónde radica la diferencia? La posición que más arriba describimos, sin negar las oposiciones y aun contradicciones de clase y reconociendo el hecho histórico y ético-político del "anti-pueblo", va a poner su mira en la unidad histórico-cultural de la nación en torno de un proyecto popular y nacional de bien común. El otro tipo de conceptualización va a poner el acento no tanto en la nación como en la clase, de modo que "pueblo" tiende a identificarse con las clases (razas, culturas) oprimidas en oposición dialéctica a las consideradas opresoras.

Mientras que el segundo concepto tiene un alcance analítico teóricamente más *claro* y *distinto*, pues descompone socio-estructuralmente al pueblo en sus componentes de acuerdo a sus conflictos de intereses materiales e ideológicos —no pocas veces antagónicos—, el primer concepto, en cambio, es más *histórico* y sintético, pues en su discernimiento crítico de quién es aquí y ahora pueblo o de lo auténticamente popular hace conjugar el análisis socio-estructural con el histórico-cultural e histórico-político así como también con criterios ético-históricos (la realización del bien común y la justicia).

El riesgo de esta última conceptualización es su posible manipulación "populista" que la use como máscara de un proyecto de desarrollo nacional pero no popular, bajo la hegemonía de la burguesía, cercenando la parti-

¹⁹ Cfr. por ejemplo: P. Ribeiro de Oliveira, "¿Qué significa analíticamente "pueblo?"", *Concilium* n. 196 (1984), 427-449 y L. Boff, "Significado teológico de pueblo de Dios e Iglesia popular", *Ibidem*, 441-454. Ver también: Equipo de Teólogos de la CLAR, "Qué es el pueblo", *Pastoral Popular* 30 (1979), 72-78.

cipación efectiva y el protagonismo histórico de las mayorías. El peligro de la otra conceptualización es, por el contrario, su eventual manipulación ideológica clasista, desde una óptica que reduzca sociedad e historia a la dialéctica de lucha de clases, dejando en la sombra la unidad ética, histórica, cultural y política de la nación.

Según ya lo dijimos, la diferente conceptualización analítica puede incidir, por trasposición analógica, en la *comprensión* que en la fe se tiene del “*pueblo de Dios*”. En ambos casos se acentuará el lugar preferencial que —por elección gratuita del Señor— ocupan los pobres en él; una forma de ser Iglesia que fomente la comunión y participación efectiva de los laicos —y los pobres— en el modo de vivir históricamente su ser, pueblo de Dios; la necesidad de una inculturación de las modalidades pastorales, teológicas y jurídicas de la Iglesia en la cultura popular latinoamericana, aunque en continuidad con la tradición; un nuevo estilo pastoral y de ejercicio de la autoridad en la Iglesia de acuerdo con ese modo histórico e inculturado de vivir, comprenderse y organizarse como pueblo de Dios, en fidelidad a la Revelación; una toma de conciencia también de las dimensiones ético-políticas y socio-históricas de la pastoral popular sin descuidar su especificidad religiosa y la autonomía de lo temporal, etc.

Pero también existen divergencias de enfoque y de acentos eclesiológicos de importantes consecuencias pastorales y doctrinales. Pues si para la comprensión socio-analítica de “pueblo” se usan elementos de la tradición marxista y luego se emplea dicho concepto para pensar teológicamente el pueblo de Dios, se corren los peligros siguientes: 1) el de comprender de tal manera la necesidad de ser antes pueblo para ser pueblo de Dios (es decir, la necesidad y prioridad, al menos cronológica, de una infraestructura material socio-histórica y práctico-social para la constitución del pueblo de Dios) que quede menos claro que éste, como tal, no surge “desde abajo” sino “de arriba”, por un don gratuito del Señor; 2) el de trasladar las oposiciones de clase a la relación histórica entre jerarquía y laicos (sobre todo pobres) en la Iglesia, entendiéndola como conflicto dialéctico de poder (religioso) entre los que detectan los medios de producción simbólica y los que están privados de ellos.

Esos riesgos no se dan en la otra comprensión sociológica de “pueblo” que —como ya lo dijimos— une en sí las ideas de comunión y participación y de organización diferenciada. Por ello es más fácilmente “analogizable” para pensar —a la luz de la Revelación— el pueblo de Dios al mismo tiempo fraterno y jerárquicamente estructurado. Pero, como modo inculturado e histórico de hacerlo, acentúa y revaloriza aspectos de la Revelación históricamente más relevantes, como son el lugar de los pobres en el pueblo de Dios, la vivencia de la autoridad en éste como servicio y la afirmación de una práctica *efectiva* de participación de todos, como “sustrato” social que “dé cuerpo” al don del Señor que convoca y constituye a su pueblo.

Con respecto a dicha participación tengamos en cuenta que la comprensión sociológica argentina de "pueblo" no lo distingue de la masa por un *tipo* de conciencia, organización y participación efectiva *reflejamente autoconsciente* (confundiendo iluminísticamente la conciencia real con la autoconciencia explícita). Por eso mismo, cuando usa ese concepto para comprender en la fe al pueblo de Dios o para discernir teológicamente el valor evangélico y liberador del catolicismo popular, etc., no deja de reconocer la conciencia sapiencial de identidad colectiva que da la misma fe, a pesar de que aquella no esté suficientemente reflexionada; la unidad en un proyecto que da la esperanza del Reino, aunque no estén explicitadas todas sus implicancias, aun históricas; y la participación efectiva que nace de la caridad, aunque no esté explícita y reflexivamente organizada. Por supuesto que la pastoral popular deberá promover tales explicitaciones, pero no dejará de reconocer la existencia de un "soporte" práctico y social (y en *ese* sentido "socio-material") para que el pueblo de Dios sea propia y realmente pueblo, y no sólo por metáfora, aunque sí por analogía (en el sentido técnico de esta palabra).

Lo expuesto hasta aquí puede ayudar a comprender en un "caso" concreto, el argentino, cómo se articulan las realidades sociales, su análisis e interpretación por las ciencias humanas, la pastoral y la teología²⁰. En un primer momento, el de la lectura teológica y pastoral de la realidad histórica y social, las ciencias humanas operan proporcionando a la teología una *mediación analítica* para interpretar y discernir la realidad (por ejemplo, la religiosidad popular argentina) a la luz de la Palabra de Dios. En un segundo momento, la categorización tomada de las realidades sociales (por ejemplo: "pueblo") puede ser empleada, por una transferencia analógica, para recomprender en forma histórica e inculturada la misma Revelación (por ejemplo, de la Iglesia como pueblo de Dios). Pero tanto en un caso como en el otro la fe proporciona los últimos criterios teológicos y pastorales. Pues es la teología misma la que debe discernir, a la luz de la Revelación, acerca de las mediaciones que le sirven de instrumento, tanto para la lectura teológica de las realidades sociales como para la intelección de la fe misma y para la praxis pastoral y social inspirada por el Evangelio.

²⁰ Otro "caso" de esa interrelación (en la comprensión de la "liberación") lo trato en el cap. II del libro citado en la nota 14. Analizo teóricamente la articulación entre análisis social y teología en el artículo: "El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas", *Stromata* 42 (1986), 137-158.