



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CTX 108 HISTORIA Y REALIDAD LATINOAMERICANA

Mallimaci, Fortunato. “Ciencias sociales y teologías: los pobres y el pueblo en las Teologías de la Liberación en Argentina”. En *La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, compilado por Verónica Giménez Béliveau, 283-315. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

CIENCIAS SOCIALES Y TEOLOGÍAS

LOS POBRES Y EL PUEBLO EN LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA

Fortunato Mallimaci

REFLEXIONES CONCEPTUALES PREVIAS

En trabajos previos de nuestros grupos de trabajo “Sociedad, cultura y religión” del CEIL/CONICET y “Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe” de CLACSO, así como en las valiosas producciones nacionales, venimos analizando las distintas dinámicas socio-religiosas que problematizan nuestro continente. Cada vez más vemos cómo modernidades, secularizaciones y laicidades múltiples nos acompañan en los rostros y vidas de la cotidianeidad latinoamericana y caribeña. América Latina es una y diversa.

La bibliografía disponible viene creciendo y nos permite analizar los distintos regímenes sociales de acumulación (con sus hegemonías particulares) que a nivel nacional se han constituido en nuestra modernidad y subalternidad latinoamericana y caribeña como las configuraciones específicas de nuestras sociedades, grupos religiosos y Estados que han conformado a lo largo de la historia, que no son ni mejores ni peores que los de la modernidad europea o yanqui sino diferentes.

Hoy, en 2016, nuestros regímenes sociales democráticos son confrontados a la globalización capitalista, especialmente a las maniobras del capital financiero junto a un mercado cada vez más desregulado con múltiples respuestas nacionales desde lo socio/político/religioso. Muestran el mapa de los diversos caminos seguidos desde México a

Tierra del Fuego y desde el Pacífico al Atlántico (Alonso, 2008; Blancarte, 2008; De la Torre, 2011; Levine, 2012; Ameigeiras, 2012 y 2014; Mallimaci y Judd, 2013; Odgers Ortiz, 2011; Oro y Tadvald, 2014).

Estos estudios desde las Ciencias Sociales de personas y grupos religiosos —con los dilemas de secularización y pos-secularización, desinsitucionalización e integración; comunitarismo e individuación interculturalidad y multiculturalidad, colonialidad y poscolonialidad— son cada vez más confrontados, desde la lógica de los actores, a dialogar con teologías, místicas, espiritualidades y creencias múltiples que son utilizados por esos mismos actores. ¿Qué nos quieren decir las personas creyentes cuando se refieren a esos temas? Nacen desde allí subjetividades, sociabilidades, praxis, sentidos, deseos y relaciones con el cuerpo y el alma que o eran “sospechados” como manipulación o alienación o simplemente eran “ignorados” por los investigadores dado que nuestros paradigmas y hermenéuticas nos impedía verlos, reconocerlos y hacerlos palabras, conceptos y teorías.

Hay que profundizar, como dice la colega Vasilachis (2006: 59), lo que ella denomina epistemología del Sujeto Conocido, donde

el que conoce abandona el lugar que le confiere el conocimiento científico y que lo separa de aquellos a quienes conoce, y asume un otro lugar que lo identifica con ellos, que los hace iguales. Es a partir de esa igualdad que la distancia se acorta, desaparece, y el que conoce se encuentra en su *mismidad* con aquel que está conociendo.

En muchas investigaciones realizadas por nuestro programa de “Sociedad, cultura y religión” (CEIL/CONICET), estas reflexiones sobre “cómo” ese “actor y persona”, “ese otro y otra” es conocido, reconocido en el valor de su conocimiento, de su sabiduría y en la contribución que nos aporta a los investigadores en la interacción social comienza a ocupar un espacio más relevante. La Sociología de las creencias adquiere así mayor dinamismo y espesor y donde, cuando investigamos, debemos tomar al actor como un par, un igual que conoce y produce conocimientos, donde hay una mutua complementariedad y adquiere la relevancia perdida frente al paradigma del investigador como único sujeto cognoscente que produce nuevos conocimientos.

Aquí aparece entonces la pregunta sobre el vínculo entre las Ciencias Sociales y las llamadas creencias religiosas, ya no de manera única y “universal” sino en el contexto de la modernidad y colonialidad socio-religiosa de América Latina y el Caribe. Para eso es necesario abandonar un paradigma positivista y materialista histórico que analiza a las personas solo como “cosas”, que investigue desde el exterior en la relación investigador-objeto de estudio, que se dedica a compro-

bar teorías dado que supone una ciencia objetiva y se relacione con las personas desde afuera y desde arriba. Esto, que son premisas generales de esos paradigmas, se intensifica cuando se encuentran frente a personas y grupos que “universalmente” son considerados como “religiosos”. Más cuando limita entre lo que es y lo que no es ciencia, o cuando dicen ambos realizar análisis científicos de la realidad, reproduciendo —a su manera— unos el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia la ciencia de las creencias —teológicas— a las cuales envía a la metafísica, o el de cierto marxismo institucionalizado que envía las creencias religiosas al espacio de la alienación y el opio. Ambos creían que con el avance y desarrollo de la “verdadera” ciencia y sus respectivas academias (positiva unos y marxistas otros), esas creencias religiosas iban a desaparecer y/o refugiarse en el espacio de lo privado y el hogar.

TEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

Al analizar los vínculos entre las Ciencias Sociales y las teologías se supone que ambos espacios y esferas se han autonomizado y creado sus propias legitimidades, verdades, creencias y sistemas de validez. O han sido campos de batalla en la larga historia de esos vínculos entre el mundo académico y el mundo de las religiones. Seguimos deudores de conocer cómo fue y es en cada uno de nuestros países de América Latina. El sociólogo francés Jean Seguy (2002) intentó hacer un balance en Europa al comienzo del siglo XXI. Constató que “las relaciones entre Sociología y religión (teología en este caso) no van constantemente en una sola dirección “y que se acepta cada vez más que modernidad y religión no se excluyen mutuamente”. Concluye diciendo que las “relaciones entre Sociología (o Ciencias de la Religión) y religión (y/o Teología) son relaciones históricas, es decir sometidas al cambio en lo inesperado de sus variaciones” (Seguy, 2002: 28).

Una mirada local desde la Teología podemos verlo en la producción de uno de los teólogos más importantes de la Argentina. Se trata de Marcelo González (2005) que los ha resumido en un trabajo titulado *La reflexión teológica argentina (1962-2004)*.

Las producciones de las Ciencias Sociales como de las teologías —en cualquiera de sus múltiples variantes— no escapan —en el largo plazo— al dilema y al devenir de la legitimación y la institucionalización. Las facultades de Teología tienen siglos de historia y las de Ciencias Sociales son del siglo XX. Según países, hoy en el siglo XXI hay experiencias históricas donde conviven bajo un mismo régimen de legitimación estatal (Alemania); en otros es diferenciado y a veces antagónico como en América Latina y Francia y otros son regímenes mixtos como Inglaterra y EEUU.

Lo novedoso —por ejemplo, en Argentina— es la irrupción de las Universidades Católicas —pontificias y de ordenes religiosas— que son aceptadas por el Estado para su funcionamiento como institución privada autónoma, como institución privada sostenida por el Estado, o como situaciones mixtas, quebrando monopolios estatales del mundo universitario. En nuestro caso fueron fruto del golpe de Estado cívico-militar-religioso de 1955 que, como preeminencia del mundo católico integral en la política estatal, permitió la creación de universidades privadas y por ende las católicas, quebrando el monopolio estatal educativo a ese nivel. En las dos universidades nacionales argentinas (fundada la de Córdoba por los jesuitas en 1613 y la de Buenos Aires en 1821, siendo su primer rector un sacerdote) los estudios teológicos finalizan en el siglo XIX.

Recordemos que la orientación sociológica de los estudios jurídicos puede descubrirse primero en la América española que en la América inglesa. En 1831 se sustentó la primera tesis de Teología en la Universidad de Buenos Aires y en 1862 la última. El derecho canónico comienza a desaparecer de la enseñanza universitaria a partir de esta fecha, siendo reemplazado por el derecho “natural” que ha dado origen, en Argentina, a la Sociología como disciplina (Soler, 1979: 158). En la UNC los estudios teológicos finalizan en 1864. Habrá que esperar hasta 1918 para una nueva transformación de los claustros con la “Reforma universitaria” que se origina en Córdoba y se expande por toda América Latina (Sanguinetti y Ciria, 2006).

Hoy no hay ni facultad ni enseñanza de la Teología ni de religión en ninguna universidad estatal argentina mientras que las Ciencias Sociales son enseñadas tanto en las universidades públicas como en las privadas y las católicas. Si hay cátedras de Sociología de las Religiones en muy pocas universidades estatales, ¿cómo será y cuál habrá sido la historia en el resto de América Latina? La retirada de la Teología no significa retirada de las creencias religiosas del espacio universitario.

Es en la década de los sesenta y setenta, con la irrupción masiva de numerosos cristianos en las luchas y organizaciones populares en América Latina desde lo que se llamó “la opción por los pobres”, que el vínculo entre Ciencias Sociales y Teología vuelve a plantearse. Las Ciencias Sociales y las teologías dudan de su “cientificidad” y de sus verdades universales construidas de arriba hacia abajo. En el ámbito académico hay algunas cátedras y encuentros entre socialismo y Teología; entre marxismo y religión, entre cristianismo y revolución, y numerosos cristianos comienzan a dirigir centros y federaciones estudiantiles. En sindicatos obreros, movimientos campesinos y barriadas populares se da el mismo debate, aunque comienza a haber diferencias sustantivas entre países dependiendo de la identidad política y

cultural de esos movimientos como de los niveles de industrialización, educación, ruralidad, tipos de catolicismos dominantes y de Estado-nación. Los pobres, los pueblos y sus organizaciones no son los mismos ni tienen la misma historia ni memoria en México, Brasil, Bolivia o Argentina (Mallimaci y Judd, 2013).

Es en esas mismas décadas que se vuelve a plantear entonces el vínculo entre Ciencias Sociales y grupos religiosos ya no desde un religioso del orden y la familia ni del paradigma que consideraba a lo religioso como resabio irracional o conciencia alienada desde un positivismo o funcionalismo o materialismos históricos ni al desarrollismo capitalista como única teoría viable en el capitalismo periférico como era hegemónico en las Ciencias Sociales sino desde una praxis que junta a especialistas y militantes de ambos campos para dar respuestas a las injusticias que se viven en sus sociedades. Las Ciencias Sociales se complejizan sumando paradigmas críticos y anticolonialistas junto con militantes cristianos que se identifican con las causas de los oprimidos y buscan otras interpretaciones para el accionar de su Dios. Comienza la simbiosis en esas décadas entre las producciones sociales en la línea de las teorías de la dependencia y las producciones teológicas en lo que se irá identificando como distintas Teologías de la Liberación. Fe y política, compromiso cristiano y opción revolucionaria, liberación o dependencia y lucha anticapitalista unifica a unos y a otros.

La revolución cubana, las reformas del Concilio Vaticano II y su correlato latinoamericano en el Encuentro de Medellín, junto a una efervescencia juvenil y social que disputa el orden, la moral y la dominación hegemónica desde un antiimperialismo y socialismo difuso, forman una gran corriente de opinión y movilización que recorre todo el continente.

Al mismo tiempo, el proceso de liberación y efervescencia que se vive unifica en la acción a militantes surgidos de partidos y movimientos nacionalistas y socialistas con proyectos amplios anticapitalistas por un lado y por otro a militantes surgidos de experiencias cristianas —especialmente católicas— que reinventan vínculos político-religioso para una praxis que consideran liberadora. En ambas situaciones se plantea un saber y una opción al servicio de los oprimidos. Las Ciencias Sociales dominantes como las teologías hegemónicas serán cuestionadas hasta sus raíces y las consecuencias perduran hasta nuestros días.

En el caso argentino, es la crítica a unas Ciencias Sociales “asépticas”, que “viven en la torre de marfil”, “despolitizadas” unas y “politizadas” otras, al servicio de la dominación. Surge un amplio intento y la construcción de unas Ciencias Sociales que recorre América Latina y el Caribe que se sienten comprometidas, vinculadas a las luchas po-

pulares y con producción de conocimiento crítico. Las cátedras nacionales y las cátedras marxistas —es el caso argentino— cuestionan el orden académico burgués.

En el caso de los teólogos encontramos lo que hemos llamado una inversión simbólica. Por un lado, de una Teología deductiva, académica e institucionalizada que buscaba cómo aplicar sus “verdades” a los creyentes y a los pobres, se pasa a otra que se “nutre” de los signos de los tiempos de Dios en la historia y de la vida de esos pobres, considerados ahora creyentes y oprimidos, para construir Teología. Poco a poco, en esta segunda línea, vendrá la reflexión y discusión sobre cuales son los “signos de los tiempos” liberadores y cuales son los actores sociales que “llevan” y “construyen” la emancipación. Se deja de lado la pregunta sobre si Dios existe (mundo burgués) para reemplazarla por la pregunta de dónde está Dios y cómo encontrarlo (mundo creyente y popular).

En ambos casos —los cientistas sociales como los teólogos—, la pregunta sobre las causas de esas injusticias y las maneras de encontrar alternativas viables para solucionarlas presentan diferencias y varias alternativas. El buscar cambiar el sentido y con quién dar esos cambios produce quiebres, conflictos y profundas divisiones. Las legitimaciones históricas de los que habían conducido el movimiento obrero o académico o católico o político o social o estatal comienzan a ser cuestionadas. Las opciones también son múltiples: producir conocimientos en otros paradigmas continuando o saliendo de sus instituciones; abandonar las Ciencias Sociales como la Teología y sumarse a experiencias sociales, políticas y/o político-militares; realizar experiencias y negociaciones en uno y otro lado, etcétera. Las historias de vida nos muestran esas trayectorias. Conocemos mucho más de las trayectorias de los teólogos que de los cientistas sociales en Argentina (Diana, 2013).

En las Ciencias Sociales la discusión sobre las estructuras, el debate teórico, las relecturas de los clásicos el “sujeto histórico” interpe- laba cómo analizar una sociedad: dividida en clases o en etnias o en razas o en estamentos. Los debates sobre reforma o revolución, gradualismo o todo de golpe y la discusión entre el pasado y el presente producen cuestionamientos varios.

El imaginario del vínculo con los pobres y el pueblo tiene siglos de experiencia en el cristianismo y podemos afirmar que es constitutivo de sus orígenes y de su utopía de la fraternidad universal del Pueblo de Dios en la llamada construcción del Reino de Dios. El cómo, con quiénes, desde dónde, el espacio que ocupan y para qué ese vínculo aquí y en el más allá con los pobres constituye la larga historia de los cristianismos.

A la vieja disputa de pobres del campo y pobres de la ciudad o campesinos y obreros del XVIII y XIX, el siglo XX conocerá el de pobres y miserables explotados en el capitalismo y trabajadores sin libertad en el socialismo y el de países imperiales y países sometidos; pobres en los países centrales y pobres en los países subdesarrollados y la emancipación de unos y otros estará en el corazón del corto siglo XX (Hobsbawm, 1995) y en otros en el largo siglo XX (Arrighi, 1999).

El mundo cristiano ha sido prolífico durante siglos en construir conceptos y calificaciones sobre el extenso mundo de los pobres. El lugar, el espacio, las interpretaciones, las sociabilidades y las subjetividades que se han construido en el largo plazo con los pobres y la pobreza como con los ricos y la riqueza son temáticas continuamente presentes desde siglos en las diversas memorias y representaciones cristianas.

Pobres de espíritu, pobres materiales, pobres virtuosos, pobres inocentes, pobres culpables, pobres con y sin derecho, pobres como vanguardia en múltiples mesianismos y pobres como retaguardia en numerosas resistencias, en el cómo caracterizar a quienes son los pobres ayer, hoy y aquí, con qué ascetismos (mi vida) y misticismos (Dios en mi vida), cómo acompañarlos —intramundano y extramundano, silencioso y festivo, lejano y cercano, violento y pacífico, organizado e individualizado—, qué prometerles y en qué tiempos, es una reflexión que ninguna investigación —en las Ciencias Sociales ni en la Teología— puede soslayar. Debemos sin embargo reconocer que más allá de comprender a los pobres como relación o como situación, las Ciencias Sociales latinoamericanas no han producido conceptualizaciones significativas sobre estos actores.

¿Las religiones o las políticas o el sistema o las propias víctimas son las causantes de esa situación de pobreza? ¿La aversión manifiesta contra el mercado del catolicismo es la causa de la pobreza en América Latina? ¿La afinidad entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es la solución a la pobreza? ¿El medioevo empobreció y oscureció y la modernidad trajo riqueza e iluminó gracias al capitalismo? ¿Cómo logramos afirmar en el siglo XXI que todas las personas tienen los mismos derechos a disfrutar de una vida digna y plena y a ser reconocidas en las diferencias de sus opciones cotidianas? Sigue resonando con fuerza la frase del alemán Carl Schmitt y sus secuelas sobre los estudios de las modernidades y las secularizaciones. ¿Hay una analogía estructural entre la noción moderna de soberanía estatal y la noción teológica de la potencia absoluta de Dios? ¿Serán solo algunos o será que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”? (Schmitt, 2009).

En las décadas del sesenta y setenta la discusión de aquellos que se comprometían en la transformación de lo popular (en las Ciencias

Sociales y en el mundo teológico) profundizaban en el concepto de pobre como categoría social —clase, pueblo, estamento, etnia, raza— o como categoría cultural —identidad, conciencia, subjetividad, cosmovisión, creencias y como categoría bíblica, los pobres de Yahve, estar con y ser pobre—, y de ese modo político y teológico, discutían sobre el lugar y el *ethos* de los pobres en la transformación social. La educación popular masiva en América Latina, por ejemplo, nació y se consolidó al calor de esas reflexiones socio-educativas y religiosas donde la figura de Paulo Freire es el tipo-ideal de educador liberador (Wanderley, 1984).

Hoy, en el siglo XXI valoramos esa inserción popular y reconocemos la limitación de la época —tanto en las Ciencias Sociales como en la Teología— en la temática de diversidad de género, sexual, emocional y cultural como en la poca valoración de la vida democrática y la negociación cotidiana y en la comprensión de los tiempos y la perdurabilidad y transformaciones del capitalismo.

Un importante cientista social manifestaba en 1977:

La obra que hoy publicamos parte de la necesidad de conocer la historia de cada país para actuar en cada país. Y une a todos los países en un esfuerzo conjunto con la certeza de que en medio de sus diferencias más significativas nuestros pueblos encontrarán los rasgos comunes que le permitirán actuar en forma cada vez más unitaria. La obra contribuirá a alentar [...] acerca de las luchas de liberación de América Latina. Su carácter concreto [...] sin duda presionará por salir de ese torpe debate en que se busca definir el “ser” de América Latina, como mero modo de producción o el “ser” de los latinoamericanos —personas y grupos— como entes y sustancias que escapando a las relaciones históricas concretas carecen de realidad y de memoria. En cuanto a la ideología de los autores, cabe decir que todos practican o buscan practicar un análisis de clase. (González Casanova, 1977)

En la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en la carrera de Sociología se discutía en los setenta entre las premisas de liberación o dependencia; capitalismo, reformismo o socialismo; nacionalismo revolucionario, socialismo nacional o socialismo marxista; patria o imperio; insurgencia o violencia revolucionaria donde las confluencias socio-religiosas ampliaban las perspectivas y paradigmas. “Patria, sí; colonia, no”, “Solo el pueblo salvará al pueblo” y “No somos putos, no somos faloperos, somos soldados de FAR y Montoneros” y las disputas entre cátedras marxistas y nacionalistas mostraban las hegemonías de la época en el mundo académico que se radicaliza (Mallimaci-Giorgi, 2007). En el movimiento obrero argentino “liberador”, a la hora de llamar a actores a sumarse a su lucha, se incluye a religiosos, sacerdotes,

religiosas y cristianos revolucionarios como “partícipes naturales” en la caminada.

Años más tarde, un teólogo afirmaba:

La reflexión sobre la palabra de Dios se halla ligada al modo como esta es vivida y anunciada en la comunidad cristiana. En los últimos siglos, la Teología tuvo que hacer frente al estado de cosas proveniente de lo que se conoce como mentalidad moderna. Ahora, una nueva situación, provocada por la propia época moderna, ha comenzado a surgir: la presencia histórica, cada vez más enérgica y extendida, de los pobres y oprimidos de este mundo. En este contexto nace el discurso sobre la fe que se conoce como Teología de la Liberación, en la que ocupa un lugar fundamental la fe de los pobres del continente latinoamericano. Resulta relevante, por tanto, el recurso a las Ciencias Sociales para conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica. (Gutiérrez, 1984)

Así como no había una sola Teología tampoco había unas únicas Ciencias Sociales. Estructuralismos, historicismos, culturalismos, filosofías de la historia, lecturas clasistas, nacionales o pluriclasistas; teorías varias de la dependencia y el desarrollo y sobre el devenir del capitalismo en la región como sobre las vías armadas, pacíficas o reformistas como salida frente a dictaduras y gobiernos opresivos se ofrecían en el “mercado” de las opciones de esas Ciencias Sociales.

En una reflexión actual (Legorreta Zepeda, 2010) se reúnen trabajos de teólogos y sociólogos latinoamericanos donde se evalúa la relación entre Teología y Ciencias Sociales, con miras a visualizar logros, limitaciones y carencias, así como a identificar nuevos campos de reflexión en común.

El libro tiene tres partes: en la primera se intenta un análisis crítico de la experiencia de la Teología de la Liberación y su relación con las Ciencias Sociales. En la segunda se profundiza el tema de “la cultura moderna” en la reflexión teológica, y en la tercera el desafío actual para el quehacer teológico situado. Hay más reflexión sobre la Teología que sobre temas epistemológicos y teóricos de las Ciencias Sociales. Se afirma que en rasgos generales hubo dos estrategias teológicas y eclesiales católicas que son presentadas como la lucha contra la modernidad burguesa que desea volver a la cristiandad y otra de la Teología de la Liberación que trata de superar la nostalgia de la cristiandad.

Las Ciencias Sociales también han criticado (o autocrítico, según algunos autores) los errores de las diversas teorías de la dependencia en lo que respecta al análisis del capitalismo y sus posibilidades de “desarrollo”, así como a los sujetos/actores que se enfrentan y

al rol del estado en esos procesos. Hubo miradas estructuralistas sin actores; en otros se dejaron de lado la complejidad de lógica de los actores y la heterogeneidad popular; en la mayoría se ignoró el accionar político-religioso dislocador de largo plazo y se afirmó “que la Iglesia y el Ejército” eran los dos pilares de la oligarquía, se minimizó la importancia de las pautas culturales y la capacidad de respuesta represiva de los grupos hegemónicos nacionales y regionales con el apoyo de los EEUU.

Además, en la realidad latinoamericana resulta difícil hablar histórica y sociológicamente de “un pueblo” o de un “pobre”, o de un “proletariado” o de “un campesino” con un sentido de unidad organizacional o cultural o clasista. La diversidad de situaciones estructurales y culturales, así como la transformación de los intereses de sectores populares hace más prudente hablar de “hibridajes” que de purezas o sincretismos o nuevas síntesis que suenan más a construcciones teleológicas que al análisis comprensivo de largo plazo (García Canclini, 1989). Lo híbrido es sobre todo mezcla y gambeta que en América Latina está hecha de idas y salidas, de negociaciones y vínculos de pre y post con la modernidad. Mapear social, simbólica y geográficamente las creencias religiosas en Argentina es encontrar pedazos de pre, post y modernidad en un mismo espacio, barrio y grupo social (Mallimaci, 2013).

Del mismo modo, la descalificación a priori de esos “híbridos” sectores populares como a los regímenes sociales de acumulación que los acompañaron y a los Estados que los cobijaron como populistas o desviados o demagogos se asemejan a los imaginarios sociales blancos, colonialistas y transatlánticos que no son capaces de ser interpelados por la otredad.

Para comprender las dificultades de obtener el acompañamiento de esos heterogéneos y complejos sectores populares, ayer se utilizó el recurso a la “falsa conciencia” y hoy es el de la “manipulación mediática”. Si bien esos factores existen (ignorarlos lleva al otro extremo de negar esos factores de poder), no se puede reducir solo a ellos el apoyo a ciertas políticas “pro-capitalistas” o “represivas” puesto que esto lleva a reemplazar al mundo popular por los “núcleos duros” o “vanguardias” esclarecidos, religiosos o políticos. En el mundo político como en el religioso las lógicas tipo iglesia, secta y mística coexisten cada una con su imaginario de la institución-partido, el sacrificio, el tiempo, los especialistas, promesas, la espera, los caminos y los actores centrales y son más o menos necesarias según los objetivos que se busquen y los actores que sean interpelados (Troelstch, 1992). El reino de Dios, la sociedad sin clases, la armonía entre las personas y el mercado transparente y en equilibrio son diferentes utopías mo-

vilizadoras en las múltiples y diversas modernidades que prometen paraísos, sacrificios y esperas.

Los actores tienen múltiples identidades e intereses seculares como religiosos, y la idea de un sujeto único (el pueblo, la clase, la nación, los pobres, los oprimidos) y de una identidad única (por supuesto pura y no contaminada) llamada a cumplir objetivos últimos “revolucionarios” o “comprometidos” es más filosofía de la historia que análisis de situaciones concretas. Más aun, esa mirada “romántica burguesa” desde la objetividad que juzga desde afuera, en el fondo descalifica las mediaciones históricas —en especial la política y la religiosa con sus negociaciones y disputas— y se suma a la ideología del mercado, de fuerzas armadas, de grupos empresariales y mediáticos y de grupos religiosos que apuestan a la antipolítica como manera de acumular más y mejor poder.

Un colega cuestiona categorías de unos y otros y nos debe hacer reflexionar:

En suma, una pregunta que se hicieron las Ciencias Sociales a partir de los ochenta —y que aún no se han respondido, y que la Teología creo aun no se ha hecho siquiera—, es cómo fundar la lucha política contingente —es decir, mediada por instituciones precarias— a partir de la heterogeneidad de intereses sociales, sin perder en el camino la orientación ética de futuro. Esto no es fácil, pues sabemos que desde sus orígenes para la Teología la relación entre escatología e institución ha resultado muy problemática, como puede observarse en el enorme esfuerzo intelectual de San Agustín o de Bonhoeffer por encontrar una solución. (Guell, 2011)

Y agrega:

El giro epistemológico dado a principios de los setenta por la Teología latinoamericana es una herencia radical y permanente que debe actualizarse. Ello supone repensar la idea clásica de praxis. Parece prudente tomar en cuenta los giros que han dado las Ciencias Sociales para repensar las relaciones entre sujeto y objeto, estructura y agente, institución y moral. Hacerse cargo de esos giros supondrá redefinir las relaciones entre Teología y Ciencias Sociales, y avanzar hacia una que probablemente debiera ser más horizontal. (Ibídem)

De todos modos, las reflexiones deben profundizarse. Las Ciencias Sociales, como las ciencias exactas son una narrativa más como lo son las teologías. Son un camino y una aventura que no se rige por fronteras cementadas. Pueden legitimar como deslegitimar y hay que saber que esos fundamentos son políticos, culturales y de auto-

ridad reconocida más que académicos, sociales o religiosos (Vasilachis, 2006).

La “realidad” no es tangible y singular sino fluida, social y culturalmente construida, sentida y múltiple según actores, tiempos y memorias. No hay una realidad objetiva y externa y que puede ser analizada “objetivamente”. No olvidemos que la llamada ciencia recorta lo que “es” a su medida. Si la espiritualidad o el misticismo o el ascetismo no “es” y por ende no “existe” entonces no aparece en nuestras concepciones. Por eso son tan importantes los paradigmas —teóricos y metodológicos— desde los cuales se interpreta y comprende el mundo. La “verdad” no se encuentra, sino que se construye desde una ontología que supone que todas las personas nacen con la misma dignidad e igualdad y las existencias construyen diferencias a respetar y desigualdades a suprimir. Se trata sobre todo de no establecer “leyes” ni de “comprobar hipótesis y teorías” sino de interpretar y comprender los múltiples mundos de la vida —con cuerpos, almas y espíritus— desde las personas con sus relaciones e identidades. Más aun, “desde la memoria de las víctimas”.

Cuanto más se objete y se tome distancia epistemológica con los actores populares que están siendo conocidos —como ocurre en las Ciencias Sociales y en las teologías hegemónicas—, cuanto más se impida o dificulte el diálogo con ellos, la relación de conocimiento se transforma —nos guste o no nos guste— en una relación de poder. Desafío tanto para la Teología como para las Ciencias Sociales, para el teólogo como para el cientista social.

No podemos seguir imponiendo nuestras categorías y nuestra visión del mundo a la hora de interpretar el mundo de los pobres sino comprenderlo desde el propio punto de vista de los actores analizados. Hay mucha más facilidad en que esta perspectiva se logre desde teologías liberadoras que desde Ciencias Sociales que siguen pregando objetividad, análisis desde afuera y suponiendo a las personas como “cosas”.

LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA

La Teología de la Liberación se autocomprendió en América Latina al mismo tiempo como “una nueva manera de hacer Teología” (Gutiérrez, 1971: 33), como “reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe” y desde “la perspectiva de su participación en el proceso de liberación que se opera en América Latina” (Ibíd.: 61). La irrupción del pobre como tema bíblico y espiritual, como horizonte hermenéutico de praxis liberadora y como sujeto de la Teología la ha caracterizado hasta

hoy. El método elegido diferencia momentos y niveles y se unifica en el mundo de la vida cotidiana. Los pobres son en América Latina oprimidos y creyentes y anuncia que esa opción debe entenderse como “una acción histórica del pueblo de Dios en el seguimiento de Jesús” (Ellacuría, 1990).

Esta Teología tuvo una repercusión en América Latina que excedió en gran medida los límites de la esfera religiosa. De allí que el binomio Teología y Liberación expandió sus significados en Latinoamérica a partir de la constitución de una red social, de una praxis “liberadora” y de una modalidad de inserción eclesial caracterizada por la presencia en el “mundo de los pobres” que llamamos catolicismo liberacionista pues intentan transformar las dominaciones estructurales, personales y estatales desde el horizonte de sentido de construir aquí y ahora la escatología del Reino de Dios (Mallimaci y Donatello, 2012).

Es sobre todo en ese espacio nacional donde se han ido construyendo históricamente desde los heterogéneos sectores populares y subalternos, diversas memorias, imaginarios sociales, conflictos y esperanzas que ningún análisis “desde el mundo de los pobres” puede ignorar o despreciar o analizar con categorías descontextualizadas. Una mirada crítica desde las diversas Teologías de la Liberación debe ser capaz de analizar en el largo plazo aciertos y errores, éxitos y fracasos tanto a nivel latinoamericano como en cada Estado-nación.

Para decirlo más claramente, las “realmente existentes” Teologías de la Liberación se nutrieron tanto de las experiencias históricas nacionales de lucha y emancipación como de los esfuerzos por enfrentarse a los continuos intentos de dominación económica, militar y cultural de los EEUU en la región. O, en otros términos, dado que los procesos históricos de liberación no son ni lineales ni únicos ni uniformes, existen numerosas Teologías de la Liberación tanto a nivel latinoamericano como a nivel de cada Estado-nación dado que los pobres han hecho sus memorias, luchas, resistencias y esperanzas liberadoras en multiplicidad de mediaciones y organizaciones nacionales.

Simplemente queremos recordar que el vínculo entre lo católico y lo político a nivel del Estado-nación moderno (donde el primero no es solo la institución y el segundo no es solo el gobierno y lo partidario) no comienza con el Concilio Vaticano II ni termina con Aparecida en el 2005 sino que tiene una larga, compleja y diversa historia en el continente.

Desde el mundo político, tanto el siglo XIX como el XX y el XXI muestran una gran mayoría de Estados nacionales con partidos políticos mayoritarios y activos movimientos sociales más proclives a la negociación, a los vínculos permanentes y a la búsqueda de legitimidades varias con el mundo religioso y en especial en el católico que a

la negación o enfrentamiento. De allí las diversas laicidades que permean y se transforman en nuestro continente.

Un breve contexto e historia socio-político-religiosa argentina de 1930 a 2015 en la producción de conocimientos.

El contexto socio-político argentino podemos analizarlo desde diversas esferas de racionalización. Por un lado, la crisis global de 1930 produce un proceso de militarización y catolización de la sociedad y el Estado que deslegitima a los partidos políticos pre-existentes y donde se etiqueta a la democracia como “formal” o “burguesa” o “liberal”. Por otro, hay un proyecto amplio de industrialización nacional y beneficios sociales a la población con un gran crecimiento de obreros industriales y trabajadores en servicios y en el Estado con el surgimiento de experiencias sindicales, obreras y populares en 1945 que promovieron profundos cambios sociales y resistencias a la dominación económica, donde el movimiento peronista fue el actor más significativo desde esa fecha a la actualidad.

El gobierno nacionalista, popular y democrático entre 1946 a 1955 con afinidades y dislocaciones con el mundo católico es derribado por un sangriento golpe de Estado cívico-militar-católico. Aviones militares bombardean la principal plaza de la ciudad de Buenos Aires y mueren centenas de ciudadanos. Los aviones llevan como insignia una cruz y una V, es decir, “Cristo Vence”.

Entre 1955 y 1973 bajo tutela militar se suceden gobiernos civiles y militares sin legitimidad ciudadana duradera. Un autor llamó a esta situación como de “empate hegemónico” (Portantiero, 1973), utilizando un concepto valioso para comprender la sociedad, el Estado y la política en Argentina. El movimiento popular peronista fue reprimido, proscripto electoral, cultural y simbólicamente y obligado a actuar en la clandestinidad. Se nutría desde su activa presencia en el mundo sindical, obrero y territorial. Los movimientos y asesores de la JOC (Juventud Obrera Cristiana) primero y luego de la JEC (Juventud Estudiantil Cristiana) y la JUC (Juventud Universitaria Cristiana) impulsan esas mismas organizaciones desde parroquias, barrios, fábricas, colegios y universidades. En Argentina, como en la mayoría de los grandes países de América Latina, no se crean experiencias democráticas cristianas que canalicen esas experiencias.

A fines de los sesenta grupos que proclaman la insurrección popular y aquellos que realizan acciones político-militares (guerrilla urbana) concitan amplias adhesiones en el mundo juvenil y urbano. Influenciados por la revolución cubana, las denuncias “anticapitalistas” del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y la amplia efervescencia social que se vive en las principales ciudades industriales y universitarias argentinas, se constituyen en un nuevo espacio

de propuesta, lucha y resistencia. El mundo católico organizado desde su matriz anticomunista y antiliberal mantuvo afinidades tanto con las Fuerzas Armadas (FFAA) que reprimían como con los trabajadores urbanos y rurales, estudiantes y profesionales que se enfrentaban, y en especial con los jóvenes que se suman a la lucha insurreccional y a la lucha armada.

En 1973 las FFAA y los grupos de poder económicos y mediáticos que las apoyan deciden replegarse, y el movimiento peronista gana las elecciones con más del 60% de los votos. El acceso democrático al gobierno de un nuevo gobierno peronista crea innumerables expectativas a nivel popular y amplía al mismo tiempo el accionar insurreccional y guerrillero. Al igual que en 1954, en el año 1974, gobernando el peronismo, la distribución de la riqueza es la más equitativa de la historia argentina (Lindemboin, Graña y Kennedy, 2005) y en los años siguientes ocurren los golpes de Estado. Ese mismo año, 1974, es asesinado por grupos de derecha el sacerdote Carlos Mugica, vinculado al MSTM y al mundo de los pobres, continuando un espiral de violencia.

Conflictos al interior del peronismo, pujas redistributivas cada vez más violentas y un contexto latinoamericano donde los EEUU apuestan nuevamente a dictaduras, culminan con un plan sistemático de terrorismo de Estado contra el movimiento popular —en especial dirigentes obreros, estudiantiles y sociales— y la sociedad en su conjunto entre 1975-1983. Ese período fue el de mayor represión en la historia argentina con su secuela de treinta mil detenidos-desaparecidos, cientos de madres asesinadas por “subversivos” y sus bebés entregados como botín de guerra, y miles y miles de torturados, presos y exilados.

La puesta en marcha de políticas anti-obreras destruyó el incipiente Estado de bienestar, desregularon los controles estatales sobre el sector financiero, eliminaron las conquistas de los trabajadores, impulsaron proyectos de desindustrialización y concentraron la economía en manos de conglomerados agro-industriales-financieros nacionales y extranjeros. La derrota en la guerra contra Gran Bretaña luego de la aventura militar de las FFAA argentinas por el control de las islas Malvinas en 1982 y las protestas de las víctimas del terrorismo nucleadas en organismos de DDHH —donde se destacaron Abuelas y Madres de Plaza de Mayo— facilitó en 1983 el retorno a la vida democrática. La sociedad y el Estado argentino ya no eran los mismos, pues se había vivido el terror y el miedo junto al crecimiento de la pobreza y el desempleo impulsado desde el Estado con un plan sistemático de eliminación del otro y la otra “subversivos” de una manera ampliada desconocida hasta ese entonces. Una vez más como en 1910, en 1920, 1955 y en 1976 la defensa de la seguridad nacional era el mito movilizador de las fuerzas represivas y restauradoras.

Ese período se caracterizó también por la responsabilidad, colaboración, complicidad y participación activa de amplios sectores del catolicismo en las políticas represivas, dado que la lucha contra los subversivos (considerados como no personas), también se realizó al interior del mundo católico, donde sus autoridades se sintieron ampliamente “amenazadas desde la propia institución” por lo que se llamó el “tercermundismo”. Amenaza que no era solo percibida desde el episcopado argentino sino acompañado a nivel regional por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y desde el centro romano (Methol Ferre, 1977). Las FFAA encontraron silencio en unos, apoyos en otros y cooperación directa en otros —en especial el vicariato castrense— para asesinar dirigentes católicos, sacerdotes, religiosos y seminaristas catalogados por los militares y los propios obispos como “subversivos” e “infiltrados” (Mallimaci, 2015 y Bilbao-Lede, 2016).

Desde 1983 a la fecha, la democracia —con idas y venidas— se ha ido consolidado y se vive en el país el periodo democrático más largo. La tensión entre concentración económica y ampliación de derechos sociales; entre propuestas de ajustes neoliberales y ampliación del mercado interno y trabajo digno para todos y todas; entre fortalecer el Estado al servicio de la mayoría ciudadana y dar libertad al mercado desregulado, y entre mantener legitimaciones patriarcales y redistribuir derechos de reconocimiento a las mujeres y a los movimientos de la diversidad sexual, siguen estando vigentes.

Poco a poco se ha rehecho el tejido y el lazo social, se ha avanzado desde 1983 a la fecha en una política de ampliación de derechos y lucha contra la desigualdad. Se destacan políticas económicas inclusivas a la totalidad de niños, jóvenes y ancianos, leyes de divorcio, matrimonio igualitario e identidad de género, leyes de democratización de medios audiovisuales y, en especial, se han juzgado por tribunales y jueces comunes al conjunto de los responsables del terrorismo de Estado. Las Madres y Abuelas de Plazo de Mayo aparecen como los principales referentes éticos en la búsqueda de verdad, justicia y memoria. Hoy en 2015 son cientos los oficiales y personal de las FFAA condenados por delitos de lesa humanidad. Esa lista incluye a algunos civiles y sacerdotes condenados por los mismos delitos¹.

LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA

En el contexto de referencia, la Teología de la Liberación (TL) implicó en la Argentina una elaboración y praxis intelectual volcada tanto a la

1 Ver las estadísticas actuales sobre el proceso de justicia por delitos de lesa humanidad en <<http://www.cels.org.ar/blogs/estadisticas/>>.

transformación del catolicismo como a la vida social y política del país. En los años sesenta y setenta —momento de surgimiento de la TL— la mayor parte de las esferas de la vida colectiva pasaron por un proceso de *disolución* en la política partidaria. Las organizaciones, grupos y militantes católicos serán protagonistas activos de este proceso.

Por ende, no es de extrañar que la mayor parte de la energía y el dinamismo intelectuales del movimiento católico (en especial de los católicos de acción en y desde el mundo popular) se volcara a discusiones y debates de coyuntura, al “qué hacer” aquí y ahora junto con los sectores populares. Los principales referentes de la Teología de la Liberación en Argentina escribieron muy poco. Por el contrario, dieron innumerables conferencias, debates públicos, intervenciones en barrios, fábricas y villas miserias y clases formales en institutos de formación. Es una Teología más “hablada” que “escrita”, más participada que dirigida, más de “acción espiritual comprometida” que de “reflexión académica”. De allí que el potencial radical del ascetismo católico (Pace, 1983), en un contexto de efervescencia colectiva, supuso una superposición entre los conflictos internos del campo religioso con aquellos que predominaban en la esfera política, a tal punto de volverse instancias casi indiferenciables. El ascetismo, el mesianismo y el altruismo que de aquí se desprende —comprometerse y dar la vida por los demás pues el Reino está cerca— será una de las principales características de ese movimiento católico liberacionista.

A partir de las experiencias *político-religiosas* en la Argentina, es difícil hablar para este tema de una *autonomía total de lo político o lo teológico*. Nos abocaremos a rescatar algunas líneas que nos permitirán reconstruir comparativamente y de manera “típica-ideal”² el desarrollo de un proceso de inserción popular que, si bien continúa hasta hoy como memoria movilizadora, ha perdido la intensidad, impacto y la significatividad de los sesenta y los setenta. No estarán todos los hechos, acontecimientos y personas sino aquellos que sintetizan en un momento histórico lo más significativo para la comprensión de un largo proceso.

Hay un corpus académico en las Ciencias Sociales (Silva Gotay, 1981; Gómez de Sousa, 1984; Löwy, 1999; Levine, 1996 y 2012) que se ha hecho dominante y que hace comenzar “el movimiento de la TL” partiendo de la preparación o gestación en los sesenta del Concilio y Post-Concilio Vaticano II; la creación o génesis en Medellín (1968) y las

² Entendemos por “típico-ideal” un proceso de representación formal de un conjunto de lógicas diacrónicas como sincrónicas que nos permiten conceptualizar un fenómeno y compararlo. Al respecto, puede consultarse el clásico texto de Max Weber (1904).

conferencias nacionales que lo “actualizan”; el crecimiento o sedimentación donde según cada país se hace en los setenta o en los ochenta y los conflictos socio-político-religiosos que se generan en cada Estadonación, a nivel regional y en el caso particular del catolicismo, con las autoridades vaticanas desde esos momentos hasta comienzos del siglo XXI. Los estudios de Löwy recuerdan la “aversión manifiesta” del catolicismo con el mercado y la ética capitalista y lo relaciona con las nuevas propuestas “revolucionarias” en América Latina. Los trabajos de Scannone (1987), Tamayo Acosta (1989) y Oliveros (1990) resumieron esas primeras perspectivas teológicas liberadoras en el siglo XX y no contamos con trabajos globales y particulares sobre las continuidades del movimiento teológico liberacionista en el siglo XXI.

Para el caso argentino la gestación en los sesenta tiene los antecedentes conocidos del Concilio Vaticano II, los encuentros del CELAM, y la reunión de teólogos en Brasil en 1964 con la participación —entre otros— del argentino Lucio Gera, del peruano Gustavo Gutiérrez y del uruguayo Juan Luis Segundo. Sobresalen las motivaciones socio-religiosas y las efervescencias intelectuales que se viven en los especialistas católicos que buscan coordinarse e insertarse en el pueblo y con los pobres.

Esta efervescencia produce —entre otros acontecimientos— el nacimiento en 1968 —previo al encuentro de Medellín— del primer movimiento sacerdotal de todo el continente (hablamos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo) que hace firmar una carta de más de 700 sacerdotes pidiendo que se condene a la “violencia estructural” y no solo a la de los movimientos insurgentes.

La reunión de Medellín con su “denuncia profética” en 1968 tiene amplio impacto en el país. Al año siguiente, en 1969, se organiza la “relectura” desde la vivencia argentina, que se expresará en el llamado Documento de San Miguel firmado por el conjunto de la Conferencia Episcopal Argentina.

El primer y más extenso documento —y el menos citado— está dedicado al “presbiterio”, mostrando la preocupación episcopal sobre los conflictos que crecían entre obispos y sacerdotes por todo el país. Los obispos piden moderación y aceptación de la autoridad. Al mismo tiempo el documento afirma el compromiso con los más pobres y denuncia la opresión y la injusticia. Se insiste sobre la pobreza en la Iglesia, la búsqueda de la justicia reconociendo que frente a “las opresiones que sufren asuman su responsabilidad personal y comprometan su esfuerzo en procura de su total liberación”, se les habla a los dirigentes donde se destacan el mundo empresario, el mundo obrero y las FFAA y la pastoral popular con su revaloración de la religiosidad popular.

No hay menciones a la democracia, ni a la dictadura militar que se vive ni a los partidos políticos para que luchen por la justicia. El afirmarse desde “arriba” y desde “afuera” no se cuestiona la militarización y catolización que se vive.

Un espacio común que nuclea y lleva adelantes las conclusiones de Medellín (1968) y la encarnación local (San Miguel, 1969) organizado a nivel nacional desde la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) será la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) designada en 1966 para crear un plan nacional de pastoral. Está formada por obispos (Marengo, Zaspe y Angelelli), por teólogos (se destacan Tello, Gera, Justino O’Farrell, Gerardo Farrell, entre otros), biblistas (como Mateo Perdía), religiosas (Aida López, Laura Renard y Esther Sastre) y varios más. Será el lugar privilegiado de la reflexión en común de la Teología argentina del pueblo entre sacerdotes “de acción” y agentes católicos insertos en parroquias y movimientos bajo el liderazgo de Lucio Gera (Scannone, 2015³).

Será el catolicismo liberacionista, su compromiso altruista y sus redes sociales y religiosas el espacio central y vital donde se expresarán en la sociedad y en el Estado. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) será entonces el actor más significativo del período, nuclea activamente a 524 sacerdotes (en su mayoría diocesanos) y es casi el 10% del todo el clero en el país (concentrado especialmente en las grandes ciudades). Entre ellos se destacan la mayoría de los asesores de los movimientos especializados de la Acción Católica (JAC, JEC, JOC, JUC), de los que trabajaban en parroquias de barrios, en colegios y fábricas y los que comienzan a insertarse en territorio popular. El “concepto de “pueblo” debe ser analizado como una de las categorías centrales de la concepción política del movimiento. Además, hablan de “un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo”, de sumarse con “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y de mantener “un contacto permanente con el pueblo” (Martin, 2010: 91).

Las denuncias, los compromisos con el pueblo, la presencia pública cotidiana con las víctimas de la dictadura y la opresión económica, los conflictos con el poder político, económico y eclesiástico llegarán a niveles nunca vistos en la catolicidad argentina. La efervescencia y la radicalidad son al mismo tiempo políticas como religiosas. Miles y miles de católicos formados en ese catolicismo liberacionista se hacen presentes en la actividad social, partidaria y político-militar. Los conflictos entre los catolicismos se reproducen y potencian al in-

3 Ver <www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#> y Mayol, Habegger y Armada, 1970.

terior de las contradicciones de la sociedad y el Estado en Argentina (Donatello, 2010; Cuchetti, 2012; Esquivel, 2013; Gimenez Béliveau, 2008 y 2016, y Ameigeiras, 2014a).

Los grupos católicos más ligados al orden burgués y militar rechazan y cuestionan conceptos como “liberación” y “cambio de estructuras”. Junto a esta reflexión teológica católica liberadora crece, nutre y da sentido otra reflexión teológica católica también en el espacio público y mediático que hace suya el accionar represivo de la mayoría de las FFAA. Obispos contra obispos, superiores religiosos contra otros superiores, sacerdotes y teólogos del MSTM contra otros teólogos, sacerdotes que se autodenominan “argentinos y patrióticos” y en especial de capellanes militares que ven solo comunistas y subversivos en ese catolicismo liberacionista. Sacrificio, martirio, dar la vida, testimonio, compromiso, denuncia son conceptos y significantes vacíos que solo pueden ser comprendidos en el momento y en el contexto que son pronunciados.

En 1970 la mayoría de los obispos argentino elige —por miedo de la disolución eclesial, por sentirse amenazados, por lealtad a las FFAA y a los grupos dominantes, por percibir que se pierde la identidad católica de siglos, para enfrentarse al MSTM u otras causas ya presentes en San Miguel y a seguir investigando— como presidente del episcopado a la figura más ajena a los documentos del Vaticano II (rechaza la mayoría de sus documentos) y a un crítico enérgico del documento de San Miguel como es el arzobispo Adolfo Tortolo. La Conferencia Episcopal Argentina, dirigida seis años por dicho obispo, marcará a fuego el proceso de catolización y militarización que se vivirá hasta el retorno de la democracia en 1983. El obispo de las FFAA, Victorio Bonamín, será caracterizado como “el profeta del genocidio” por brindar sostén “sacral” al terrorismo de Estado (Bilbao y Lede, 2016).

Las órdenes religiosas viven la misma tensión a su manera. Los jesuitas —por ejemplo— viven conflictos internos entre sus miembros con denuncias y expulsiones. En 1969 será elegido superior de dicha orden el sacerdote Jorge Bergoglio, quien asume a fin de imponer un disciplinamiento y un reordenamiento. En 1976 suspende de la orden por desobediencia e ideologización a tres sacerdotes que viven en villas populares de la ciudad de Buenos Aires. Lo mismo hace el cardenal Aramburu de la ciudad de Buenos Aires en ese momento. Dos de ellos —Jalics y Yorio— estarán meses detenidos-desaparecidos y torturados en el centro clandestino de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Aparecerán a los seis meses abandonados en las afueras de la ciudad, denunciando luego lo sucedido y acusando a sus superiores en la Compañía de Jesús de haberlos desprotegido y desprestigiado.

En Argentina, optar por los pobres, ir al mundo de los pobres, teologizar desde los pobres, significaba en la década del sesenta y los setenta encontrarse con un mundo movilizad y organizado, donde la cultura e identidad mayoritaria era la proveniente del movimiento peronista que se expresaba como antiliberal, antiimperialista y anti-comunista. Su propuesta de tercera posición (no comunista ni capitalista) mantenía amplias afinidades con la enseñanza social histórica del catolicismo en la Argentina.

Desde esta perspectiva, se interpretará al pueblo no como clase social ni como pobres individualmente sino como un sujeto comunitario con una historia, una cultura, un *ethos*, donde lo cristiano, en especial lo católico con su religiosidad popular es parte indisoluble. La lucha no es clase contra clase sino entre “élites ilustradas” y el pueblo de los pobres. Hay así en la praxis de liberación una dimensión “redentora” de la religiosidad popular y de allí la importancia de conocerla, preservarla y ampliarla. Se revaloriza la historia de los pueblos y de los pobres en los pueblos latinoamericanos dado que allí ha estado y está inculturado —con errores y virtudes— el Pueblo de Dios (Scannone, 1987).

Los “signos de los tiempos liberadores” —desde este paradigma— no comienzan con el movimiento obrero o campesino o con los partidos de trabajadores o de clase, en su mayoría minoritarios (como en la mayoría de los países de América Latina salvo Chile) sino que incluye a los pueblos originarios, a la evangelización ibérica con su hibridismo y misticismo y a los movimientos masivos populares que han irrumpido en nuestras historias. La hermenéutica “popular” es llevada hasta el extremo de afirmar entre algunos de los seguidores de la Teología de la cultura y del pueblo como la Teología de los pobres que “los pobres y los pueblos no se equivocan nunca”.

Y aquí entramos en otras lógicas, minoritarias unas, masivas otras e individuales, tipo místico, secta o tipo iglesia siguiendo las categorías troeltschianas. Si la producción teológica liberadora solo es para un reducido grupo de seguidores a nivel social y para ámbitos académicos religiosos, la conflictividad se resuelve y reduce puertas adentro eclesíásticas y con salidas individuales. Si la producción teológica liberadora se transforma en catolicismos de acción masiva, en movimientos socio-religiosos con producciones simbólicas mesiánicas como es el caso de la Argentina de los sesenta y los setenta, la conflictividad se resuelve en el ámbito de lo público, de la sociedad, los catolicismos y el Estado. En épocas de terrorismo de Estado con amplia legitimidad y complicidad católica como eran las dominantes en ese momento, las víctimas en el catolicismo liberacionista serán contadas por miles.

Estas producciones socio-teológicas liberadoras llegan a multitudes y producen amplias afinidades como aversiones políticas, religiosas y político-religioso-militares. Cientos y cientos de militantes católicos, de sacerdotes y religiosas formados en esa matriz serán detenidos-desaparecidos, asesinados, puestos en prisión y torturados. Religiosas como Alice Domon y Leonie Duquet, sacerdotes como Mugica, Silva, Bustos, Gazzari, Dorňak, Adur, seminaristas como Di Pietro, Barbeito, Cirio; obispos como Enrique Angelleli⁴ y tantos otros y otras nutren el amplio martirologio argentino. Viven más en el corazón de los creyentes y en las “personas de buena voluntad”, en las víctimas del terrorismo de Estado y en movimiento de Derechos Humanos que en la institución eclesiástica. Son los mártires católicos que hicieron y siguen haciendo memoria (Cattoggio, 2016).

PRODUCCIÓN TEOLÓGICA LIBERADORA ARGENTINA EN LOS SETENTA Y LOS OCHENTA

La riqueza y el drama que se vive entre los sesenta y los ochenta en la sociedad y el Estado argentino se pone de manifiesto en esta tensión entre la producción teológica liberadora principalmente de sacerdotes como Lucio Gera, Rafael Tello y Orlando Yorio —sus principales referentes— y las acciones que esa reflexión religiosa produce no solo en un pequeño grupo de sacerdotes y religiosos/as sino en el conjunto de la movilización y efervescencia social que las hace suya en lo político-partidario. Lo que da elementos diferenciadores al proceso argentino del resto de América Latina es que esa reflexión teológico-católica liberadora nutre, da sentido y articula a un vasto movimiento social que se comprende como político-religioso donde el catolicismo liberacionista es uno de sus actores político-religiosos más significativos.

LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN Y EL CATOLICISMO LIBERACIONISTA EN EL TERRORISMO DE ESTADO

La reflexión teológica de la “Teología de la cultura y del pueblo” de Lucio Gera y sus discípulos fue escasa y limitada sobre este tema. Más aun, la “escuela argentina de Teología” con sus expertos fue activa en la reunión de Puebla (1979) para ocupar el lugar de los teólogos que se consideraban de influencia “marxista”. El tema de la cultura es predominante en Puebla y es el momento de lo que se ha llamado el comienzo del “disciplinamiento eclesiástico” a fin de poner término a lo que se consideran “amenazas ideológicas” y/o “derivas socializantes” y/o “sospechas de traición” a la “única y verdadera” identidad católica (Libanio, 1986). Ese año numerosas y sangrientas dictaduras asola-

4 En 2014 se reconoció judicialmente su asesinato. Ver Baronetto, 2015.

ban el continente y de a poco las organizaciones católicas latinoamericanas —un ejemplo será la CLAR (Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas/os)— serán “colonizadas” por el poder romano perdiendo autonomía y vitalidad renovadora.

Muy poco se dijo en Puebla sobre esa amplia violación a los Derechos Humanos en América Latina por parte de esos Estados que aterrorizaban a las poblaciones. Se habla de la “doctrina de la seguridad nacional” como una ideología, pero no hay una sola palabra contra los concretos Estados dictatoriales que asesinan y torturan a miles y miles de latinoamericanos. Al igual que en Medellín no hay tampoco una defensa de la democracia, temática ausente en unos y otros. Las legitimidades y colaboraciones mutuas entre FFAA e institución religiosa (en su gran mayoría católica, aunque con influencia evangelista en Chile y Guatemala) y un anticomunismo visceral, impiden condenar a los militares y empresarios católicos, responsables de esos genocidios. La distinción entre “totalitarismo” (o sea comunismo) y dictaduras latinoamericanas (antipopulares y que permiten el “normal” funcionamiento de la institución católica) nos ayudan a comprender esos silencios y cooperaciones.

LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA

La corriente teológica más importante en el largo plazo es la llamada “Teología de la cultura y del pueblo”, vincula “Pueblo de Dios en un Pueblo” con el liderazgo intelectual de Lucio Gera (1924-2012) y sus discípulos. Esta será Teología de la Liberación cuando inspira al MSTM y las acciones del catolicismo liberacionista liberadoras. Luego, institucionalizada y con poca relación con los movimientos socio-religiosos, sus discípulos la presentaron como la “escuela argentina de pastoral popular”. Dos tomos resumen sus artículos (Gera, 2006 y 2007).

Aquí el concepto de cultura busca ampliar lo que considera cierto “reduccionismo” social e ideológico en otras corrientes de Teología de Liberación de América Latina. Por eso insiste en el análisis histórico-cultural de actores significativos que en el socio-estructural sin agencia. El concepto “Pueblo” es asumido como sujeto comunitario, como las clases populares, significante vacío (Laclau, 2005) de aquellos que resisten el poder y una cultura movilizadora que unifica y enfrenta a los opresores nacionales y extranjeros. Como bien aporta Cuda (2013: 126) existe un vínculo en la vida cotidiana entre los populismos realmente existentes y la religiosidad cristiana masiva en nuestros países. Por eso reconoce que “la recuperación de la lógica mística por parte de ciertos autores que analizan la lógica interna del populismo, muestra de qué modo la articulación del discurso político puede cambiar las condiciones que posibilitan la pobreza a partir del significante vacío”.

Se hace eje y se valoriza a la cultura creyente y católica del pueblo y se lucha contra las culturas burguesas y socialistas (o sea el anti-pueblo), a las que se las acusa de dominantes, “extranjerizantes” o secularistas y se identifica con un pueblo diverso movilizado portador de “auténticos” valores. Por eso se prioriza la unidad a la diversidad; la acción a la pasividad; la movilización a la permanencia en el hogar y la lucha y el compromiso político-religioso escatológico que comienza aquí y ahora a la lenta negociación partidaria de solución de los conflictos con la sociedad y el Estado (actor este casi inexistente en la reflexión de la época).

Esta Teología logró que el catolicismo popular dejara de ser visto como una forma “inferior” o “desviada” o “anómala” de religiosidad católica y a convertirlo en Puebla (1979) en “la religiosidad del pueblo latinoamericano (que) se convierte muchas veces en un clamor por una verdadera liberación”. Produce en la sociedad movilizada y efervescente de los setenta en Argentina una ruptura epistemológica y hermenéutica fundamental no solo al interior de la Teología sino en las Ciencias Sociales y sus productores y en las múltiples organizaciones donde ese mundo católico está inserto, ya que el pueblo y los pobres dejan de ser objetos para ser actores centrales.

Cuando los conflictos sociales y eclesiales se intensifican a mediados de los setenta, la institución eclesial sospecha de la política popular, de los partidos políticos y de la “ideologización” del MSTM, quienes son considerados como los responsables de la “subversión” al interior de la Iglesia. En la preparación de Puebla se refuerza la “Teología de la cultura”, se denuncia a la “cloaca ecuménica” de financiar a los grupos católicos liberadores y públicamente a teólogos como Boff, Gutiérrez y otros (Methol Ferre, 1979).

Alejado de las movilizaciones populares que le dieron nacimiento y vitalidad cuestionadora, se habla de una sola cultura que se identifica con un auténtico y único pueblo portador “mítico” de los valores católicos y nacionales que se encarna en un Pueblo de Dios, el católico, que según momentos se identifica o se diferencia de la institución eclesial (Farrell, 1992). Poco a poco la interpretación única, legítima y autorizada de ese pueblo católico diverso es la que proviene de la autoridad eclesial reconocida.

Por otro lado, se destacan con matices en la mencionada Teología de la Cultura y del Pueblo, otras dos líneas interpretativas. Por un lado, una “Teología de los pobres católicos”. Estos —en su doble condición de católicos y explotados— son portadores de los valores evangélicos y deben ser acompañados, preservados y protegidos de aquellos que buscan “secularizarlos”, “dominarlos” o “desviarlos” de su misión “salvífica” o “liberadora”. Su principal referente será Ra-

fael Tello⁵. Los “pobres” son activos y “esencialmente” santos, poseen una “sabiduría popular” enfrentada a la de “los ilustrados”, por eso hay que “estar” y escucharlos sin interferir en sus acciones y su *ethos*. Ese pueblo pobre es considerado profundamente católico y mariano como expresión del hibridaje indígena-negro-criollo. La religiosidad popular masiva (peregrinaciones y santuarios) son priorizados como espacios de fiesta y encuentro entre los pobres. Lo político y los partidos políticos como otras expresiones cristianas no católicas son visto como creadores de divisiones entre los pobres y los evangélicos como “enviados” del imperio.

En Tello la insistencia es muy fuerte “en los pobres”, en “la religiosidad popular” y en la desconfianza en y con la institucionalidad católica. Afirma: “La Iglesia habla de los pobres. Pero ¿qué lugar ocupan allí?”. Proponía formar “especialistas religiosos” entre los pobres y fuera de los seminarios diocesanos que irradiaban “ilustración” o “romanización” y proponía que los futuros sacerdotes pobres se formen en la sociabilidad cotidiana de un barrio pobre y no en los “clericales seminarios”. Agrega: “No se reconoce a la cultura popular de los pobres como ‘verdaderamente’ evangelizadora y no se valora su religión propia y peculiar. La cultura da una modalidad encarnada a los valores universales del pueblo de Dios y así lo multiplica en el espacio y en el tiempo, sin agotarlo jamás”. Además: “Creo que históricamente se da un proyecto nacional y popular. Ahora, si eso se encarna en el peronismo, si se va a encarnar siempre en el peronismo, eso ya es otra cosa...” (Tello, 1971).

Los opuestos abundan en sus conferencias, dado que muestra la lucha entre la “cultura ilustrada” y la cultura de los pobres, “substrato profundamente cristiano de la fe popular”. Y afirma: “No podemos dar al pueblo el mismo alimento dañino que le brinda la cultura moderna. La Iglesia puede ayudar al pueblo a sobrevivir de muchos modos, ayudando a conservar su identidad... defendiéndola... apoyándolo en sus tácticas defensivas y acompañándolo, simplemente estando junto a él” (ibídem: 41).

En otra reflexión muestra el camino: “El pueblo evangeliza al pueblo, lo que en definitiva depende de la Madre Iglesia... Ella debe

5 Rafael Tello, nacido en 1917, ordenado sacerdote en 1950, asesor de la JUC en 1953, animador de la COEPAL entre 1966-1973, acompañante del MSTM e inspirador de la masiva peregrinación juvenil a pie desde Buenos Aires —santuario de San Cayetano— al santuario de Luján (la de 2015 sumó casi a 700.000 personas). Es suspendido *a divinis* por el arzobispo de Buenos Aires en 1979 y muere aislado en el 2002. Escribió muy poco pues negaba la palabra escrita y prefería la sabiduría de la oralidad, el silencio y la escucha. Las referencias provienen de conferencias que fueron desgrabadas y circulan.

preparar los cuadros del mismo pueblo para anunciar y fortalecer la evangelización activa del pueblo” (ibídem: 62-63). Es importante recordar que una consigna similar movilizará a millares de jóvenes peronistas de los sesenta y los setenta que critican dirigentes, instituciones y partidos políticos y vitorean por las calles: “Solo el pueblo salvará al pueblo”.

En otra línea proveniente de la misma Teología del Pueblo y la Cultura, se destaca una Teología de la Liberación argentina que asume a los pobres como sujetos protagonistas de la liberación no solo religiosa sino también social y política. Hay elementos centrales de la misma Teología de la Cultura, del Pueblo y de la Religiosidad Popular analizada anteriormente que muestran el “aire y el espíritu” que se viven en nuestro país. Marca diferencias, predicando la “necesaria y urgente” transformación estructural y personal de la dominación que sufren los pobres. Su principal referente será el entonces jesuita Orlando Yorio⁶ que se destaca por la lectura y el discernimiento de los “signos de los tiempos” en la sociedad argentina desde la historia de los débiles y las víctimas. Su hermenéutica principal será una lectura teológica desde el mundo de las víctimas de la historia a partir de una vida comunitaria inserta en los sectores populares. Hará un gran esfuerzo por reflexionar desde la vida cotidiana como espacio teológico liberador que debe ser respuesta para cada situación concreta. Por eso su planteo prioriza un discernimiento personal con los pobres reflexionado en comunidad con la Palabra de Dios y con la pregunta abierta desde el Jesús histórico: “¿Qué hubiera hecho Jesús en esta situación?”.

Al seguir indagando en los signos de los tiempos estos no solo abarcan para Yorio lo social, lo emocional y la cultura, sino que ahonda en la dominación sexual, religiosa, económica, eclesial y mediática que también se vive en medio del mundo de los pobres (Yorio, 2015). Por ello la importancia del vínculo con la actividad política y con otros referentes sociales que hagan suya esa misma opción sean

6 Orlando Yorio (1932-2000) fue un teólogo de la Liberación víctima de la represión de la última dictadura militar argentina. Junto a otros sacerdotes jesuitas —Jalics, sDourron— deciden abandonar el confort de las casas de la compañía, para iniciar otro tipo de vida junto a las víctimas de la opresión, en una Villa Miseria de Buenos Aires. Su superior de la época —Jorge Bergoglio— no comprende ni acepta esa vocación de crear comunidades entre los pobres y los acusa de ideologizar la religión y de mantener relaciones con grupos político-militares (Mallimaci, 2013). Son detenidos-desaparecidos en el centro clandestino de detención de la ESMA perteneciente a la Armada Argentina y son torturados. Con el retorno de la democracia, Orlando Yorio seguirá animando comunidades y viviendo en barrios populares. Se destaca como animador central en los Seminarios de Formación Teológica para Laicos y de comunidades religiosas. Cuando Bergoglio asume como arzobispo de Buenos Aires, decide abandonar el país. Fallece en Montevideo en el año 2000.

o no católicos, participen o no de la religiosidad popular, para ir ya construyendo juntos una sociedad de iguales. Son en esas redes desde las cuales surgirán la mayoría de los detenidos-desaparecidos vinculados al mundo católico.

Desde esta opción, si bien en la religiosidad popular y en el mundo de los pobres hay elementos liberadores también existen semillas de intolerancia, patriarcales, de imposición de violencias, fruto de una pobreza larga y extendida que quita libertades a pobres y trabajadores. A diferencia de otras expresiones de la Teología de la cultura, en esta opción se valora la pluralidad, la democratización la sociedad —y de la institución eclesial—, y profundizar sobre las “necesarias y urgentes” transformaciones de las sociedades y la institución católica.

Será fundamental en esta línea la construcción de comunidades de base democráticas en barrios populares donde se comparte la vida cotidiana, se crea una pedagogía activa de transformación de las otras dominaciones y se construyen autonomías, espiritualidades y participación en la construcción de una “nueva autoridad y misión en el Pueblo de Dios”. Esto inaugura otros caminos que dislocan a los que proponen una única cultura católica, una santidad católica de los pobres o del pueblo a la cual se hace difícil cuestionar, una manera eclesial de construir comunidad y se transforma así en una fuerte apuesta social y simbólica a otra manera de construir la institución y el Reino de Dios.

TRAYECTORIAS HASTA EL 2015

Hoy estos tres inspiradores están muertos. Persiste el catolicismo integral y en toda la vida que identifica a la vida institucional en Argentina mientras se expande un amplio proceso de desinstitucionalización, de quiebre del monopolio católico, un activo mercado de bienes de salvación y de creer cuentapropista y a su manera en el mundo creyente. Hoy casi tres cuartas parte de los ciudadanos se dicen católicos, poco más del 10% se proclama evangélico y otro tanto indiferente a toda religión (Mallimaci, 2013), mientras que persisten los privilegios católicos en el Estado provenientes de la dictadura cívico-militar-religiosa de 1976 a 1983. Temática que sigue siendo una asignatura pendiente de la democracia.

La reflexión de Aldo Ameigeiras nos muestra los deslices y movimientos internos entre aquellos que se suman al pueblo y al mundo de los pobres en diversos espacios institucionales católicos y donde los conceptos muestran los imaginarios que los acompañan. Él también compara tres acentos hoy presentes en el catolicismo que opta por los pobres. Lo sintetiza en los conceptos “Pueblo Santo (PS) o Pueblo Justo (PJ)” y suma el más jerárquico e institucional de “comunidad y

participación” (CP). Estos tres acentos en relación con el pobre y el pueblo comienzan poco a poco a diferenciar social, política y religiosamente a aquellos que se identifican en el pueblo y el pueblo pobre. La visión del pobre en PS es “el pobre tiene algo de Dios que te habla”; en PJ, “el pobre tiene que salir de la pobreza y no puede vivir en la injusticia” y en CP, “el pobre es aquel a quien hay que ayudar”. Y la perspectiva teológica sería en PS “la Teología de la Cultura”, en PJ “la Teología de la Liberación” y en CP “el Magisterio de la Iglesia” (Amegeiras, 2013: 220).

Al mismo tiempo, ¿qué ha sucedido con estas tres corrientes que fueron los inicios de las teologías que acompañaron el compromiso liberador de miles y miles de católicos en Argentina desde los sesenta? Recordemos que los lazos de amistad y de encuentro perduran, aunque los últimos años varios teólogos fueron convocados por la autoridad eclesiástica y abandonaron su papel de “especialistas religiosos”.

Mientras la primera pierde presencia en el mundo católico que sigue buscando la liberación y prioriza su inserción en las estructuras eclesiales para ocupar espacios internos de poder; las otras dos afirman su inserción popular y los “signos liberadores de los tiempos”. Esto en un contexto organizacional cada vez más eclesializado —iglesia sin movimientos de acción masiva— que no solo marginaliza a “los diferentes”, niega las Comunidades Eclesiales de Base y la organización autónoma de católicos, sino que busca ocultar, olvidar y negar las complicidades eclesiales durante el terrorismo de Estado.

Los discípulos de Rafael Tello se organizan en una pequeña cofradía, buscan ampliar su inserción popular y mantienen relaciones institucionales de “sobrevivencia”. A partir de su muerte en 2002, recuperan charlas y conferencias, que son publicadas y difundidas a un público más amplio. Son hoy los que más defienden las concepciones de Pueblo Santo.

La red de catolicismo liberacionista que animó Orlando Yorio se activa y profundiza con la democracia. El tema de la memoria de las víctimas del terrorismo de Estado, la lectura crítica del pasado reciente, la construcción de teologías desde la pluralidad y diversidad popular, valorar lo comunitario y la individuación, las relaciones de género y la diversidad sexual aparecen como ejes dominantes. Desde 1985 los Seminarios de Formación Teológica para Laicos que recorrieron todo el país y nuclearon a millares de participantes que hacen memoria, defienden los Derechos Humanos de las víctimas de ayer y de la actualidad⁷. Recuerda en 1997 en uno de sus seminarios Yorio:

7 Durante una semana, desde pedagogías de participación popular y partiendo de la vida, sociabilidad y subjetividad de los presentes, se analizaban la historia del

“El perdón no es un decreto o una ley de punto final, por la cual uno dice ‘Me olvido de todo lo que pasó y sigo adelante’. Hay que acordarse porque la memoria y la historia son muy importantes para los hombres” (Yorio, 2000). El Centro Nueva Tierra ha sido el principal responsable de acompañar estas iniciativas y es hoy un referente sobre esas experiencias católicas liberadoras⁸. Otra experiencia significativa en esta línea es el agrupamiento sacerdotal “en la opción por los pobres”⁹. Han mantenido la memoria del martirio de sus compañeros del MSTM asesinados y torturados. Se reúnen todos los años y expresan en documentos sus críticas a los grupos de poder dominantes y sus posturas proféticas.

¿Y qué ha sucedido con las Ciencias Sociales en su categorización y conceptualización de pobres y pueblo? Hace muchos años en nuestra revista *Sociedad y Religión*, Enrique Dussel (1987) polemizaba con otros cientistas sociales defendiendo el concepto de pueblo y de pobres frente a los que lo criticaban de “populista”.

El pueblo, como colectivo histórico, orgánico —no solo como suma o multitud sino como *sujeto histórico* con memoria de identidad, con estructuras propias— es igualmente la totalidad de los oprimidos *como oprimidos* en un sistema dado, pero al mismo tiempo como *exterioridad*. (Dussel, 1987. Énfasis original)

El neoliberalismo como el capitalismo globalizado se han convertido en una religión y en un espacio de creencias compartidas. Hoy nuevamente en nuestros ámbitos científicos, políticos y religiosos vuelven estos temas a estar presentes cuando se cuestionan hegemonías, epistemologías y paradigmas coloniales y post-coloniales que desprecian al actor/actriz popular que está conociendo y construyendo.

Más aun cuando se desprecian los actuales Estados democráticos y populares que en América Latina amplían derechos a empobrecidos, ninguneados, invisibilizados, estigmatizados y discriminados acusándolos de “populistas”, “autoritarios” y “demagogos”. ¿Cómo debemos seguir nominando a pobres y pueblo y a estas nuevas experiencias? Una reflexión histórica y sociológica que recuerde ese pasado inmediato, que incluya las Ciencias Sociales y las teologías, a cientistas so-

Pueblo de Dios, los signos de los tiempos y los desafíos para el momento actual. Al primer seminario de 1985 fue invitado Gustavo Gutiérrez, como un símbolo de identidad, pertenencia y reconocimiento a una perspectiva liberadora y latinoamericana. Puede verse una síntesis de esas trayectorias en Yorio (2000) y Giménez Béliveau (2008).

8 Ver <<http://www.nuevatierra.org.ar/>>.

9 Ver <<http://www.curasopp.com.ar/>>.

ciales y teólogos/os puede darnos algunas pistas que nos hagan abandonar los nefastos pares binarios.

BIBLIOGRAFÍA

- Ameigeiras, A. 2012 *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ameigeiras, A. 2013 “Pueblo Santo o Pueblo Justo”. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires” en Judd, E. y Mallimaci, F. (eds.) *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- Ameigeiras, A. (org.) 2014a *Política y catolicismo o catolicismos políticos? Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina* (Buenos Aires: UNGS).
- Ameigeiras, A. 2014b *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales* (Buenos Aires: CLACSO).
- Arrighi, G. 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Akal).
- Azcuy, V.; Galli, C. y González, M. (comp.) 2007 *Lucio Gera. Escritos teológico-pastorales. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* (Buenos Aires: Ágape).
- Baronetto, L. M. 2015 *Sentencia Judicial. Homicidio del Obispo Angelelli* (Córdoba: Ediciones Tiempo Latinoamericano).
- Bianchi, E. 2012 *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* (Buenos Aires: Ágape).
- Bresci, D. 1994 *Documentos para la memoria histórica. Movimiento Sacerdotes Tercer Mundo* (Buenos Aires: Cehila).
- Catoggio, S. 2016 *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- CONADEP 1985/2006 *Informes* (Buenos Aires: Eudeba).
- Cucchetti, H. 2010 *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros* (Buenos Aires: Prometeo).
- Cuda, E. 2013 “Del mito igualitario a la libertad histórica. Lo sagrado en la lógica populista de las democracias latinoamericanas” en Judd, E. y Mallimaci, F. (eds.) *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- De la Torre, R. 2011 *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (México: CIESAS).

- Diana, M. 2013 *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Espejo/Planeta).
- Donatello, L. 2010 *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).
- Esquivel, J. C. 2013 *Igreja, Estado e política. Estudo comparado no Brasil e na Argentina* (Aparecida del Norte: Editora Santuário Aparecida).
- Farrell, G. 1992 *Iglesia y Pueblo en Argentina, Historia de 500 años de Evangelización* (Buenos Aires: Patria Grande).
- Ferre, M. 1979 "Pueblo, proceso y tensiones" en <<http://www.metholferre.com/obras/libros/capitulos.php?id=8>>.
- García Canclini, N. 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Giménez Béliveau, V. 2008 "Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica" en Alonso, A. (coord.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Giménez Béliveau, V. 2016 *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina* (Buenos Aires: Eudeba).
- Gómez de Souza, L. 1984 *A JUC. Os estudantes católicos e a política* (Petrópolis: Vozes).
- González Casanova, P. 1977 *América Latina: historia de medio siglo, Tomo 1* (México: Siglo XXI).
- González, M. 2005 *La reflexión teológica argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro* (Córdoba: Universidad Católica).
- Guell, P. 2011 "Teología latinoamericana: desafíos actuales desde las Ciencias Sociales" en *Jornadas Teológicas del Cono Sur y Brasil Ronaldo Muñoz* (Santiago de Chile). Disponible en <<http://csociales.uahurtado.cl/wp-content/uploads/2011/07/Teologia-latinoamericana-y-ciencias-sociales.pdf>>.
- Gutiérrez, G. 1984 "Teología y Ciencias Sociales" en *Páginas* (Lima) N° 63-64, septiembre.
- Hobsbawm, E. 1995 (1994) *Historia del siglo XX, 1914-1991 [Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991]* (Barcelona: Crítica).

- Judd, E. y Mallimaci, F. 2013 *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- Legorreta Zepeda, J. de J. (coord.) 2010 *Las Ciencias Sociales en la Teología Latinoamericana: balance y perspectivas* (México: Dabar/Universidad Iberoamericana).
- Levine, D. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: CEP/Instituto Bartolomé de las Casas).
- Levine, D. 2012 *Politics, Religion, and Society in Latin America* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers).
- Lindemboin, J. y Graña, J. 2005 “Kennedy, Damían, Distribución funcional del ingreso en Argentina” en *Ayer y hoy. Documento de Trabajo* (Buenos Aires: CEPED, Facultad de Ciencias Económicas, UBA).
- Löwy, M. 1999 *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Mallimaci, F. 2013 “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires: s/d) N° 40. Disponible en <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853—70812013000200010>.
- Mallimaci, F. 2015 *El mito de la Argentina católica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Mallimaci, F. y Donatello, L. M. 2012 “El catolicismo liberacionista en Argentina: ‘praxis liberadora’ y ‘opción por los pobres’. Acción y presencia en las masas” en Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III* (Buenos Aires: CICCUS).
- Mallimaci, F. y Giorgi, G. 2007 “Nacionalismos y catolicismos en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires (1966-1976)” en *VII Jornadas de Sociología, Simposio 50 años de la Carrera de Sociología de la UBA* (Buenos Aires: UBA).
- Martín, J. P. 2010 *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires: UNGS).
- Martín, J. P. 2013 *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992* (Buenos Aires: UNGS).
- Mayol, A.; Habegger, N. y Armada, A. 1970 *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969* (Buenos Aires: Galerna).
- Odgers Ortiz, O. (coord.) 2011 *Pluralización religiosa de América Latina* (Tijuana: CIESAS).

- Oro, A. P. y Tadvald, M. 2014 *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidade* (Porto Alegre: Cirkula).
- Portantiero, J. C. 1973 "Clases dominantes y crisis político en Argentina" en *Pasado y Presente*, N° 1, nueva serie.
- Sanguinetti, H. y Ciria, A. 2006 *La reforma universitaria (1918-2006)* (Santa Fe: Editorial Universidad Nacional del Litoral).
- Scannone, J. C. 2015 s/d en <www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#>.
- Schmitt, C. 2009 *Teología política* (Madrid: Trotta).
- Silva Gotay, S. 1981 *El pensamiento cristiano revolucionario en America Latina y el Caribe: Implicaciones de la Teología de la Liberación para la Sociología de la religión* (Madrid: Agora).
- Soler, R. 1979 *El positivismo argentino* (México: UNAM).
- Tello, R. 1971 *Versión magnetofónica del Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular* (La Rioja: s/e).
- Vasilachis, I. (coord.) 2006 *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Wanderley, L. E. 1984 *Educación para transformar. Educação popular, Igreja católica e política no movimento de educação de base* (Río de Janeiro: Vozes).
- Yorio, O. 2000 *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los Seminarios de Formación Teológica 1989-1997* (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra).
- Yorio, O. 2015 *Desde los pobres a todos* (Rosario: Didascalía).