

El Concilio Vaticano II y la Pastoral Popular. Una interpretación histórica de sus orígenes

The Second Vatican Council and Popular Pastoral

María Mercedes Amuchástegui

Universidad Católica Argentina (UCA)

Resumen

Ya hacia finales del siglo XIX se observaron en Argentina intentos de una pastoral orientada a lo "popular" pero fue recién luego de la renovación que supuso el Concilio Vaticano II que la idea de un plan pastoral de conjunto fue asumida por la jerarquía eclesial que creó la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral).

El trabajo de dicho organismo y la consecuente reflexión teológica derivada de su labor evangelizadora, fueron afectados tanto por los cambios profundos en el interior de la Iglesia Católica como por las convulsiones políticas y sociales de una Argentina que recorrió el largo arco que va desde la proscripción del peronismo hasta los estertores de la última dictadura militar.

En el trabajo se propone estudiar, desde una perspectiva histórica, los orígenes de la pastoral popular y su consecuente reflexión a través de los documentos episcopales así como a partir de los escritos teológico-pastorales de Lucio Gera y de Rafael Tello, quienes fueron sus principales exponentes. A su vez se intentará conocer el contexto en el cual dicha reflexión se configuró, en el que la constante parecía ser el cambio y su posterior aplicación en el marco del retorno de la democracia y el pontificado de Juan Pablo II.

Palabras Clave: Juventud Obrera Católica - Pastoral Popular - Teología de la cultura - Comisión Episcopal de Pastoral.

Summary

By the late 19th century, there were several attempts to turn the program of action within the Catholic Church in Argentina into a massive evangelization plan. However, it was not till after the renovation brought about by the Second Vatican Council that this notion of a social program was assimilated by the ecclesiastical hierarchy that created COEPAL.

This entity's work as well as the resulting theological reflection of its evangelizing labour were affected by both the substantial changes within the Catholic Church and the political and social revolt of a country seeing its way from the proscription of peronism to the oppressions of the last military dictatorship.

The following paper intends to provide a historical perspective of the origins of this pastoral plan within the Catholic Church and its subsequent reflections, basing such an analysis on Episcopal documents along with the theological writings of Lucio Gera and Rafael Tello, the main promoters of this movement. Furthermore, this work attempts to examine the context in which this theology arose and was configured as well as how it was applied with the return of democracy and during the papacy of John Paul II.

Key words: Catholic Workers Youth - Popular Pastoral - Theology of culture - Pastoral Episcopalian Commission.

Antecedentes

La doctrina social de la Iglesia sentó sus bases en la encíclica *Rerum Novarum* escrita por León XIII en 1891. En dicho documento, el pontífice abordaba la llamada cuestión social y luego de su análisis criticaba y condenaba tanto las soluciones propuestas por el materialismo dialéctico del marxismo como los excesos provocados por el liberalismo económico y la consecuente deshumanización de las actividades económicas y sociales.

Fue en sintonía con el mensaje transmitido desde Roma que en Argentina el Padre Federico Grote fundó los círculos obreros el 2 de febrero de 1892. Nacido el 16 de julio de 1853 en Munster. Grote había llegado a América en 1878, un año después de su ordenación sacerdotal y luego de haber permanecido cinco años en Ecuador se instaló en Buenos Aires en 1884. Allí organizó “los círculos”, a los que evitó llamar católicos, para no cerrar su marco de influencia. Con ellos pretendió llevar la doctrina de la Iglesia en materia social entre los sectores trabajadores tanto de los campos como de las ciudades, promoviendo la armonía entre las clases sociales y el mejoramiento de la calidad de vida de los obreros y de los trabajadores.

Como señala Juan Cruz Esquivel, los círculos de obreros con la difusión de periódicos y boletines y la organización de cursos entre otras actividades, se convirtieron en uno de los núcleos más dinámicos. “Su consigna de ‘ganar la calle’ significaba por un lado contrarrestar la influencia de las corrientes ideológicas anarquistas y socialistas sobre los sectores obreros; por otro lado desairar los principios liberales que situaban a la religión en el contexto de la vida individual y privada” (Esquivel, 2004: 71).

Con el mismo objetivo de catolizar la sociedad, afectada por el secularismo tanto de las ideas de izquierda como por el liberalismo podemos analizar la formación de otras instituciones que la Iglesia fomentó en diversos ámbitos, y la inserción de los católicos en estructuras ya existentes, por ejemplo en los sindicatos y los partidos políticos. Podemos mencionar por ejemplo la fundación del periódico “El Pueblo” por el Padre Federico Grote el 1 de abril de 1900 o la formación de la Unión Popular Católica en 1919, los Cursos de Cultura Católica (1922) o la Acción Católica (1931).

Así como el intento por acercarse a los sectores trabajadores ya tenía un antecedente en Argentina muy claro hacia fines del siglo XIX, en el siglo XX también encontramos otra experiencia orientada al mismo segmento social:

la Juventud Obrera Católica, que había sido fundada en 1925 por el sacerdote belga Joseph Cardijn, comenzó a funcionar en nuestro país en 1941. Como señala Claudia Touris su propósito era evangelizar a los jóvenes obreros no sólo en las fábricas, sino también en la calle y en sus lugares de esparcimiento. El objetivo de la JOC no era crear sindicatos cristianos sino formar a los obreros según los principios cristianos para luego conquistar el medio social. “El método de trabajo jocista se basaba en la pedagogía de la ‘Revisión de vida’: Ver, juzgar, actuar. El punto de partida era pues el diagnóstico de la realidad y su análisis profundo para recién pasar a la acción”¹.

La “cuestión obrera” era un tema presente y encontramos escritos de las Notas de Pastoral Jocista que reflejan dicha cuestión. Los asesores, por ejemplo Héctor Madrioni y Lucio Gera recalcaban la necesidad de una Iglesia más incluyente y de acercamiento a los sectores trabajadores sobre todo luego de la llamada revolución libertadora que proscribiera al peronismo e intentara desterrar las conquistas alcanzadas por los sectores trabajadores.

También existía, en este sentido, una crítica a la falta de presencia de la Iglesia en los sectores populares en contraste con la labor realizada en los sectores medios de la sociedad y a la pérdida de catolicidad que implicaría el permanecer en esa tendencia:

“Este sería el real oscurecimiento de la catolicidad: que la Iglesia no incluyera en su intención universal a las clases obreras. Que ella que no puede pretender nacionalizarse en un pueblo se tolerara a sí misma particularizada en una sola clase social” (Azcu, 2006: 109-110)².

Es interesante el constante hincapié en la necesidad de apertura a la realidad social:

¹ Ver Touris, 2008.

² Agrega Gera “La ausencia de la Iglesia en la clase obrera es trágica, desde luego para esta misma clase. Pues desde el momento en que la Iglesia no ha asumido en el luego la que podría ser su más auténtica compañera en el camino hacia su promoción humano-cristiana. Será ella guiada en el camino de su promoción -promoción que ya no será cristiana por cualquier mesianismo de tipo marxista. Pero la ausencia de la Iglesia en las masas obreras no es menos trágica para la Iglesia misma, que al perder las capas proletarias de la sociedad ha perdido uno de los elementos primordiales que debían integrar su catolicidad. ¿Serán éstas las nuevas formas que cobra el cisma? No ya naciones sino capas sociales que se desprenden del cuerpo de la Iglesia”.

“La Iglesia no debe ni aburguesarse ni proletarizarse, sino ser efectivamente católica en la historia concreta de este siglo, así como lo es en su estructura. Ser católica, es decir no abstraerse de este mundo, no ausentarse de sus estructuras temporales, sino crearse una historia en todo lo que es este mundo y no sólo en una parcela del mismo. (...) Empeñarse a fondo como católica, es decir, empeñarse en todo lo que es este mundo. Asumir los intereses humanos de cualquier clase y de esta forma estar presente en todas las clases sin hacerse ninguna de ellas” (Azcu, 2006: 111).

Podemos decir que estos escritos reflejan no solamente el contexto histórico y social nacional sino las inquietudes referidas a la evangelización que luego serán abordadas por la llamada pastoral popular. Asimismo se puede vislumbrar la formación de los teólogos que luego elaboraran dicha pastoral, tanto la recibida en el Seminario, tradicionalmente tomista, como el influjo del humanismo cristiano, de la nueva teología en boga en Europa desde 1930.

Junto con estas preocupaciones también se planteaba la falta de participación del laicado en la formación o en la vida de la Iglesia, es decir en la identificación de la Iglesia meramente con los clérigos, hecho que equivaldría a condenar a la Institución al aislamiento (Gera, 1956) y su inquietud ante la falta de presencia del pensamiento católico en la intelectualidad y la falta de tradición teológica en Latinoamérica y sobre todo en Argentina (Azcu, 2006: 80-93).

El Concilio Vaticano II

Un hecho clave confirmó esta visión crítica y la propuesta de diálogo con la realidad. Desde Roma, Juan XXIII, que había sido elegido para ser Papa de transición convocó a la Iglesia Universal a reunirse para responder preguntas sobre si misma, para redefinirse frente al mundo moderno.

El Concilio Vaticano II sería el “aire fresco” que Juan XXIII decía necesitaba la Iglesia de casi dos mil años. Lo definía como un *aggiornamento*, como una renovación tanto en el espíritu como en las formas. Las puertas de este Concilio ecuménico se abrieron el 11 de octubre de 1962. Obispos y miles de sacerdotes de todo el mundo asistieron a la cita y no tardaron en notarse en las sesiones las ideas que desde hacía un tiempo estaban presentes en la Iglesia. Ideas como las de Jacques Maritain o Teilhard de Chardin (Casas, 2009: 8) inspiradas en un humanismo cristiano que invitaban a retomar el espíritu del Evangelio.

La muerte sorprendió a Juan XXIII y los que esperaban que su sucesor, Pablo VI diera marcha atrás se vieron decepcionados ante la continuación del Concilio. Las reuniones se realizaron hasta fines de 1965 y fruto del Concilio hubo dieciséis documentos: cuatro encíclicas (Constituciones Conciliares), nueve decretos y tres declaraciones que en cierta medida recogían los avances promovidos por la llamada doctrina social (Ponza, 2008: 3) y estaban empapados del anteriormente mencionado humanismo cristiano. Como señalaría Mejía en 1965, “la teología de los documentos conciliares (...) es la teología de la periferia. Los grandes artífices de esos documentos han sido hombres que, hasta hace poco, eran sospechosos en Roma” (Mejía, 2006).

A partir del análisis de las encíclicas y de todos los restantes documentos conciliares, se puede percibir que hay un hilo conductor que los atraviesa y este es la idea de retorno a las fuentes, es decir un regreso no sólo al Evangelio, a lo escrito sino al espíritu del Evangelio. Esta idea de vuelta a los orígenes es tan fuerte que incluso la Conferencia Episcopal Argentina llegó a llamar al Concilio como un nuevo Pentecostés³.

Es ilustrativa también la percepción de Enrique Angelelli quien al concluir el Concilio reflexionaba:

“En estos cuatro años sucedieron muchas cosas; la Iglesia ha recorrido nuevamente los caminos de la Tierra Santa para descubrirse a sí misma tal cual había salido de las manos de su Fundador; ha contemplado la primigenia forma, se ha reconocido la misma, de Cristo; ha visto que a su rostro, siendo el mismo, los siglos le habían cargado de mucho ropaje, tenía el polvo de su peregrinar, no era fácil reconocerla por los ojos profanos de los hombres, porque muchas cosas accidentales habían sido consideradas como esenciales; la ley mataba al Espíritu (...) ha sentido y medido el peso de lo accidental y descubierto que es imperioso no olvidar las fuentes” (Azcu, 2006: 195).

Esta constante de fondo, la idea de retorno al espíritu de las primeras comunidades cristianas se ve reflejada en la definición que la Iglesia hace de sí misma. Ella se presenta como misterio y como “Pueblo de Dios”. Ya no se define como cuerpo místico de Cristo sino que opta por poner el acento en la característica

³ Conferencia Episcopal Argentina 1966, *Declaración pastoral del Episcopado Argentino, La iglesia en el período posconciliar*.

comunitaria de la Iglesia, pueblo que comparte creencias y que peregrina en el mundo. Las citas alusivas a los Evangelios y a los Hechos de los Apóstoles, que se refieren a las primeras comunidades cristianas son recurrentes.

Es a partir de esta visión de Iglesia construida por todos, que no rompe con el pasado sino que lo asume, que cobra nuevo impulso la idea de colegialidad dentro de los Iglesia, idea que luego intentará plasmarse en reformas a nivel general y también en las iglesias locales, por ejemplo con la creación de senados episcopales para las deliberaciones de los episcopados o la creación de comisiones de trabajo integradas tanto por sacerdotes como por religiosos/as y laicos o la participación de los miembros de las comunidades en las decisiones de la vida parroquial.

Podemos decir que de fondo se respiraba el triunfo de las democracias en Europa, y como señala Loris Zanatta, el aprendizaje dejado por la segunda guerra mundial⁴. Asimismo cobra nuevo protagonismo el rol de los laicos. Este tema que recibió mucha atención en la atmósfera conciliar se ve reflejado en el documento *Apostolicam actuositatem*. En este último, los laicos son impulsados a la participación en la misión de evangelizar, de modo que ésta no sea patrimonio de los religiosos y que se posibilite la acción de los seglares en sus medios sociales impregnando de “espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad”⁵. Igualmente, se los llama a tener una participación más activa también en el accionar civil nacional e internacional y se los exhorta a la cooperación en la búsqueda del bien común favoreciendo el crecimiento del sentimiento de solidaridad entre pueblos. Pasa a ser deber de los laicos “conocer el nuevo campo internacional y los problemas y soluciones ya doctrinales ya prácticas que en el se originan sobre todo respecto a los pueblos en vías de desarrollo”⁶.

Finalmente, el otro gran tema abordado por el concilio fue la necesidad de un espíritu de apertura y diálogo con el mundo moderno: con los creyentes y los no creyentes (ver *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*). Como señalaba

⁴ Conferencia dada por Loris Zanatta en Buenos Aires, 26 de agosto de 2009: “Liberada de los nazis por las potencias aliadas, Europa internaliza las ideas de los vencedores (...) Todas estas circunstancias influirían y determinarían fuertemente el pensamiento católico de la época, acercándolo a las ideas de los vencedores y con ello al progresismo que en buena medida coincidía con los principios, con la filosofía animante de las potencias vencedoras” (Ver: Rojas, 2001: 21)

⁵ *Apostolicam actuositatem* N°13.

⁶ *Apostolicam actuositatem* N°14.

Paulo VI en el discurso de apertura de la segunda sesión, se planteó como hecho fundamental “tender un puente hacia el mundo de hoy”.

Este espíritu de renovación, apertura y diálogo⁷ supuso asimismo una renovación en las prácticas litúrgicas, prácticas que la Conferencia Episcopal describió como sacramento, es decir signo e instrumento de la unión de los hombres con Dios y de la unidad de todo el género humano⁸. Se hizo hincapié en el valor comunitario y humanista que debía adoptar la praxis religiosa (Ponza, 2008: 2).

Recepción en Argentina de las conclusiones Conciliares

La recepción del Concilio Vaticano II en Argentina no fue homogénea. Como se suele señalar, el Cónclave despertaba expectativas, temores, y en algunos casos hasta franca oposición. Así como la situación política y social nacional era compleja, el clima intraeclesial también lo era.

Generalmente a la hora de analizarlo los historiadores lo hacen a partir de una división de aguas categórica: un grupo que se opuso a él y a sus reformas, los preconciliares, y dentro de este grupo los que tuvieron extremas reservas y aceptaron una renovación pero sólo de formas y no de contenido y por otro lado los que adhirieron entusiastamente a los postulados, los postconciliares.

Asimismo, tienden a identificar al primer grupo con la jerarquía eclesiástica y al último con el bajo y medio clero⁹, que son los sectores jóvenes y de ello derivan una relación entre las distintas posturas y la diferencia generacional.

Muchos casos confirman este análisis. Sin embargo la existencia de Obispos renovadores como por ejemplo Mons. Zazpe, Mons. Angelelli, Mons. Devoto¹⁰ plantean la necesidad de evitar las divisiones categóricas¹¹.

⁷ “Conciencia más viva de sí misma, reforma, diálogo con los demás hermanos cristianos y apertura al mundo de hoy: son las cuatro finalidades del Concilio” (CEA, 1966: 11).

⁸ *La Iglesia en el período posconciliar...* CEA, 1966: 12.

⁹ Ver Ghío (2007: 193); Di Stefano Zanatta (2009: 190-494); Obregón (2005: 25-32).

¹⁰ Mons. Devoto, Obispo de Goya escribe al regresar del Concilio: “La renovación, no es, como podría sugerirles a algunos esta palabra, un afán de novedad, sino una revisión profunda para que la Iglesia se despoje de aquellas cosas, que de alguna manera han ido desfigurando su auténtica imagen evangélica, o sea imagen de la Iglesia tal como Jesús ha querido que fuera” (Azcuy, 2006: 208).

¹¹ El mismo Gera al analizar las posturas señala “Yo me acuerdo que la línea de mis profesores era más bien en contra, Menvielle, Castellani, los curas viejos estaban más bien en contra. En cambio la gente joven, después del primer desconcierto empezó a apoyar el Concilio (...) (pero) entre los conservadores estaban quienes aceptaban el Concilio y entre los posconciliares estaban quienes ya querían hacer un tercer Concilio”, entrevista 27 de abril de 2009.

Incluso el Episcopado impulsó algunas reformas que fueron más allá de lo discursivo¹²: favoreció la creación de órganos colegiados y la participación de sectores de la renovación y del laicado y se crearon nuevas comisiones destinadas a diversos temas como por ejemplo liturgia, acción social y desarrollo pastoral. Esta última, la Comisión Episcopal para Pastoral¹³ fue integrada por Obispos, teólogos, religiosas/os y laicos y elaboró un plan de pastoral nacional de conjunto. En ella participaron tanto Lucio Gera como Rafael Tello, Gerardo Farrell, Fernando Boasso S.I., y Justino O'Farrell, sociólogo¹⁴. En ella centraremos nuestro análisis.

Esta última figura nos viene a mostrar un hecho significativo. Dentro de los sectores renovadores estaban los que se habían formado en nuevas disciplinas como la sociología o la psicología, e incluso quienes tenían formación filosófica o teológica impartida en las universidades europeas. Podemos mencionar, en este sentido, a figuras como Rau, Ruta, Ganchegi, Derudi, Aduris, Trusso, Mandrioni, Viscovich, Berardi, Iriarte, Gaynor, Palumbo y otros (Maccarone, 1992: 163). Además de ocupar cátedras, estos hombres, impulsaron una renovación en el ámbito pastoral promoviendo en los centros de estudios semanas de liturgia, congresos de catequesis y jornadas bíblicas¹⁵.

Ahora bien, aún evitando la polarización simplificadora dentro de la Iglesia (entre los pre y los post conciliares y quienes mantuvieron posturas intermedias) algo es evidente: la Iglesia Argentina se complejizó. En su interior emergieron legitimados desde Roma y desde la jerarquía sectores con distintas visiones eclesiales y distintas concepciones de pastoral que ya estaban

¹² Igualmente si bien a nivel nacional la renovación (al menos de las estructuras) fue rápida a nivel diocesano las mismas quedaron libradas a la voluntad de los Obispos de cada diócesis. En muchos casos éstos frenaron o detuvieron las reformas. Es significativo el caso de Mons. Buteler en Mendoza.

¹³ La experiencia de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) durará desde 1966 hasta 1973. Touris (2008) señala que tuvo la particularidad de ser un “espacio que permitió la articulación de la reflexión teológica y la discusión intelectual desde la perspectiva de las ciencias sociales con prácticas pastorales que se inscribían dentro de las nuevas directivas conciliares”.

¹⁴ Ver: Scannone (1997: 3) y Amuchástegui (2010).

¹⁵ Esta tendencia sobrepasaba los límites de la universidad o de los centros de estudios. La revista *Criterio*, desde 1957 dirigida por Jorge Mejía, también se hacía ecos de estos aires. Intelectuales que abrazaban el humanismo cristiano llenaban sus páginas y las de *Estudios*, intelectuales como Carlos Floria, Ludovico Ivanissevich Machado, José Luis de Imaz, Emilio Mignone, Néstor Auza, Guido Di Tella, Horacio Peña, Antonio Donini, Rafael Braun, Justino O'Farrell, Alberto Silly, José E. Miguens. Ver Maccarone, 1992: 162.

latentes desde tiempo atrás. Y junto a ello y como eco de la realidad argentina también se politizó.

Nos parece interesante resaltar un hecho que puede parecer obvio: si bien surgieron diferencias, todo ello se dio dentro de la Institución, es decir, no hubo un quiebre, al menos en un primer momento. Como señala Zanca (2006: 43), la generación “desamparada”, (así denomina a los intelectuales renovadores católicos) no cometió parricidio, no optó por la separación o el alejamiento de la institución eclesial: “había cosas que no queríamos conservar evidentemente, cosas que cuando vino la renovación las asumimos. Es difícil decir que estábamos con los conservadores porque algo queríamos renovar, pero no queríamos quemar el Papado”¹⁶.

La COEPAL y el Plan Pastoral de Conjunto

Como mencionamos con anterioridad el Episcopado organizó una Comisión para la pastoral haciendo eco de las conclusiones conciliares y en sintonía con ellas: la presencia de laicos y sobre todo de mujeres (dos religiosas y una laica), coordinados por Mons. Marengo, confirman dicha tendencia.

La COEPAL se dedicó a reflexionar sobre la acción pastoral y sobre su destinatario, el pueblo, con su propia cultura, problemas, características, religiosidad y tensiones y a partir de ello elaboró en 1966 un plan de pastoral nacional¹⁷ de conjunto, cuya idea central, era ser, como señala su nombre, un plan a alcanzar por medio del trabajo conjunto de todos los miembros de la Iglesia, no solamente el clero y los religiosos sino también los laicos.

Dicho plan, publicado por el Episcopado argentino está impregnado del lenguaje conciliar a la vez que se encuentra influido por la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI y por las conclusiones de la reunión de la Conferencia Episcopal Latinoamericana realizada en Mar del Plata en 1966 sobre temas de educación, apostolado de laicos y acción social, donde los Obispos reflexionaron sobre el papel de la Iglesia en el desarrollo latinoamericano.

La idea de diálogo con el mundo está latente en todo el documento. Basta leer su introducción para verlo. Entre sus objetivos están renovar la pastoral de

¹⁶ Entrevista, 27 de abril de 2009.

¹⁷ Politi (1990) señala que la reflexión de los miembros de esta comisión “se inscribía en amplio movimiento de ideas, íntimamente vinculado a los procesos políticos y sociales”.

acuerdo a la mentalidad conciliar, institucionalizar el diálogo, crear organismos conductores de dicha pastoral y estudiar y conocer las realidades argentinas¹⁸.

La idea de apertura al mundo, de conocer la problemática social que inicia el documento, estará presente a lo largo de él. Esto no es nuevo: en un encuentro pastoral para 70 sacerdotes realizado en Chapadmalal, en 1966 Lucio Gera había planteado esta necesidad:

“Se trata entonces de reconocer la realidad argentina, aperebirse de los síntomas y realizar un diagnóstico de la misma tal como el médico ausculta el lugar del dolor y la enfermedad (...) Es necesario detectar lo que Pablo VI en su discurso a los Obispos de América Latina denominaba los puntos neurálgicos. Hay que tratar de conocer dónde le duele a la Argentina” (Gera, 1967)¹⁹.

Gerardo Farrell destaca esta reunión sacerdotal por el abordaje que se realizó de la situación argentina pero también como el punto en el cual se separaron aquellos que realizaban una lectura más desde el diálogo católico marxista de los que lo hacían desde el catolicismo popular (1992: 210).

Volviendo al plan de pastoral, es interesante ver que “utilizan las categorías que estaban en boga en el momento debido a la Cepal²⁰ y a los procesos de descolonización: desarrollo y subdesarrollo²¹. Como señala Carlos Altamirano (2007: 73), los conceptos desarrollistas estaban latentes en todos los ámbitos y a partir de escritos de Pablo VI y de otros documentos institucionales notamos que el

¹⁸ “Consideramos que el estudio de la realidad argentina, es una de las bases, sobre las que habrán de trabajar las comisiones episcopales con sus respectivos subsecretariados tratando de mantener una permanente y actualizada toma de conciencia de cuanto afecte, preocupe y angustie a la Iglesia y al pueblo del país, porque como dice Su Santidad Pablo VI: “el pastor debe tener siempre los ojos abiertos sobre el mundo” (CEA, 1967).

¹⁹ Describe esta reunión también De Biase (1998: 121), “Lucio Gera, decano de la facultad de teología del seminario de Villa Devoto y más adelante uno de los teóricos principales del MSTM indicó que la finalidad del encuentro era analizar las orientaciones del Vaticano II para así intentar repetirlo en nosotros. Por ello agregó ‘no se trata solamente de repetir citas sino de reproducir las actitudes conciliares en lo íntimo de cada uno expandiéndolo hacia la realidad que nos circunda. De este modo adaptaremos el Concilio a la Argentina y sobre todo adaptaremos la Argentina al Concilio’.

²⁰ Comisión económica para América Latina, organismo dependiente de la Organización de las Naciones Unidas, responsable de promover el desarrollo económico y social de la región.

²¹ Incluso llego a gestarse una teología del desarrollo.

ámbito eclesial no era una excepción. El plan de pastoral por ejemplo denuncia la realidad local a partir de la situación de subdesarrollo y señala la necesidad de un desarrollo que no avasalle la dignidad humana. Ahora, si bien hace suyas dichas categorías, si se lo compara con otros discursos desarrollistas se observa una visión de progreso que excede lo meramente económico ya que promueve un concepto de progreso que sea integral, es decir de todos los hombres y de todo el hombre. Asimismo debemos mencionar que también, en sintonía con el mensaje de Pablo VI plantean la necesidad de transformar las estructuras²² y la necesidad de una clase dirigente que preste oídos a lo que sufre el pueblo y que no busque el desarrollo sin tener en cuenta el principio de justicia social ya que solamente buscando la justicia social se alcanzaría la paz²³.

Si bien es un documento que llama la atención porque no es la típica declaración del Episcopado, el cual tradicionalmente se manifestó en términos más moderados, debe aclararse que aunque es categórico, habla de desarrollo y no de revolución. Debemos asimismo resaltar que en este documento se abordan la profundización de la renovación litúrgica y el rescate de la religiosidad popular y que junto a este proyecto se dará también el crecimiento de la reflexión teológica tanto en la órbita nacional como en el ámbito latinoamericano. Es para esta época que la teología de la liberación de Leonardo Boff y Gustavo Gutiérrez comienza a tener más fuerza en el continente. Palabras como liberación, opresión, opción por los pobres se convirtieron prácticamente en constantes, si bien en muchos casos no se las definía.

En sintonía con el plan de pastoral de conjunto el episcopado argentino redactó en 1969 el documento de San Miguel. En él se ven reflejadas las diversas tendencias existentes dentro de la Iglesia argentina, obispos y sacerdotes que tenían distintas visiones eclesiológicas. Sin embargo, la influencia del equipo de

²² “La Iglesia tiene pues una función ineludible de animación y de impulso promocional en el proceso actual de la Argentina y América Latina. La transformación de las estructuras actuales y la integración son metas hacia la cual tienden nuestros pueblos, movidos especialmente por su vocación y necesidad de ser” (CEA, 1967).

²³ El discurso de Pablo VI en las Naciones Unidas en 1966 refleja claramente las connotaciones sociales del compromiso evangélico: “La verdadera paz no es simplemente la no guerra. Porque un hombre no solamente puede morir herido por una bala o destrozado por una bomba. Un hombre puede también morir de hambre y eso hoy sucede con multitudes enteras de hombre que son hijos de Dios como nosotros (...) no hay paz verdadera si los seres humanos tienen que vivir en habitaciones indignas, a veces de animales. No hay paz si no hay trabajo (...) Todo esto configura un estado de guerra, porque guerra es destrucción. Y carecer de alimentación, vivienda y ropa es ir destruyéndose de a poco”. Ver: Amuchástegui (2010: 6).

la COEPAL fue notoria, sobre todo en los apartados sobre justicia, religiosidad popular.

Dicho documento no sólo permite entrever el complejo contexto eclesial sino también el histórico, político y social: al proclamar la necesidad de participación tanto en lo político como la denuncia de una realidad económica injusta el documento refleja la percepción de la época y la ilegitimidad del gobierno de la llamada revolución argentina²⁴.

Claramente se ve, como menciona Ghío la influencia de los sectores jóvenes en estas declaraciones, que incluso llegan a ser más explícitas:

“Reafirmamos el derecho del pueblo a crear sus organizaciones de base (...) De ese modo el pueblo y los sectores en que realiza su actividad serán los verdaderos protagonistas de su promoción integral, defendiendo legítimamente sus derechos y reivindicaciones. Urgimos el establecimiento de canales institucionalizados de auténtica participación, para que todo el pueblo pueda hacer oír su voz y tener parte activa en las decisiones que atañen a la comunidad”.

Asimismo, se critican las estructuras económicas generadoras de mayores desigualdades y a quienes intentan debilitar a los sectores obreros²⁵

Estas declaraciones como dijimos son anteriores son difíciles de pensar sin considerar la creciente influencia de los sectores renovadores. Entre estos estaban Lucio Gera, Rafael Tello, Gerardo Farrell y Alberto Silly. El equipo de Tello fue el encargado de redactar el apartado referido a la pastoral popular que recoge las conclusiones de Medellín²⁶.

²⁴ Ver CEA (1969) Documento de San Miguel, IV Justicia: 5 y 11.

²⁵ Ver CEA (1969) Documento de San Miguel, V Paz.

²⁶ Por ejemplo: “Ella como Madre se siente obligada para con todos sus hijos, especialmente para con los más débiles, alejados, pobres y pecadores. Si no lo hiciera así o no los considerara como miembros predilectos del Pueblo de Dios, su actitud sería no de Iglesia de Cristo, sino de secta”. (...) “La Iglesia ha de discernir acerca de su acción liberadora o salvífica desde la perspectiva del pueblo y de sus intereses, pues por ser éste sujeto y agente de la historia humana, que “está vinculada íntimamente a la historia de la salvación”, los signos de los tiempos se hacen presentes y descifrables en los acontecimientos propios de ese mismo pueblo o que a él afectan. (...) La acción de la Iglesia no debe ser solamente orientada hacia el pueblo, sino también, y principalmente, desde el pueblo mismo”.

El trabajo de la COEPAL, que había elaborado el plan anteriormente mencionado, era buscar crear una pastoral que ya no la hicieran solamente los curas sino que se hiciera con la participación de los distintos miembros de la Iglesia. A su vez buscaban que se diseñara una pastoral de acuerdo a las necesidades de cada diócesis:

“La pastoral tenía que ser hecha por todos...por lo tanto cada diócesis tenía que organizar una comisión de sacerdotes, laicos y religiosos y reunir al conjunto para que expresase sus deseos pastorales. Eso lo hicieron muy bien en el Chaco, en Resistencia. Hubo gente de la COEPAL que iba a cada diócesis para convocar al clero y a los laicos...para mover. Era una pastoral hecha por todos...daba mucho trabajo. Nosotros hablábamos de una pastoral popular y por popular entendíamos el pueblo de Dios, no simplemente el tipo de las villas...también los tipos de las villas. El mundo pobre tenía que estar dentro y decir su palabra. Que todos tengan su palabra, que la Iglesia sea hecha, armada entre todos”.

Los miembros de la COEPAL²⁷ sintetizaban su objetivo al decir “hay que darle la palabra al pueblo”. Ellos comenzaron a extender su influencia y esto no sólo se plasmó en San Miguel sino también en los frutos de su accionar²⁸.

Ahora bien, esta comisión no se limitó a propiciar la intervención en lo eclesial sino que también fomentaba la participación en otros ámbitos como por ejemplo el político y el social. Hacia fines de la década del 60 el clima tanto político como social parecía estar por eclosionar, y las percepciones no eran erradas. Existía gran malestar entre la población, entre los jóvenes universitarios, los trabajadores y también en algunos sectores del clero. Los “tiempos” de

²⁷ “Se sumaron otras figuras de destacada trayectoria como Alberto Silly, (S.J. y director del Centro de Investigación y Acción Social de dicha orden: CIAS); Fernando Boasso (S.J.); Guillermo Sáenz (S.J. y asesor del MRAC); Mateo Perdía (Provincial de los Padres Pasionistas); Laura Renard (Superiora de las Hermanas Auxiliares Parroquiales de María); Aída López (Superiora de las religiosas de la Compañía del Divino Maestro) y Ester Sastre (Superiora de las Hermanas del Sagrado Corazón). Más tarde completaron el grupo Carmelo Giaquinta y Domingo Castagna. Ver Touris (2008).

²⁸ Ver: Fernando Boasso, El contexto histórico eclesial, en Azcuy (2006: 176-179); Testimonio Laura Renard en Azcuy (2006: 207-218).

la Revolución Argentina se agotaban²⁹. El malestar por la política económica no hacía más que exacerbar la situación y como señala Mónica Gordillo (2003: 347), se robustecía la idea de la necesidad de participación colectiva. Los sectores trabajadores y juveniles se movilizaban y esperaban poder hacer escuchar su voz, mientras los peronistas ansiaban el levantamiento de la proscripción del partido y de su líder.

Ante esto sectores populares intentaron manifestarse y junto a ellos se sumaron algunos sacerdotes, que optaron por un compromiso más explícito con la causa popular, curas que buscaron un compromiso que excedía el ámbito pastoral. Y el espacio religioso, se convirtió a la vez en un canal permitido para manifestarse, cuando todos los otros medios estaban prohibidos³⁰.

Teología de la Pastoral Popular

La reflexión teológica llevada a cabo por los miembros de la COEPAL, y especialmente por sus principales referentes, Lucio Gera y Rafael Tello mantuvo elementos constantes: la ya mencionada idea de participación, la de idea de unidad dentro de la Iglesia, la necesidad de evangelizar la cultura, y de hacerlo desde el propio pueblo, el rescate de la religiosidad popular, entre otros.

Sin embargo podemos decir que el vocabulario empleado por los mismos para referirse a dichos tópicos fue variando a lo largo de los años (Amuchástegui, 2010: 12).

Por ejemplo éstos teólogos usarán al igual que otros teólogos latinoamericanos la palabra liberación y muchos de los sacerdotes, de un modo abstracto, no definido refiriéndose más bien a la lucha contra el subdesarrollo, la pobreza, “las estructuras de pecado”. La amplitud del concepto engloba un sentido polisémico, dando lugar a diversas interpretaciones. Será recién en 1976, en un encuentro interdepartamental del CELAM en Bogotá que Gera lo definirá como “autodeterminación del pueblo”, entendiendo por esto no sólo que el pueblo

²⁹ Juan Carlos Onganía pretendía dividir su gobierno en tres etapas que llamó “el tiempo económico (que buscaría el saneamiento económico), el tiempo social (que preveía una nueva participación sindical) y finalmente el tiempo político que sería un llamado a elecciones progresivamente por municipios, luego provincias y por último nacionales.

³⁰ Claro ejemplo de esta participación popular en el ámbito religioso debido a la obturación de los medios políticos es el trabajo de Lida que analiza como la Iglesia se convierte en canal de manifestación de masas.

pueda votar, sino que el pueblo pueda tener canales para expresarse y participar de la vida política. Es llamativo esto último: el reclamar autodeterminación del pueblo en 1976 está cargado de sentido, de denuncia ante los sucesos acontecidos en Argentina dicho año.

Por otro lado cabe también analizar el concepto Pueblo, ya que para Gera y el grupo de teólogos de la Pastoral Popular, Pueblo es el agente de su propia liberación³¹ que asume dos sentidos, Pueblo-nación y Pueblo-pobre. En 1970 dice: “(Pueblo) es una corriente mayoritaria aún no teniendo formulaciones teóricas totalmente elaboradas. Pueblo es tierra, patria, religión tradición, autóctona, folklore” (Azcu, 2006: 509).

El segundo sentido lo explicita cuando describe al Pueblo, en modo concreto. Se refiere en general, como lo había hecho la Conferencia Episcopal Argentina, a los pobres, oprimidos, a aquellos que se encuentran perjudicados por el sistema. No se limita a mencionar la opresión económica sino que también considera al pobre como oprimido político, es decir, considera Pueblo, no sólo a aquellos que no tienen para comer sino también a aquellos que se encuentran marginados de la vida política y que en su gran mayoría se identifica con el peronismo.

Estas dos características señaladas y la influencia del revisionismo histórico en la categorización se ven reflejadas en la carta de descargo del movimiento de sacerdotes para el tercer mundo en la cual afirmaba:

“el catolicismo popular tiene la virtud de operar una purificación de las izquierdas europeizantes, despojándolas de su carácter marxista-elitista y tornándolas nacionales al reconocerse en las tradiciones de los

³¹ “La palabra “Pueblo” en Argentina en la época que estamos estudiando. Era una categoría tomada de la historia argentina, muy afinada en el revisionismo histórico que en contraposición con la historiografía liberal revalorizaba la tradición preborbónica hispanoamericana de la época colonial, la nacional y popular del federalismo en el siglo XIX y la del yrigoyenismo y peronismo en el siglo XX. Exaltaba, de alguna forma, lo local y la tradición. Asimismo también era una categoría básica de la democracia moderna, que exaltaba la participación en el ámbito de la política. Hacia 1970, muchos intelectuales, Gera entre ellos, comenzaron a utilizar esta categoría para hacer escapar a una teorización liberal o marxista y en cierto modo, buscar una tercera posición o tercera vía que los distinga. Ahora bien, en 1970, en plena peronización de los ámbitos intelectuales, “Pueblo” hacía alusión no sólo a lo propio, a la nación sino también al descamisado y al trabajador”. Ver Amuchástegui (2010: 12).

caudillos como Facundo Quiroga, el Chacho Peñaloza, Artigas, Ramírez, López, pasando por Yrigoyen y el fenómeno peronista”.

A medida que pasan los años, y se levanta la proscripción peronista comienza a ampliar su definición de Pueblo, manteniendo el elemento local:

“no pienso en términos de pueblo en general. Sino que todo el tiempo pienso en términos históricos: este pueblo en el cual yo vivo, y desde ahí me muevo. Por lo tanto mi discurso no es universalizable (...) lo describiría con una cosa que cayó en mis manos, un papel mimeografiado que me parece que resume muy bien lo que yo entiendo por pueblo cuando hablo de él: (...) el pueblo es esta formación histórica, original y concreta, constituida en nuestra patria con el aporte de los indígenas originales y de los conquistadores españoles y colonizantes; con los criollos y gauchos que fueron síntesis de aquellos (...) con los inmigrantes de la última época -especialmente españoles e italianos- formación histórica modelada en la confrontación con la realidad en su lucha permanente y cotidiana por la liberación” (Gera 1974; Azcuy, 2006: 653).

Lo que une a este pueblo, dice Gera, es un “ethos (un núcleo de valores compartidos) y es así que pertenecen al pueblo no sólo los pobres y oprimidos sino todos aquellos que comparten ese sistema de valores, que él sintetiza de este modo: “(...) yo creo que el ethos de nuestro pueblo va por este lado: hasta ahora él fue el dominador y ahora no es que yo pueda o tenga que pasar a ser dominador sino que tengo que romper con este tipo de relación; que en cambio de haber relación dominador-dominado haya relación hermano-hermano” (Azcuy, 2006: 643).

Como señala Rafael Tello, “es una multitud que conforma una unidad, dada por el conjunto de relaciones mutuas y la común vivencia de un conjunto de valores” (2011: 16). Esta definición logra trascender el planteo clasista y tiene la potencialidad de reunir a la totalidad de la nación. Agrega Tello “El pueblo sólo existe y subsiste en las personas que lo forman. Es amor, es comunidad de personas (...) es la realidad histórica de personas aunadas en la vivencia común de unos valores que conforman su cultura y su estilo de vida” (2011: 15).

Al no reducir Pueblo a una clase social, a un sector, el marginado de la sociedad sino al describir al pueblo como una realidad histórica-cultural-personal

dan una definición sumamente amplia y a la vez es excluyente: no pertenecen quienes no comparten esos valores si bien tienen la opción de pertenecer.

Es este concepto amplio de Pueblo el que diferenciará a los teólogos argentinos de los restantes representantes de la teología de la liberación. Es un concepto que supera el planteo estructural clasista y opta por una perspectiva histórica cultural, acentuando lo local, la tradición. Carlos Scannone, miembro de la escuela argentina de teología, profundiza esta concepción y explica que pueblo es aquel que comparte un modo de vida, y un proyecto político, ambos sustentados en una ética que orienta a la búsqueda del bien común³².

Ahora bien, los cambios más importantes en el vocabulario de los teólogos de la pastoral popular se observarán entre 1976 y 1979. Ya no hablarán de liberación económica y política y de necesidad de compromiso explícito por parte del sacerdocio, sino que hablarán en clave cultural de liberación. Este cambio se debió probablemente al contexto político argentino, como señalará Gera en una entrevista:

“lo que pasa es que cuando estaba acá la dictadura militar si hablábamos de liberación o de cuestión social nos cortaban la cabeza. Entonces yo digo, la manera de hablar acá es hablando de cultura, porque en el fondo la política es un producto de la cultura y el comportamiento social, la convivencia es el producto de una cultura, como el modo en que se relaciona un pueblo entre sí y los valores fundamentales que tiene un pueblo” (entrevista 27 de abril de 2009).

³² “Pueblo (...) es el sujeto comunitario de una historia y de una cultura (...) cuando se dice sujeto de una historia (no de la historia!) se piensa en determinadas experiencias históricas concretas -como son por ejemplo, la argentina o la latinoamericana en sus orígenes- en una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común (no necesariamente explicitado). Cuando se dice sujeto de una cultura esta es entendida como un estilo común de vida y no según una concepción ilustrada para lo cual culto es quien ha estudiado y no el que sabe el sentido de la vida y de la muerte. La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de la vida y el plano de los símbolos y costumbres que lo expresan sino también el plano de las instituciones y estructuras políticas y económicas que lo configuran o -como sucede en América Latina- lo desconfiguran. Por tanto, pueblo es una categoría primariamente histórico cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y ético-políticas, quienes y en qué medida se pueden llamar pueblo o tienen carácter de anti-pueblo. Es cultural porque se refiere a la creación de, defensa o liberación de un ethos cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad)”. Ver Scannone (1997: 63).

También deben haber influido los cambios que ocurrían en Roma. Hacia 1975 Pablo VI publicaba la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, que recogía las conclusiones del sínodo de Obispos de 1974 respecto a la evangelización de los pueblos. En esta encíclica Pablo VI, retomaba el clima conciliar (que no era el de Medellín) y analizaba la necesidad de encarar una nueva evangelización de los Pueblos. En este documento se establecía claramente una prioridad pastoral: no se busca la evangelización para la liberación de estructuras políticas y económicas, sino que se busca la evangelización para la conversión para a partir de allí promover la renovación de estructuras de dominación. Es decir, se pone el acento en lo religioso, si bien ello supone también el cambio en otras esferas³³.

Pastoral Popular

Es a partir de este momento que con mayor claridad se asume como proyecto pastoral la evangelización (que supone liberación, pero que no se reduce a ella³⁴) de la cultura, expresado principalmente en el documento del Celam de las conclusiones de Puebla, cultura que implica todo...lo económico, lo social, lo político, lo religioso³⁵. Por lo tanto, la evangelización de la cultura implica la evangelización de todos los aspectos de la vida del hombre³⁶.

Esa pastoral popular, que debía evangelizar la cultura debía darse desde el propio pueblo ya que, como sugería Tello, la pastoral popular no es la que se impone desde afuera sino la que simplemente deja actuar el dinamismo propio de la fe popular”. Es por eso que proponen la evangelización de la cultura popular, de la cultura del pueblo, desde la propia religiosidad de ese pueblo: “el mismo Pueblo de Dios se evangeliza a si mismo a través de sus celebraciones y fiestas religiosas”, por la “inculturación del evangelio en el pueblo, a través de

³³ Ver Gera, *Comentarios Introductorios a los capítulos de la Evangelii Nuntiandi*: “la evangelización es todo esto: la actividad mediante la cual la Iglesia comunica la Buena Nueva a toda la humanidad para que ésta sea renovada y el hecho de que los hombres recibiendo por la fe el anuncio evangélico, se vayan efectivamente renovando”, en Azcuy (2006: 764).

³⁴ Ver Gera (1974).

³⁵ “La intención que preside la tarea histórica de la renovación de la humanidad, es decir, de todos los hombres y de todo el hombre; por eso la Iglesia cuando evangeliza se dirige a todos los hombres y al hombre entero, no a algunos hombres y al hombre parcializado”. Ver Gera, *Comentarios introductorios los primeros capítulos de la Evangelii Nuntiandi* en Azcuy (2006: 771).

³⁶ Ver Gera (1968), *Reflexiones teológicas sobre la Iglesia*, Mallín, 1968, en (Azcuy, 2006: 386).

su propia cultura, de él y como comunidad” (Tello, 2011: 183). En el caso de los pueblos latinoamericanos y argentino, a partir de las manifestaciones de piedad popular presentes aunque teñidas de algunos elementos supersticiosos. ¿Cuáles serían los signos de religiosidad popular a recuperar para la evangelización? Las peregrinaciones, las devociones a los santos, los sacramentos, las promesas, novenas, etc. Los símbolos, los signos de fe del pueblo, pueden resultar más ricos que cualquier elaboración intelectual tal vez por su infinita capacidad para ser interpretados y para generar mociones.

Uno de los espacios claves de evangelización y que será asimismo espacio original de resistencia (Verbitsky, 2006: 190) serán las peregrinaciones juveniles a Luján será el gran organizador Rafael Tello.

Si bien las peregrinaciones caracterizadas por la masividad, fueron punto de encuentro y de politización en determinados momentos, la “evangelización de la cultura” fue un intento de la Iglesia por volver a acercarse al pueblo y orientarlo hacia lo religioso e incluso podríamos decir que intentó volver a orientar al clero a lo religioso. Es decir, la “evangelización de la cultura” buscó hacer retornar la práctica religiosa hacia lo propio de su ámbito, hacia lo trascendente, si bien en la reflexión teológica se sostiene el concepto de evangelización que asume la idea de liberación.

Dos hechos confirmaron esta pastoral que buscaba leer lo político desde el Evangelio y no al contrario (Azcuy, 2006: 559): uno relativo a Roma y el otro al ámbito nacional. La elección de Juan Pablo II como sumo pontífice fue clave para imprimirle dinamismo a este proyecto de evangelización de la cultura.

Como se suele señalar, Juan Pablo II fue un líder que priorizó el reordenamiento interno de la Iglesia antes que profundizar la renovación y es por ello que si bien en algunos aspectos es considerado el “Papa de los jóvenes” o “el Papa que tendió puentes” con respecto al orden interno de la institución buscó la “normalización”, el retorno a lo estrictamente religioso. Juan Pablo II no sólo valorará el proyecto de la teología de la evangelización de la cultura, sino que también lo tomará como proyecto para la Iglesia Universal (Maccarone, 1992: 164) plasmándolo tanto en la conferencia de Santo Domingo como en el Catecismo de la Iglesia Católica³⁷.

³⁷ CELAM (1992) *Documento de Santo Domingo* n 36; Catecismo de la Iglesia Católica (CCE 1674-1676).

El segundo hecho a considerar en la consagración de la teología de pastoral popular es la caída del último gobierno de facto en Argentina y el retorno al sistema democrático. Como señala Juan Cruz Esquivel, quien analiza a la Iglesia, tal vez más como actor social que como actor religioso, y las estrategias utilizadas por la jerarquía episcopal para “reacomodarse” en el contexto histórico del retorno de la democracia, de la caída del estado de bienestar y de los sistemas integrales (2004: 22), de la creciente desinstitucionalización de la religión y el desborde de los canales eclesiales tradicionales (2004: 18), una de esas estrategias utilizadas por la CEA fue hacer suyo el planteo de la pastoral popular. Si bien el plan de una acción de conjunto de evangelización ya había sido considerado anteriormente, a partir de 1981 pareciera convertirse en bandera. El documento de 1981 “Iglesia y comunidad nacional”, redactado en parte por Carmelo Giaquinta, miembro de la escuela argentina de teología, recoge las ideas centrales de la pastoral popular, así como otros documentos episcopales también abrevan en estas fuentes, por ejemplo el documento de 1984 acerca de una pastoral orientada a los aborígenes que se sustenta en la idea de inculturación de la fe³⁸.

También podemos mencionar el documento episcopal relativo a la condena a la violencia e ideologización de la teología de la liberación (1984) o los nuevos lineamientos para una nueva evangelización (1987) dados luego de la visita de Juan Pablo II al país. El texto de la LIV Asamblea Plenaria de la CEA redactado a raíz del centenario de la coronación de la Virgen de Luján confirma esta idea

³⁸ “Desde la década del setenta, hay un fuerte resurgir de la tarea evangelizadora de la Iglesia en las comunidades indígenas y una búsqueda de una pastoral aborígen específica adaptada a la cultura de cada una de las etnias que componen el mundo indígena. Tarea, por cierto, muy ardua y difícil, no sólo por lo inhóspito de las zonas donde se encuentran las comunidades indígenas, sino también por la ausencia de una pastoral orgánica, tanto diocesana como nacional. Lo cual dificulta la tarea de evangelización que va realizando con aciertos y desaciertos (...) Una consecuencia directa de todo este devenir histórico es que muchos grupos se encuentran en un estado de fuerte indefensión cultural frente a las demás culturas de la sociedad envolvente, lo que está provocando en ellos una pérdida de su identidad y dignidad cultural, al encontrarse en una trágica transición en la que no alcanzan a lograr una síntesis que incorpore críticamente los valores de la nueva cultura, rechace sus anti-valores y rescate simultáneamente los que pertenecen a su propia cultura. Esto plantea a la Iglesia y a todos los que quieran hacer una tarea de evangelización en el mundo aborígen el desafío de rescatar y reforzar la cultura de cada etnia particular, estudiando la forma y el manejo en el aporte de los elementos evangelizadores. En la Argentina se da una pluralidad de culturas especialmente en las etnias aborígenes (...) La Iglesia ha abogado fuertemente, sobre todo a partir de Puebla, por este diálogo intercultural. Ver CEA (1984) *Pastoral Aborígen*.

de identidad cristiana del pueblo argentino y la necesidad de evangelización desde el propio pueblo así como las reflexiones dadas en 1988 sobre la misión evangelizadora de la Iglesia (“Juntos por una evangelización permanente”).

Confirmando esta tendencia de consolidación de un estilo pastoral podemos mencionar por último la elección de pensadores de la escuela argentina de teología en comisiones episcopales durante el período en que Estanislao Karlic ocupó la presidencia de la CEA (Esquivel, 2004: 204).

Conclusión

En este trabajo se buscó conocer los orígenes históricos de la pastoral popular y de su consecuente reflexión teológica conocida como teología de la pastoral popular o teología de la cultura elaborada por la llamada escuela argentina de teología.

Dicha pastoral encarada a modo de plan de conjunto a partir de 1966 fue impulsada desde la CEA a través de una comisión especialmente creada, la COEPAL integrada tanto por sacerdotes, religiosas y laicos formados en teología y en nuevas disciplinas como la sociología y la psicología.

La reflexión teológica llevada a cabo a partir de dicha pastoral fue configurándose a partir del contexto tanto nacional como internacional. Podemos decir que la proscripción peronista, los sucesivos gobiernos de facto en Argentina y la violencia, hicieron que el lenguaje utilizado (en un principio profundamente influido por la teología de la liberación) se fuera modificando y se pasara a abordar la liberación en clave cultural. Del mismo modo, la etapa final del pontificado de Pablo VI y la elección como Sumo Pontífice de Juan Pablo II confirmaron esta tendencia y consagraron la teología de la pastoral popular como la teología asumida por la Iglesia universal.

Fue a partir del retorno de la democracia al juego político argentino que la Conferencia Episcopal Argentina, que había impulsado dicha pastoral desde 1966, decidió enarbolarla como bandera para la práctica.

Documentos de la Iglesia

Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM)

II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documentos Finales de Medellín, Buenos Aires, 1968.

Conferencia Episcopal Argentina (CEA)

Declaración de la comisión permanente sobre ciertas publicaciones de algunos sacerdotes, 1966.

Declaración pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina: La Iglesia en el período posconciliar, 1966.

Declaración pastoral del Episcopado Argentino, 1967.

Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín), 1969.

Exhortación pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina, sobre reuniones de sacerdotes solamente, 1969.

Declaración del Episcopado Argentino, Pastoral Aborigen, 9 de noviembre de 1984.

Bibliografía

AAVV. (1997) *Juntos en su memoria, 50 años de sacerdocio con Lucio Gera 1947-1997*, Victoria, Abadía Santa Escolástica.

ALTAMIRANO, Carlos (2007) *Bajo el signo de las masas 1943-1973*, Buenos Aires, Emecé.

AMUCHÁSTEGUI, María Mercedes (2010) "Lucio Gera y la Pastoral Popular, una interpretación histórica de sus orígenes" en *II Jornadas Catolicismo y Sociedad de Masas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.

AZCUY, Virginia; GALLI, Carlos; GONZALEZ, Marcelo, comps. (2006) *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA.

CASAS, Amalia (2009) *En busca de las razones del otro, Conrado Eggers Lan y el diálogo católico marxista, 1958-1968*, Investigaciones y Ensayos N° 58, Buenos Aires, pp.85-123.

DE BIASE, Martín (1998) *Entre dos fuegos, vida y asesinato del padre Mugica*, Rafael Calzada, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

DI STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris (2009) *Historia de la Iglesia Argentina, desde la conquista hasta fines del Siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana.

- ESQUIVEL, Juan Cruz (2004) *Detrás de los Muros*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- FARRELL, Gerardo T. (1992) *Iglesia y Pueblo en Argentina, Historia de 500 años de Evangelización*, Buenos Aires, Patria Grande.
- GERA, Lucio, ([1956] 2006) *Reflexión sobre el clero y el laicado, Notas de pastoral Jocista*, en Virginia Azcuy; Carlos Galli; Marcelo, Gonzalez, comps. *Escritos teológico- pastorales de Lucio Gera, del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape-Fundación Cardenal Antonio Quarracino y Facultad de Teología, UCA.
- ___ (1964) “Comentarios parciales a *Ecclesiam Suam*” en Gera, Geltman, Giacinta, *Ecclesiam Suam*, Buenos Aires: Guadalupe.
- ___ (1966) “El Misterio de la Iglesia” en Ferrara, Gera y Otros, *Lumen Gentium. Constitución Conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe.
- ___ (1967) “La Iglesia y el mundo” en Gera, Silly y otros, *La Iglesia y el país*, Buenos Aires, Búsqueda.
- ___ (1974) “La Iglesia frente a la situación de dependencia” en L. Gera, A. Buntig, O. Catena, *teología Pastoral y dependencia*, Buenos Aires, Guadalupe.
- ___ (1974) “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica” en J. J. Llach, B. Meliá, A. Roa Bastos, E. Dussel, L. Gera, *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Buenos Aires, Bonum.
- ___ (2005) “La teología de los Procesos Históricos” en *Revista de Teología* Tomo XLII N° 87.
- ___ (1982) “Pueblo, Religión del Pueblo e Iglesia” en *Sedoi* N° 66, Buenos Aires, pp. 5-37
- GHIO, José María (2007) *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo.
- JAMES, Daniel, dir (2007) *Nueva Historia Argentina, violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana.
- MACCARONE, Juan Carlos (1992) “La teología en Argentina, segunda mitad del siglo XX ¿tradición o ruptura?” en *Teología* 60, Buenos Aires, pp. 155-169
- MARTÍN, José Pablo (1992) *Movimiento de Sacerdotes para el tercer mundo, un debate argentino*, Buenos Aires, Guadalupe-castañeda.
- MEJÍA, J (2006) “Crónica Conciliar” en *Criterio*, 1489/90, 24 de diciembre de 1965, en Zanca, José, “El asedio a la Cristiandad” en *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 1, enero-junio, Sevilla, pp.107-130.

- OBREGÓN, Martín (2005) *Entre la cruz y la espada, la Iglesia Católica durante los primeros años del Proceso*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- POLITI, Sebastián (1990) *La Teología del pueblo. Génesis y perspectivas*, Buenos Aires, Nuevas voces.
- PONZA, Pablo (2008) “El Concilio Vaticano II y el ethos revolucionario en la Argentina de los sesenta-setenta” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates*. <http://nuevomundo.revues.org/29443>
- ROJAS, Guillermo (2001) *Años de Terror y Pólvora, el proyecto cubano en la Argentina, 1959-1970*, Buenos Aires, Santiago Apóstol.
- SCANNONE, Juan Carlos (1987) *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad.
- SCANNONE, Juan Carlos (1987) *Perspectivas eclesiológicas de la Teología del Pueblo en la Argentina*, En, F. Chica (et al, eds.): *Ecclesia tertii millenni advenientis. Omaggio al P. Ángel Antón*. Casale Monferrato, Piemme, 1997, pp. 686-704.
- TOURIS, Claudia (2008) “Sociabilidad e identidad político-religiosa de los grupos católicos tercermundistas en la Argentina (1966-1976)” en Beatriz Moreyra y Silvia Mallo (eds.) *Miradas sobre la historia social argentina en los comienzos del siglo XXI*. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial (CEHAC) Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata.
- VERBITSKY, Horacio (2006) *Doble Juego, La Argentina Católica y Militar*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ZANCA, José (2006) *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad 1955-1966*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica-Universidad de San Andrés.

Recibido: septiembre 2012 / Aceptado: octubre 2012