



Sociedade e Cultura. Revista de Pesquisa e Debates
em Ciências Sociais
ISSN: 1415-8566
ISSN: 1980-8194
UFG - Universidade Federal de Goiás

El hilo de la memoria: prácticas teológicas y político-religiosas del catolicismo liberacionista en Argentina

Béliveau, Verónica Giménez; Carbonelli, Marcos Andrés

El hilo de la memoria: prácticas teológicas y político-religiosas del catolicismo liberacionista en Argentina

Sociedade e Cultura. Revista de Pesquisa e Debates em Ciências Sociais, vol. 23, e60018, 2020

UFG - Universidade Federal de Goiás

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70363367032>

DOI: <https://doi.org/10.5216/sec.v23.e60018>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

El hilo de la memoria: prácticas teológicas y político-religiosas del catolicismo liberacionista en Argentina

O fio da memória: práticas teológicas e político-religiosas do catolicismo libertacionista na Argentina

The thread of memory: theological and political-religious practices of liberationist Catholicism in Argentina

Verónica Giménez Béliveau vgimenezb@ceil-conicet.gov.ar

Universidad de Buenos Aires, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8724-8978>

Marcos Andrés Carbonelli m_a.carbonelli@yahoo.com.ar

Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2884-1613>

Sociedade e Cultura. Revista de Pesquisa e Debates em Ciências Sociais, vol. 23, e60018, 2020

UFG - Universidade Federal de Goiás

Recepción: 31 Julio 2019

Aprobación: 29 Octubre 2019

DOI: <https://doi.org/10.5216/sec.v23.e60018>

Resumen: El presente artículo analiza los usos de las teologías en la configuración del catolicismo liberacionista en la Argentina desde la post-dictadura hasta la segunda década del siglo XXI, identificando dos momentos típicos. El artículo comienza con el análisis de los Seminarios de Formación Teológica, núcleo del espacio católico liberacionista de los años 1990. Partiendo de la reivindicación de la figura de los mártires y de una reelaboración teológica de carácter horizontal y participativo, mostraremos cómo este espacio actualiza el legado de la Teología de la Liberación en el marco de la resistencia al neoliberalismo. Presentaremos los puntos de contacto y de diferencia entre la Teología de la Liberación, entendida como corriente intelectual continental, y la Teología del Pueblo, una variante nutrida de las efervescencias político-religiosas de la Argentina. En el segundo momento, a partir del papado de Francisco, se activan nuevas militancias político-religiosas que enfatizan la intersección entre religiosidad popular y organización política de los sectores populares. El ejercicio de memoria aparece como un locus común que anuda distintas etapas históricas de sectores católicos disidentes. En términos metodológicos, los hallazgos de ese manuscrito se sustentan en una investigación de cuatro años realizada sobre militancias político-religiosas contemporáneas, a partir de entrevistas en profundidad, observación de eventos y análisis de fuentes secundarias.

Palabras clave: Catolicismos, Teología de la liberación, Argentina, Teología del pueblo, Militancias, Política.

Resumo: Este artigo analisa os usos das teologias na configuração do catolicismo libertacionista na Argentina, da pós-ditadura até a segunda década do século XXI, identificando dois momentos típicos. O artigo começa analisando os Seminários de Formação Teológica, núcleo do espaço católico libertacionista dos anos 1990. Partindo da reivindicação da figura dos mártires e de uma reelaboração teológica com ênfase horizontal e participativa, tentaremos mostrar como esse espaço atualiza o legado da Teologia da Libertação no marco da resistência ao neoliberalismo. Apresentaremos os pontos de contato e as diferenças entre a Teologia da Libertação, entendida como corrente intelectual continental, e a Teologia do Povo, variante que provém das efervescências político-religiosas da Argentina. Num segundo momento, a partir do papado de Francisco, surgem novas militâncias político-religiosas que enfatizam a interseção entre religiosidade popular e organização política dos setores populares. O exercício da memória aparece como o *locus* comum que liga diversas etapas de setores

católicos disidentes. Em termos metodológicos, as descobertas deste texto baseiam-se em pesquisa sobre as militâncias político-religiosas contemporâneas realizada durante quatro anos, a partir de entrevistas em profundidade, observação de eventos e análise de fontes secundárias.

Palavras-chave: Catolicismos, Teologia da Libertação, Argentina, Teologia do povo, Militâncias, Política.

Abstract: This article analyzes the uses of theologies in the configuration of liberationist Catholicism in Argentina from the post-dictatorship until the second decade of the 21st century, identifying two typical moments. The article begins with the analysis of the Theological Formation Seminars, nucleus of the liberationist Catholic space of the 1990s. Starting from the claim of the figure of martyrs and a theological reworking with horizontal and participatory emphasis, we will try to show how this space updates the legacy of the Liberation Theology within the framework of the resistance to neoliberalism. We will present the points of contact and differences between the Liberation Theology, understood as the continental intellectual current, and the Theology of the People, a variant that comes from the political-religious effervescences of Argentina. In a second moment, from the papacy of Francis, new political-religious militants emerge that emphasize the intersection between popular religiosity and political organization of the popular sectors. The memory exercise appears as a common locus linking different stages of dissident Catholic sectors. In methodological terms, the findings of this text are based on contemporary politico-religious activism conducted over four years, from in-depth interviews, observation of events and analysis of secondary sources.

Keywords: Catholicisms, Liberation Theology, Argentina, Theology of the People, Militances, Politics.

Introducción

El presente artículo analiza las apropiaciones de la Teología de la Liberación y de la Teología del Pueblo por parte de grupos católicos desde la post-dictadura hasta la segunda década del siglo XXI en Argentina. Consideramos a las teologías como reflexiones intelectuales producidas por actores religiosos, jerárquicos o disidentes, sujetas a dos temporalidades distintas. La primera corresponde a su génesis, donde dialogan la situación institucional y el contexto de época. Dicha instancia condensa las siguientes preguntas y resoluciones: ¿Qué desajustes existen entre las cosmovisiones y las teologías eclesiales vigentes y la situación del mundo en el cual la iglesia se inscribe? ¿Cómo corregir ese desajuste? ¿Qué teología producir para el presente de la iglesia en el devenir de la historia mundial? La segunda temporalidad corresponde al momento de la “encarnación”, esto es, el “viaje” que las teologías emprenden hacia contextos diferentes a los de su producción. Allí son discutidas, corregidas y finalmente aplicadas por actores que las adoptan como guías para la acción. Está claro que el mencionado proceso de decodificación y apropiación no es privativo de las teologías: como señala Ricoeur (2001), la autonomía de la obra con respecto a su autor es un fenómeno que atraviesa a todos los discursos y es lo que habilita un derrotero siempre desviado en relación al planteo original.

La Teología de la Liberación nace, según Michael Löwy (1998), como praxis y como reflexión sobre la práctica, “expresión de un vasto movimiento social anterior a la publicación de los teólogos”. Así, el cristianismo de la liberación¹ es más amplio que la Iglesia y que las

categorías teológicas: en tanto “cultura religiosa y red social” (LÖWY, 1998, p. 54), condensa un conjunto de prácticas e ideas que posicionan a los pobres como agentes de su propia liberación. En el proceso de efervescencia vivido en América Latina a partir de los años 1960, el cristianismo de la liberación se consolida como un movimiento que va desde la periferia al centro. El ascendente de la Teología de la Liberación en el catolicismo latinoamericano (y aún más allá) es profundo y duradero: su influencia se ramifica en versiones nacionales y denominacionales y da lugar a grupos y movimientos que trasladan sus principios y métodos a la militancia territorial y pastoral.

Este artículo hace foco en el derrotero histórico de corrientes intelectuales y grupos militantes católicos que posicionaron al “pueblo” en el centro de sus reflexiones y prácticas, desde la recuperación democrática en Argentina (1983) hasta los años del retorno del neoliberalismo con el gobierno de Mauricio Macri (2015-2019).² Nos interesa particularmente trabajar dos momentos: la rearticulación del cristianismo liberacionista en los años noventa a partir de la centralidad de los Seminarios de Formación Teológica y las reconfiguraciones de este espacio a partir de la influencia de la figura icónica del Papa Francisco en la segunda década del siglo XXI. Identificaremos las líneas que permanecen en esos dos momentos típicos y el diálogo que estas agrupaciones mantuvieron con las transformaciones sociales, económicas y políticas acontecidas en Argentina durante el período indicado. Dividimos el artículo en cuatro apartados: en el primero, analizaremos el catolicismo liberacionista de la post-dictadura, en el segundo desarrollaremos las relaciones entre la Teología de la Liberación y la Teología del Pueblo, en el tercero abordaremos las transformaciones del espacio católico durante los años 2000 a la luz de la trayectoria de Jorge Bergoglio como arzobispo de la diócesis de Buenos Aires, y en el cuarto profundizaremos en el análisis del catolicismo liberacionista en tiempos del Papa Francisco.

El catolicismo liberacionista de la post-dictadura: reencuentros, heridas, organizaciones

La post-dictadura argentina, que se abrió con la elección de Raúl Alfonsín como presidente de la Nación en 1983, constituyó, para los movimientos sociales y políticos, un momento de reencuentros y rearmados. Un tiempo para contar y homenajear a los caídos y analizar los pasos a seguir. Los grupos católicos ubicados a la izquierda del arco teológico e ideológico no fueron la excepción. La dictadura militar que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983 se alió con las jerarquías de la Iglesia católica, al tiempo que asesinaba obispos, sacerdotes, laicos y catequistas (MARTÍN, 2008). Las víctimas se contaron de a miles: el “tercermundismo” funcionó como una categoría que combinaba las acusaciones ya circulantes de “subversión” y “enemigo interno” en los espacios católicos (CATOGGIO, 2016). El secuestro, la tortura y el exilio fueron el destino de miles de miembros de organizaciones de base católicas que militaban en sectores populares y estudiantiles. La represión desarticuló organizaciones y redes. Cuando

la dictadura finalmente cayó el paisaje institucional de lo que había sido la rica ala izquierda del catolicismo había sido desarmado, fragmentado, extenuado.

La dictadura transformó definitivamente ese espacio, pero no contaba con la resiliencia de las personas. Los grupos y las ideas, deshilachadas, ocultas, golpeadas, resistieron con las tácticas del oprimido. Y a partir de mediados de los años 1980 grupos e individuos tomaron fuerza de la oposición a la dictadura siguiendo las banderas enarboladas por los movimientos de derechos humanos y se volvieron visibles, rescatando algunas de las viejas banderas y creando reivindicaciones nuevas.

El catolicismo liberacionista circulaba en los años de la nueva democracia en Argentina entre grupos dispersos y variados: Comunidades Eclesiales de Base formadas por personas que se habían refugiado en la militancia eclesial provenientes de la acción política brutalmente reprimida, redes de mujeres contra la violencia, redes de escuelas maternas solidarias que suplían las falencias del Estado en proveer servicios básicos a la población, laicos de parroquias, organizaciones no gubernamentales que trabajaban con los problemas de poblaciones carenciadas, indígenas o ecológicos (ESQUIVEL; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2000). La variedad de las organizaciones era grande y cuando los Seminarios se crearon activaron redes de viejos conocidos y de valores comunes que habían resistido a la represión: la reivindicación de las víctimas de la dictadura militar junto con los mártires del continente se volvió una actividad central que aunó a los grupos y les dio una identidad marcada (CATOGGIO, 2016; MALLIMACI, 2017).

Los Seminarios de Formación Teológica se constituyeron desde 1986 en un espacio plural y amplio que contuvo y dio un encuadramiento particular a las militancias del catolicismo liberacionista de la post-dictadura (CATOGGIO, 2016; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2008; MALLIMACI, 1995). Nacidos como una “organización de organizaciones”, con un modelo de socialización abierto que integraba en un ámbito común a personas ya encuadradas en organizaciones eclesiales, políticas y territoriales, los Seminarios de Formación Teológica funcionaban a partir de la reunión anual de una semana de duración en la que se reflexionaba sobre las experiencias de militancia pastoral, territorial, política y cada vez más frecuentemente, personal: este giro ha sido identificado también en otros contextos latinoamericanos (SOFIATI, 2009, 2012).

Los Seminarios proponían encontrar las verdaderas vivencias evangélicas en el mundo, siguiendo el ejemplo de Jesús: en ese sentido, el modelo eclesial de los SFT es el la “iglesia en salida”, popularizada años más tarde por el Papa Francisco. La sociedad, el mundo, son el ámbito de acción de los católicos de los Seminarios, no un lugar del que hay que huir o extraerse: “[...] los SFT no proponen una separación del ‘mundo’ sino un compromiso con la sociedad, aportando la palabra de Dios tal como los SFT la entienden” (GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2016, p. 191).

Los Seminarios de Formación Teológica se fueron afirmando como “un sujeto colectivo que produce Teología”,³ sosteniendo cada vez más la idea

del “pueblo” que elabora su teología viva, que va gestando una manera de ser Iglesia popular y transformadora para la Iglesia católica y para la Argentina. Así lo afirmaba la Coordinación Nacional en la Memoria del XII Seminario:

[...] sentimos que nuestro SFT, como nos decía en su carta nuestro querido Obispo Jorge Novak: “es un verdadero acontecimiento de la Iglesia Argentina con una auténtica conciencia eclesial que, desde Dios y su palabra, salen al encuentro de la mujer y del hombre de nuestro país irradiando un mensaje concreto y creíble” y que “la Opción por los pobres-Opción por la vida” es, en sí, un programa para el futuro de la Iglesia de nuestra patria.⁴

La inserción a la vez eclesial y política de los Seminarios fue siempre su marca: su reflexión colectiva se quiere transformadora de la institución, del país y del continente.

El funcionamiento concreto de los Seminarios de Formación Teológica se basaba en los intercambios entre los participantes. Estos intercambios entre personas de diferentes proveniencias geográficas, sociales y de diversas experiencias de militancia estaban en la base de la producción colectiva de teología. En los Seminarios se discutía en pequeños grupos sin jerarquías. Esto favorecía contactos que no se producían en otros ámbitos y generaba recorridos de formación que implicaban la adquisición de competencias discursivas, relacionales y sociales.

Las relaciones igualitarias con profesionales de lo social y con especialistas religiosos, la apertura de espacios de escucha y de respeto al otro, contribuyen al sentimiento de revalorización de sí mismos. La insistencia de los SFT en la centralidad de los pobres en la producción de teología ha generado entre los participantes más asiduos un movimiento de confianza en su propia palabra, y en la posibilidad de expresar sus propios pensamientos. (GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2016, p. 197).

Dar la voz a los que no tienen voz, parafraseando un viejo lema del catolicismo liberacionista.

Las temáticas y la organización misma de los Seminarios se fueron transformando. Si en un primer momento la teología era transmitida por reconocidos teólogos identificados con la Teología de la Liberación, con el pasar de los años la voz de los participantes de los Seminarios se volvió central: laicos/as, militantes territoriales y miembros de Comunidades Eclesiales de Base comenzaron a apropiarse de las herramientas que los Seminarios ponían a su disposición para afirmarse como un sujeto legítimo para hablar de sus creencias, de la Iglesia que quieren, de la situación social. Producir teología no es una tarea sólo de teólogos, sino del “pueblo” que camina, acompañado por teólogos, intelectuales y pastores.

El desplazamiento que coloca al “pueblo” en el centro es teológico, y en los Seminarios se vuelve concreto y asume consecuencias efectivas para los sujetos. Este desplazamiento se realiza a partir de una serie de tecnologías basadas en la educación popular. A través de la organización Nueva Tierra, los Seminarios retomaban los principios de la educación popular de Paulo Freire, organizando intercambios entre los especialistas (religiosos, en ciencias sociales) y los participantes: los especialistas presentaban un tema de actualidad en la asamblea, que servía luego

de insumo para la discusión en grupos. Los participantes tejían el tema con las experiencias de su vida cotidiana, de su militancia, de su barrio. Luego, las conclusiones se resumían y uno de los miembros del grupo las leía ante la asamblea (GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2016). Las metodologías participativas tendían así un arco entre las lecturas bíblicas y las interpretaciones teológicas y la vida cotidiana de las personas. La principal inspiración del giro de los Seminarios de Formación Teológica es el trabajo constante de Orlando Yorio (CAMPANA, 2017), sacerdote, detenido-desaparecido durante la dictadura, cuya

principal hermenéutica consiste en una lectura teológica desde el punto de vista de las víctimas de la historia. Para dar cuenta de su posición, él se inserta en barrios populares, donde participa de la vida comunitaria. Desde ahí, su reflexión teológica se elabora a partir de la vida cotidiana, considerado como un espacio teológico liberador que tiene que aportar una respuesta a cada situación concreta. [Yorio] da prioridad al discernimiento personal con los pobres, que se ejerce en comunidad con la Palabra de Dios y en respuesta a la pregunta: ¿Qué habría hecho Jesús en esta situación? (MALLIMACI, 2017, p. 57).

En la historia de los Seminarios, este cambio se dio temprano: luego del primer y el segundo Seminarios, en donde las figuras centrales fueron reconocidos teólogos de la Liberación de Perú y Chile, Gustavo Gutiérrez (1986) y Ronaldo Muñoz (1987), que presentaron sus ideas, y, en el tercer Seminario (1988), el obispo brasileño Luis Fernandes propuso invertir el sentido del trabajo y pidió a los asistentes que contaran sus experiencias. La reconstrucción de ese momento en las Memorias del Seminario cuenta que

[...] mientras reflexionábamos sobre las comunidades como forma de organización eclesial y social de los más pobres, nosotros mismos, apuntalados por el estilo sencillo y participativo de Dom Luis, fuimos transformando el Seminario en un ida y vuelta, en una construcción colectiva de conocimiento. La participación se iba haciendo parte constitutiva de nuestra reflexión.⁵

Los Seminarios de Formación Teológica, como muchos grupos militantes de la pos-dictadura, tomaron la memoria de las víctimas como uno de los ejes privilegiados de sus prácticas. Los primeros Seminarios estuvieron marcados por temáticas más eclesiales y pastoralistas, y en el plano relacional por los múltiples reencuentros entre sobrevivientes, militantes y laicos que habían perdido contacto durante la feroz represión. Soledad Catoggio (2016) afirma, en su libro sobre el clero contestatario frente a la dictadura, que el mundo católico produjo un desplazamiento de la utopía: de la revolución en los años '70 a la liberación en la postdictadura. En ese momento, “el deber de homenajear a las víctimas sin justicia se impuso como un mandato incuestionable” (CATOGGIO, 2016, p. 199). Mientras las víctimas y su entorno pensaban cómo procesar el pasado y cómo encarar la incipiente vida en democracia, surgieron en los grupos militantes los homenajes, acontecimientos que van a articular generaciones y formas de vivir el legado. El “deber de memoria”, que atravesó la escena política desde los primeros tiempos de la democracia argentina, nació también en el corazón de los Seminarios de Formación Teológica y adquirió cada vez mayor centralidad en sus actividades.

Los años 1970s son interpretados por los Seminarios de Formación Teológica como una Iglesia “primaveral”, que se extendió a toda América Latina y marca el nacimiento de un nuevo sujeto histórico, el “pueblo”. Esa movilización popular, muy marcada por la militancia de los jóvenes, dio lugar a una efervescencia en la que convergieron corrientes políticas y religiosas. Aquellos que protagonizaron corrientes y acciones transformadoras dentro del catolicismo fueron retomadas por los Seminarios de Formación Teológica como testigos: es el caso del obispo Enrique Angelelli, y las Jornadas Pastorales organizadas en su diócesis de La Rioja entre 1969 y 1970, y de los integrantes del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, varios de cuyos miembros sobrevivientes participaron más o menos activamente en los Seminarios. Los años ’70 son para los Seminarios a la vez efervescencia y represión, utopía transformadora y muerte violenta. La acción represiva de la dictadura sobre los miembros del catolicismo liberacionista fue pensada como un sacrificio, superpuesto al sacrificio de Cristo: “la Opción preferencial por los pobres tuvo también sus Pascuas” (YORIO, 1999, p. 8). Para el grupo, la reivindicación de los mártires y el relato de la memoria de los años ’70 funcionaron como un anclaje identitario de primer orden, ya que permitían explicar y situar los orígenes de los Seminarios (GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2016, p. 282). A través de la celebración de la memoria de los testigos y los mártires la comunidad se consolidó, afirmó sus elecciones vitales y su linaje simbólico en el marco de la Iglesia y de las luchas populares.

La construcción del linaje de memoria (HERVIEU-LÉGER, 1993) tomó la forma abierta de las prácticas del Seminario: se reivindicaban desde el sacrificio del Cristo pobre, el Cristo obrero, una larga serie de mártires que en la tradición cristiana y muy especialmente en América Latina han “dado la vida en la opción por los pobres”.⁶ La Memoria del XII Seminario, “Dar la Vida en la Opción por los pobres”, que coincidió con el aniversario de los 20 años del asesinato de Angelelli, publicó el Martirologio Latinoamericano, una lista que reúne a militantes católicos -o no-, asesinados por los poderes represivos a lo largo de cinco siglos de Américas:

7/1/1983: Felipe y Amry Barreda, militantes cristianos revolucionarios asesinados por la contrarrevolución en Nicaragua, “5/1/1534: Guarocuya “Enriquillo”, cacique cristiano de La Española (Rep. Dominicana, primera en rebelarse en defensa de sus hermanos”, “8/4/1977: Carlos Bustos, Sacerdote capuchino argentino, testigo de la fe entre los pobres de Buenos Aires, asesinado”, “10/4/1919: muere, en cobarde emboscada, el general Emiliano Zapata, jefe de los campesinos revolucionarios.”⁷

La memoria de los testigos se hizo cada vez más importante en el seno de los Seminarios, con la institucionalización de dos momentos en la semana de reunión anual: la Celebración de los Mártires y la Marcha de Antorchas (GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2016, p. 284). Ambas ceremonias reactualizaban la memoria de las víctimas relacionándolas con las luchas del presente. De este modo, las reivindicaciones se cargaban de profundidad histórica y de la mística del sacrificio, y el recuerdo de quienes

dieron la vida por causas en el pasado era retomado como bandera de lucha en el presente.

Hasta avanzados los años 1990 en Argentina el espacio del catolicismo liberacionista estuvo muy marcado por las corrientes teológicas claramente asociadas a la Teología de la Liberación de los años 1970, especialmente de América del Sur: Gustavo Gutiérrez asistió, se citaba y se leía a los hermanos Boff, se celebraba al obispo Helder Cámara, la organización Nueva Tierra publicó los textos de los principales teólogos de la liberación, y el sacerdote Orlando Yorio organizaba los debates y presidía las celebraciones. A partir de la segunda década de los años 2000 la hegemonía de los Seminarios de Formación Teológica fue disminuyendo, dejando paso al avance de otras corrientes de pensamiento que ocuparon cada vez más el sentido y la acción del espacio del catolicismo liberacionista. Antes de analizar la génesis de los grupos que las protagonizaron, profundizaremos en las relaciones que establecen entre sí las distintas vertientes teológicas del catolicismo liberacionista.

Consideraciones intermedias: las teologías plurales del catolicismo liberacionista y sus usos

La situación de los pobres, de los excluidos y de los “desamparados del mundo” ocupó históricamente la agenda prioritaria de la Iglesia Católica y fue tematizada por diferentes corrientes teológicas, que definieron las características materiales y simbólicas de los pobres como sujetos, sus vínculos con la divinidad y sus márgenes de acción. A su tiempo, cada una de estas vertientes teológicas inspiró y animó estrategias pastorales diversas, desde aquellas centradas en el paradigma de la caridad y la compasión, hasta las comprometidas con la transformación radical de la sociedad mediante la crítica exhaustiva de los mecanismos reproductores de la desigualdad.

Por la complejidad y la extensión geográfica del aparato institucional católico, teologías y pastorales fueron decodificadas en situaciones políticas, sociales y religiosas profundamente diferentes a las de sus contextos de producción (generalmente en países centrales europeos). Esto repercutió en los reagrupamientos, las tensiones y las divisiones que se desataron en los mundos católicos a escala local.

Tal fue el caso de las elaboraciones teológicas católicas de mitad del siglo XX, como las de Yves Marie-Joseph Congar, Marie Dominique Chenu, Henri de Lubac y Jean Daniélou, que dieron vida a lo que se denominó la *Nouvelle Théologie* y que proponían una nueva versión de la presencia católica en el mundo de los pobres. Presencia en donde la acción pastoral se conjugaba y se mimetizaba con la acción política, enriquecida a su tiempo por una revisión intelectual crítica de las formas de dominación social y del rol de las agencias religiosas en las mismas. Esta *Nouvelle Théologie* informó buena parte de los cambios auspiciados por el Concilio Vaticano II en materia de redefinición de la relación y el lugar de la Iglesia en la sociedad moderna, pero también fue objeto de reelaboraciones autóctonas en suelo latinoamericano. La

más sobresaliente y conocida fue la protagonizada por Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, entre otros, que da vida a lo que se conoce como Teología de la Liberación y que inicia su derrotero con el Manifiesto de los Obispos para el Tercer Mundo en 1967 y la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín y se consolida una década más tarde en la Conferencia de Puebla de 1976. Los grandes temas de la Teología de la Liberación, la opción preferencial por los pobres, la oposición al capitalismo y al mercado y la denuncia de las injusticias se constituyeron en “una reflexión a contracorriente de la teología hegemónica” y marcaron a fuego la reflexión y la práctica del catolicismo latinoamericano (MARTÍNEZ DE ANDRADE, 2019, p. 27).

En este escenario surge en Argentina la Teología del Pueblo, o Teología de la Cultura, como también fue llamada, que algunos autores identifican como una de las corrientes -la más importante- de la Teología de la liberación en el país (MALLIMACI, 2017). Otros sostienen que, de manera previa a la emergencia y consolidación de la Teología de la Liberación como corriente mayúscula de la teología producida en y pensada para América Latina, existió una elaboración teológica nativa en Argentina en la década de 1960, que dialogó tanto con la nueva teología europea y sus nuevas conceptualizaciones, diagnósticos y preguntas como con “las nuevas maneras de ser iglesia” gestadas en diferentes partes del mundo en la década del cincuenta, entre las que se destacan la experiencia de los curas obreros franceses, pero también la de los curas villeros que ya operaban tempranamente en Argentina, apadrinados por algunos obispos (CUDA, 2013). Estas nuevas formas de ser iglesia observaron como telón de fondo y condición de posibilidad histórica un clima de ebullición intelectual propiciado por procesos políticos intensos, como fue el caso de la revolución cubana y la consolidación del peronismo en el plano local, como opción política de los sectores históricamente postergados de la sociedad argentina.

Esta producción teológica nativa, la Teología del Pueblo o Teología de la Cultura, surge en Argentina merced a los aportes de dos sacerdotes, Lucio Gera y Rafael Tello, quienes participaron como peritos teológicos en las reuniones organizadas a principios de la década de sesenta por la Comisión Episcopal de Pastoral (Coepal). Gera luego tendrá una influencia destacada en el Documento Episcopal de San Miguel, de 1969, de suma importancia en la historia del catolicismo argentino, porque fue allí donde la cúpula de la jerarquía católica inició una transformación respecto de su presencia en el mundo de los pobres, proponiendo un “nuevo modo de ser Iglesia a partir de esa parte del pueblo que son los pobres” (CUDA, 2013, p. 13). Años más tarde, en la convulsionada Argentina de la década de 1970, se publicó el libro *El pueblo ¿Dónde está?*, cuya autoría responde al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), del cual Gera fue el corrector final. Dicha obra es considerada bisagra en la historia del catolicismo liberacionista en Argentina, porque supo amalgamar y cristalizar una preocupación teológica de casi dos décadas en torno a la pobreza estructural latinoamericana y argentina,

y al rol de la Iglesia en relación a ella. Para Cuda (2013), en este libro se traslucen todos los debates y vínculos sostenidos entre diferentes grupos católicos preocupados por la temática de los pobres (MSTM, curas villeros, obispos comprometidos políticamente) como así también la influencia registrada en ellos de las categorías políticas provenientes del peronismo, ya consolidado en aquel tiempo como la identidad más influyente y controversial de la vida política argentina. El pueblo, categoría teológica y política que resulta el motor y el objeto de estas reflexiones, es definido como pobre, asalariado y peronista, ya que vierte en el peronismo sus esperanzas y expectativas de transformación de su propia realidad.

De acuerdo a algunas clasificaciones de Scanonne (1982), recuperadas por Cuda (2013) y Mallimaci (2017), se trata de una de las posibles acepciones y apropiaciones de la Teología de la Liberación en el catolicismo argentino. Para otros autores, como por ejemplo Ameigeiras (2013a), se trata de una corriente de pensamiento teológico distinta, con acentos, miradas y propuestas que la demarcan de la Teología de la Liberación, aunque guarda con ella una red de préstamos y preocupaciones comunes, como, por ejemplo, el uso de la categoría pueblo en sus análisis.

En efecto, en la propuesta de la Teología del Pueblo hay una intención manifiesta de rescatar y revalorizar las prácticas religiosas de la feligresía popular, conceptualizada como Pueblo de Dios o Pueblo Santo. En las formas de creer que acompañan y estructuran en gran medida la cotidianeidad de los sectores populares está presente un lazo con la divinidad auténtico, puro, cargado de la gracia divina, que es deber de la Iglesia *qua* institución rescatar y recrear antes que supervisar, vigilar o inclusive amonestar.

En el planteo de la Teología del Pueblo hay una crítica abierta al proceso de imposición cultural llevado adelante por la jerarquía eclesial durante buena parte de su historia, en particular sus intentos por monopolizar los límites de la creencia e imponer las formas “correctas” de creer y practicar la fe. Estas formas pastorales son consideradas negativas porque obliteran la pluralidad cultural constitutiva del “pueblo de Dios”. Un “pueblo de Dios” que, en el caso latinoamericano, articula en su corpus de creencias diferentes capas o registros culturales: el pasado ancestral aborigen, con todo su contacto con la naturaleza y la observación y el respecto sacral de sus ciclos; la formas religiosas de la colonia, con las importaciones hechas en el territorio de las formas de creer castellanas y el legado religioso de la migración europea⁸ primero, y latinoamericana después, donde cada ola dejó su sellos, sus santos, sus peregrinaciones; y, por supuesto, el catolicismo romano.

Para los agentes religiosos seguidores de esta vertiente teológica, la misión pastoral es acompañar las prácticas culturales religiosas que se emprenden de manera autónoma desde el campo popular: peregrinaciones, devociones, uso de objetos sacros como el agua bendita, las velas, de manera más reciente, pinturas murales y uso de pasacalles con alusiones religiosas, como pedidos o agradecimientos a la divinidad. Estas

iniciativas no se realizan totalmente por fuera del ámbito institucional, aunque los vínculos no estén exentos de tensiones. Los cierres de las peregrinaciones con grandes fiestas populares en las que se canta, se baila, se come y se bebe son buenos ejemplos de esto: la inclusión en el devocionario de figuras que no forman parte del santoral católico tradicional también. Mientras la mirada más tradicional -y conservadora-institucional trata de regular estas actividades e inclusive sancionarlas por su desviación, la postura de los cultores de la Teología del Pueblo es examinarlas de cerca para ver en ellas las huellas de la divinidad.

La crítica al clericalismo excesivo y sus desvíos institucionales es uno de los puntos que unió históricamente a los seguidores de la Teología de la Liberación y de la Teología del Pueblo. Esta crítica también redefine el rol del propio pastor, que bajo esta propuesta debe abandonar el rol de administrador y regulador en última instancia del campo de las creencias (coloquialmente “el *curacentrismo*”) para pasar a ser un acompañante y un promotor de las prácticas emergentes del campo popular.

El segundo puente entre ambas corrientes teológicas latinoamericanas se relaciona con la definición de aquel sujeto que es objeto de sus reflexiones y preocupaciones: el pueblo. Los adjetivos que se emplean a la hora de calificarlo son comunes: se trata de un pueblo trabajador, pobre, sufrido, que padece las privaciones y las subordinaciones a las que lo somete el sistema económico capitalista. La institución eclesial también ejerce el rol de opresor cuando abandona la postura profética y censura todas aquellas prácticas y creencias consideradas heterodoxas. Aun con matices, para ambas perspectivas teológicas, este pueblo creyente hace de su fe un camino de espera, de provisión de esperanza, en definitiva un lenguaje para elaborar sus utopías y sus opciones de lucha.

¿Dónde radican las diferencias, los puntos de distancias y las controversias entre los cultores de una y otra teología? Ameigeiras (2013a) señala oportunamente que para los teólogos de la liberación, en los planteos de la Teología de la Cultura, subyace un planteo idealizado del pueblo, cuasi romántico, que ignora las propias contradicciones culturales que lo atraviesan (como sucede con cualquier otro campo social). Esas contradicciones y tensiones deben ser objeto de análisis e inclusive de problematización. A modo de ejemplo, pueden señalarse las fragmentaciones políticas del propio campo popular, cuando algunas de sus fracciones se inclinan por opciones políticas de derecha, atemorizados por la incertidumbre. O también entender la circulación de estigmatizaciones de origen racial, étnico o migratorio, que estratifican internamente los barrios.

De manera especular, los espacios de la Teología del Pueblo critican a los representantes de la Teología de la Liberación su postura iluminista / vanguardista: merced a su diálogo sostenido históricamente con el marxismo, los teólogos de la liberación y sus seguidores hacen foco en las operaciones de desvelamiento y crítica de la realidad y corren el riesgo de posicionarse en un lugar intelectual superior a aquellos que son objeto de su pastoral.

El papa Francisco, su trayectoria pastoral y la Teología del Pueblo

Pensar en clave comparativa las tensiones y puentes entre ambas teologías nos permitirá focalizar más claramente las transformaciones del espacio del catolicismo liberacionista desde los años 2000 y la influencia de la figura creciente de Jorge Mario Bergoglio, cardenal primado de la Argentina primero y Sumo Pontífice después.

Jorge Mario Bergoglio ejerció su mandato como arzobispo de la ciudad de Buenos Aires y cardenal primado de la Argentina entre los años 1998 y 2013. En marzo de dicho año fue electo Papa. También fue presidente de la conferencia episcopal argentina por dos mandatos (2005-2008; 2008-2011). Esta periodización advierte un punto central en el análisis: Bergoglio fue la figura más destacada y visible de la Iglesia Católica en un periodo decisivo de la historia argentina reciente (MOTTA, 2016), signada por la crisis económica, política y social del 2001 y la recuperación de la misma a partir de la consolidación del ciclo de gobierno más longevo de la democracia argentina, el kirchnerismo (2003-2015).

Según la clasificación elaborada por Esquivel (2004), la trayectoria de Bergoglio se ajusta al perfil pastoralista. Un breve repaso de su mandato al frente de la Iglesia Católica Argentina en el periodo indicado permite contrastar cómo esos rasgos, acentos e inclinaciones pastorales y teológicas se materializan en acciones concretas. En su relación con el poder político tradicional, Bergoglio continuó con la línea histórica del Episcopado Argentino que ubica a la Iglesia Católica por fuera y por encima del poder político. En otras palabras, coloca a la Iglesia como una institución por sobre las disputas partidarias y sus dinámicas: lejos de implicar una retirada del espacio público y una privatización y despolitización de la palabra eclesial, este posicionamiento produce un efecto de intervención privilegiada en el espacio público (MALLIMACI, 2015). Siguiendo la asentada costumbre de sus predecesores, Bergoglio utilizó la práctica ritualizada del *Te Deum* en ocasión de la celebración civil de la conmemoración del primer gobierno independiente el 25 de Mayo, para criticar abiertamente a la clase política argentina, en especial, a los gobernantes. Tal fue el nivel de enfrentamiento entre poder religioso y poder político que durante sus presidencias, la presidenta Cristina Fernandez de Kirchner decidió participar de ceremonias religiosas del *Te Deum* ampliado, incluyendo líderes religiosos no católicos, y realizar las ceremonias en otras diócesis donde oficiaran obispos más afines a su gestión. Por otro lado, los medios de comunicación y fuentes cercanas al gobierno no dudaron en sindicarlo como el gran articulador de una oposición, huérfana de liderazgos movilizadores y desorientada frente a la popularidad y hegemonía del gobierno.

Bergoglio hace gala de un perfil conservador, en el sentido profundo del término. Conservador de las líneas pastorales hegemónicas en la Iglesia Católica en materia de posicionamientos frente a la extensión de derechos sexuales y reproductivos, en contra de los reclamos de la comunidad LGBTQ+ y el movimiento feminista. Conservador y reproductor de

la línea histórica de posicionamiento del Episcopado argentino en su pretensión de tutelar al poder político.

¿Cuáles serían entonces los lazos de Bergoglio con la Teología del Pueblo? Emilce Cuda (2013) señala dos ejes. Por un lado, su cercanía con algunos de los referentes intelectuales claves de esta corriente teológica: en un acto en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina en Buenos Aires, Bergoglio reivindicó públicamente el legado teológico del Padre Tello, prologando un libro sobre su vida y su obra (CUDA, 2013, p. 17). Por el otro, su apropiación y uso deliberado de categorías centrales de la Teología del Pueblo en cartas pastorales y pronunciamientos públicos: la preocupación por la unidad del pueblo, la toma de distancia tanto del marxismo como del clericalismo ortodoxo y la idea del pueblo como sujeto evangelizador al cual se debe acompañar pastoralmente antes que guiar desde una postura vanguardista.

A estos elementos queremos agregar tres acciones orientadas a la promoción de la religiosidad popular.⁹ La primera de ellas remite al apoyo de Bergoglio a peregrinaciones y festividades masivas, que reforzaban a su tiempo los rasgos devocionales y comprometidos socialmente. Uno estrecho colaborador del Papa Francisco destaca que entre fines de los años 1980 y principios de los años 1990, en momentos de auge de las tomas de tierra para construir viviendas populares, el entonces obispo Bergoglio incentivó a un grupo surgido de ese movimiento territorial que organizó la peregrinación Guadalupe-Luján. Esta caminata, que atravesaba el continente a pie, comenzó en el 1992 y terminó en el año 2000. Llevaba las imágenes de la Virgen de Guadalupe y un Cristo negro que permanecen hasta el presente en la Catedral de Luján. Según sus protagonistas fue

una experiencia enorme, enorme, no tan difundida, pero te puedo asegurar una masividad absoluta, pasaban millones de personas... [Se trató de] un signo muy fuerte, lo traigo a colación... porque uno de los que había impulsado en ese momento era el arzobispo de Buenos Aires, Quarracino, pero ahí la mano de Bergoglio fue clave.¹⁰

Las fiestas religiosas populares en las villas de emergencia fueron también momentos fuertes de la gestión de la prelatura de Bergoglio. Así, en la festividad de la Virgen (el 8 de diciembre) el arzobispo tenía por costumbre dar misa en Barracas, y reunir a la feligresía paraguaya. Según los colaboradores, “en la villa era como haber ganado el mundial”.¹¹ Bergoglio aparecía como un personaje conocido y cercano.

La segunda acción en sintonía con la mirada de la Teología del Pueblo fue su respaldo a un grupo de sacerdotes concentrados exclusivamente en la pastoral de las villas, conocidos más tarde bajo del nombre de Curas Villeros. Este colectivo, que contó en su momento de esplendor con 21 sacerdotes, sintetizó la política del arzobispo hacia los sectores populares (SUÁREZ; BARRA, 2016; TOURIS, 2010). Las parroquias de las villas eran visitadas regularmente por Jorge Bergoglio, quien manifestaba la firme esperanza que surgieran vocaciones sacerdotales de esos espacios ampliados. El proyecto consistía en trabajar a partir de “una definición

estratégica de los márgenes hacia el centro... la idea no era la ilustración sino que era [un movimiento] desde los márgenes”.¹²

Finalmente, la tercera decisión pastoral de Bergoglio en la que gravita la huella de los diálogos con la Teología del Pueblo se vincula con sus contactos tempranos con dirigentes sociales. Siendo obispo, trabajó en la promoción de la organización de un espacio institucional que articulaba a cartoneros y trabajadores precarizados, informalizados e independientes (manteros, vendedores ambulantes, jornaleros rurales, etc.). Ese espacio se cristalizó en el armado de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), cuyas filas nutrieron más tarde a Misioneros de Francisco. El obispo Bergoglio promovió una serie de reuniones y misas entre los años 2008 y 2012 que resultaron el germen de la organización de la Central de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP). Esta organización, que más tarde sería reconocida entre las centrales sindicales, surgió con el apoyo del obispo Bergoglio con el fin de atender a

los trabajadores que no encuentran trabajo en el marco de la economía de mercado [...], y se inventan su trabajo, como los cartoneros, los vendedores ambulantes, los motoqueros, los pescadores artesanales, grupos a los que les cuesta obtener sus derechos como cualquier trabajador, porque son eslabones débiles de la cadena de valor.¹³

Así, en el cruce entre acción política y social y pastoral popular se fue consolidando un ámbito en los márgenes de la religión y la política cuyos protagonistas, organizaciones y discursos hegemonizarían más tarde el espacio del catolicismo liberacionista en Argentina. En estas sociabilidades también se fueron ensayando formas de ser iglesias alternativas a los dictámenes de la ortodoxia: en las peregrinaciones como la aludida “de Luján a Guadalupe”, los laicos eran protagonistas y hacedores de las formas de rezar, cantar y transportar a la Virgen. En estas prácticas, el desplazamiento sacerdotal era premeditado, porque lo que se buscaba era dar lugar a formas culturales desprovistas de todo lastre burocrático. En el caso de la pastoral villera, los curas contaban con la aquiescencia del obispo para flexibilizar normativas parroquiales y alimentar tanto el protagonismo laical en la vida organizativa de las capillas, como el acceso sacramental de creyentes periféricos. Finalmente, el diálogo con los dirigentes sociales era concebido como un método de aprendizaje, de escucha y descubrimiento de las problemáticas barriales (la idea de la Iglesia acompañando y aprendiendo del pueblo y de sus líderes), y la base de un camino colectivo guiado por la idea de la justicia social. Justicia social entendida como justicia restitutiva: el proyecto consistía en reintegrarle a los marginados, a los olvidados, a los incontados de la sociedad, sus voces y, sobre todo, sus derechos de acceso a uno de los bienes más preciados: el trabajo. Los pobres estaban en el centro de las prácticas pastorales, pero no aparecía la reivindicación de los mártires de los movimientos más afines a la Teología de la Liberación, como los SFT. De hecho, durante su período al frente del episcopado las reivindicaciones memoriales no sólo no formaron parte del grueso de la acción pastoral del Cardenal Bergoglio, sino que las políticas de

la memoria implementadas desde el gobierno eran consideradas con indiferencia y una cierta contrariedad.

Con el paso del tiempo, las reivindicaciones memoriales volverán a hacerse sentir con fuerza en los nuevos movimientos populares católico-peronistas desde abajo, y en las políticas de santificación de mártires latinoamericanos (los obispos Romero y Angelelli, los mártires riojanos) promovidos por el papa Francisco desde el Vaticano.

El catolicismo liberacionista en tiempos del papado de Francisco

Para entender el ciclo de militancias político religiosas que se activan con Francisco es necesario enfocar el inicio de su pontificado, que emerge como una respuesta institucional a la situación de crisis del catolicismo a escala global, por los escándalos de pedofilia y los desmanejos financieros (AMEIGEIRAS, 2013B; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, 2015). Fueron estos hechos los que precipitaron la renuncia de Benedicto XVI y la elección de una figura que encarnaba una apuesta: revitalizar al catolicismo global descentrándolo de Europa y orientándolo a la animación de espacios nodales para su reproducción, como Latinoamérica, y en menor medida, Asia. En este sentido el nuevo Papa impulsó nuevos acentos en la agenda pública: sin cambiar las bases doctrinales, ponderó la preocupación por la vieja y nueva cuestión social y también por la agenda ecológica (MARTÍNEZ ANDRADE, 2019). Proyectó una Iglesia que hablara por los postergados del mundo: migrantes, indocumentados, campesinos, explotados laborales, contaminados. Una Iglesia pensada desde las periferias, para acompañar justamente a los periféricos, a los marginales. De allí su proclama, cuasi mandato, de “hacer lío” de “salir de los espacios de confort”, de buscar “pastores con olor oveja”.

Los discursos públicos pronunciados por Francisco, el contenido de su encíclica *Laudato Si* con su claro llamado a denunciar el rol devastador del capitalismo, inclusive para el ecosistema, y un repertorio de acciones orientadas a recuperar los aportes de referentes de la Teología de la Liberación, como es el caso del Cardenal Romero, el levantamiento de las excomuniones a Leonardo Boff y a Jon Sobrino, y el llamado particular a los movimientos sociales; toda esta superposición de gestos y símbolos provocó reacomodaciones dentro del espacio católico nacional. La politicidad del papado se cumple así en distintas escalas: a escala global se involucra en causas inesperadas, a escala nacional cambia las alianzas tejidas con políticos argentinos.

Los realineamientos se produjeron a partir de tres movimientos de identificación claves. Por un lado, los dirigentes católicos que podríamos ubicar en el campo liberacionista, que se sentían partes del legado de la Teología de la Liberación y de las experiencias de los Seminarios de Formación Teológica y que habían mantenido una relación cuanto menos tensa con Bergoglio durante su mandato al frente del episcopado, repensaron su distanciamiento y comenzaron a reivindicar la figura de Francisco. Su propuesta aparecía afín a un ideario de Iglesia que a su

parecer había sido lamentablemente postergado tanto durante el largo pontificado de Juan Pablo II como el más reciente de Benedicto XVI.

En segundo lugar, los militantes políticos cuya trayectoria había sido marcada por la formación en estructuras católicas -y que inclusive guardaban un vínculo afectivo con la institución pero que habían conceptualizado a Bergoglio como un gran antagonista por considerarlo el organizador de la oposición política al kirchnerismo- revisaron su postura y conceptualizaron la llegada al poder del Bergoglio como una oportunidad identitaria (NATALUCCI, 2012). Esto es, identificaron una ocasión propicia para rescatar, reivindicar y hacer una puesta en valor de su pasado católico y adicionarlo como lenguaje, como acervo de conocimiento para desplegar acciones en el espacio público, ya sean proselitistas o decididamente beligerantes.

En tercer lugar, militantes y dirigentes políticos del peronismo y de otros espacios progresistas suspendieron su antagonismo con el líder institucional de la Iglesia y pasaron a considerarlo un aliado estratégico en medio de una reorganización del campo político a escala internacional, donde el principal adversario es el nuevo rostro del capitalismo global, centrado en el extractivismo y en la destrucción del medio ambiente. Estos militantes, con trayectorias educacionales y familiares salidas de los marcos religiosos, son portadores de creencias políticas laicas y críticos de los privilegios históricamente detentados por la Iglesia católica en su relación con el poder. Esta alianza estratégica fue particularmente visible en la ocupación del espacio público a través de las marchas de San Cayetano retomadas desde 2016, donde fue posible constatar la presencia de grupos maoístas y de sectores de izquierda radical que marcharon junto a peronistas y militantes católicos para efectuar reclamos al gobierno caratulado como neoliberal de Mauricio Macri, presidente de la Argentina (2015-2019) (Giménez Béliveau; Carbonelli, 2017).

De la conjunción de los dos primeros grupos -los liberacionistas que se entusiasman con Francisco y los peronistas que reivindican su catolicismo originario- surgieron militancias que tomaron decididamente al Sumo Pontífice como emblema. Entre ellas se destacaron los Misioneros de Francisco, grupo que tomaremos como caso testigo en las páginas que siguen porque su génesis y propuesta sintetiza de manera acabada (aunque no exenta de tensiones) la actual revitalización de las tradiciones de la Teología de la Liberación y del Pueblo en el catolicismo argentino contemporáneo, como así también las apuestas por construir formas alternativas, más horizontales, democráticas y originales de “ser iglesia”. En particular queremos hacer foco en cuatro rasgos distintivos.

En primer lugar, los lenguajes y las cosmovisiones que estructuran su génesis y que informan a posteriori sus intervenciones públicas. En segundo término, sus diagnósticos de la realidad argentina y mundial; el telón de fondo de sus propuestas políticas y pastorales. Tercero, el repertorio de acciones que despliegan en el espacio público. Cuarto, las alianzas y los antagonismos que establecen tanto dentro del mundo eclesial como fuera de él, en el campo más amplio de las contiendas

políticas. El realineamiento con la memoria de los mártires será central en estos procesos.

Misioneros de Francisco surgieron en 2014 del seno de sociabilidades político-religiosas cuyas bases doctrinales se nutrían fundamentalmente de la Teología del Pueblo y del peronismo de base. Del acervo teológico tomaron las premisas que establecen que la auténtica religiosidad reside en el Pueblo y no en las estructuras eclesiales, y que toda acción pastoral debe incorporar dichas creencias para poder, a partir de ellas, elaborar una práctica espiritual más “verdadera” (AMEIGEIRAS, 2013a). Estos elementos se conjugaron con la noción de justicia social, que, como bien menciona Cuda (2013), es uno de los significantes clave de la columna vertebral doctrinaria del peronismo y que ya había sido incorporado por los sacerdotes de la Teología de la Cultura, cuando en la década de 1970 definían a ese pueblo, sujeto activo de la evangelización, como trabajador, sufriente, compuesto por compañeros (otro concepto caro al pensamiento y la tradición peronista, cfr. Balbi, 2007) y que, envuelto en un ethos de solidaridad, luchaba por alcanzar tanto su redención espiritual como material, esto es, una mejora en sus condiciones de existencia.

Esta manera de entender la dinámica popular como autónoma, morada y espacio de producción continua de una auténtica ligazón con lo divino y al mismo tiempo amenazada por el avance neoliberal, informó un diagnóstico particular sobre la situación socio-religiosa de la Argentina contemporánea, conectada a su vez con la crisis de las instituciones otrora gestoras de las demandas populares. Pese al crecimiento económico evidenciado durante la primera década del segundo milenio, varios estudios detectan núcleos duros del campo popular marginalizados, segmentados, separados violentamente de la trama social que el capitalismo construye y que son alcanzados de manera fragmentaria por las políticas sociales del Estado, las redes políticas clientelares y las de asistencia religiosa (KESSLER, 2014).

Además de la ya referida participación y sostenimiento de fiestas y celebraciones populares, la gran apuesta de los Misioneros de Francisco fue el armado de capillas populares con el objetivo de hacer frente a las falencias institucionales “de la Iglesia y del Estado”.¹⁴ El Movimiento Misioneros de Francisco propuso armar un dispositivo territorial independiente de las burocracias eclesiales y partidarias y orientado a la integración con la vida asociativa de los sectores populares. Su aporte estaría dado por el empleo de la Teología del Pueblo como cosmovisión y lenguaje. Desde esta perspectiva, portadora de evidentes preocupaciones espirituales, rescatar las creencias del “pueblo” también supone acompañarlo en sus luchas y demandas y la religiosidad popular está lejos de constituir una cosmovisión “alienante”.

En este marco se entienden las actividades que tienen lugar en las capillas de Misioneros de Francisco. Capillas que, si bien son edificadas por miembro de la organización con el apoyo de organizaciones sindicales y movimientos sociales (como el movimiento Evita, con el cual Misioneros de Francisco comparte integrantes y dirigentes), son dinamizadas por vecinos del barrio, particularmente por mujeres y

hombres migrantes. En las capillas tienen lugar bautismos masivos, responsos, casamientos, comuniones, rezos comunitarios, catequesis y la celebración de festividades religiosas populares y locales, respetando la religiosidad y las tradiciones de los habitantes del barrio. Uno de los sacerdotes del Movimiento Misioneros de Francisco comprende así su tarea pastoral:

[...] esto lo hacemos con un nombre que es el de pastoral popular. Que es evangelización de los pobres, pero donde el sujeto de dicha evangelización es el mismo pobre. Esa señora paraguaya, que por ahí nunca fue de mucha participación en la iglesia, no solo puede ser ella objeto de evangelización, sino que es sujeto de evangelización. Eso es lo que nosotros consideramos la verdadera pastoral popular. Una cosa es hacer, desde la institución, cosas populares, que está muy bien. Y otra es que el propio sector popular se convierta en agente de evangelización, porque la propuesta de Bergoglio parte de lo religioso.¹⁵

Además de esta secuencia de prácticas religiosas, que se inscriben en el horizonte de un catolicismo de base, barrial, semi-automizado de las injerencias burocráticas (en las capillas de Misioneros se bautizan niños y niñas sin importar la condición marital de sus padres) también tienen lugar actividades sociales orientadas a la inclusión social y educativa: apoyo escolar, reuniones de vecinos para enfrentar problemáticas colectivas: la inseguridad, la falta de algún recurso básico, como la llegada de líneas de autobuses que conecten al barrio con los principales centros urbanos. En las capillas de Misioneros de Francisco tiene lugar la ejecución de ciertas políticas sociales, como el denominado Programa Envión, pensado desde las orbitas estatales para asistir a quienes aún no han completado sus estudios secundarios obligatorios.

Pero la dinámica política de las capillas trasciende las iniciativas en pos de la integración comunitaria y el abordaje integral de sus problemáticas. Estos dispositivos territoriales también se insertan en tramas que posicionan a los barrios como ejes de acción política (MERKLEN, 2005). Varias capillas están emplazadas en territorios ocupados por sus pobladores, tras procesos conflictivos por el derecho de la vivienda. Tal es el caso de la capilla “Negro Manuel”, emplazada en un territorio ganado por militantes sociales, que originariamente dependía de la Arquidiócesis de Mercedes-Luján (en la provincia de Buenos Aires) y que el Municipio reclamaba como propio. Erigir una capilla en dichas zonas “en litigio” remite a una acción política orientada a legitimar y acompañar, nutrir la resistencia y las luchas por derechos en el largo plazo. Otro ejemplo resulta el caso de la comunidad de Barrios Los Hornos (La Plata, provincia de Buenos Aires), conformada por mujeres víctimas de violencia de género, que para enfrentar su situación decidieron formar una comunidad, ocupar tierras y fundar una capilla que lleva por nombre el de Azucena Villaflor, una de las fundadoras de las Madres de Plaza de Mayo. En la trama política resurge la memoria de las Madres de la Plaza como símbolo de lucha, especialmente de las mujeres, contra los poderes autocráticos.

A partir de la segunda década del siglo XXI el catolicismo liberacionista se enmarca bajo corrientes teológicas más ligadas a la Teología del Pueblo. Esta hegemonía se consolida con el acceso al papado del cardenal

Jorge Mario Bergoglio, que genera un fuerte entusiasmo entre ciertos grupos militantes, abriendo así la posibilidad de creación de nuevos grupos e institucionalidades. Los grupos como Misioneros de Francisco surgen en espacios poco eclesializados y buscan desarrollar la formación de sus militantes. Sus reuniones formativas se establecen a partir del año 2016 y en ellas retornan los especialistas religiosos y laicos que habían trabajado en los Seminarios de Formación Teológica, quienes a su tiempo profundizan los rituales de memoria ya presentes en el grupo. De esta manera el culto a la Virgen y a los santos populares y la celebración del Papa Francisco se combinan nuevamente con la memoria de los mártires “de la fe y del pueblo”: el obispo Angelelli, el sacerdote Mujica, las monjas francesas. La memoria es el hilo que recorre los distintos momentos del catolicismo liberacionista tejiendo continuidades históricas, consolidando pertenencias grupales y abrigando la fabricación de subjetividades que aspiran a ser (en la mentalidad y en la esperanza de sus promotores) la conjunción armoniosa y superadora de dos figuras: la del devoto y la del militante. Un tipo de subjetividad, que, en definitiva, apuesta a la encarnación de una nueva manera de ser y de vivir la Iglesia, donde la convicción religiosa y la búsqueda espiritual se valorizan sin resultar un anclaje pasivo, un refugio frente a los avatares del mundo. Por el contrario, en esta propuesta la creencia se considera el resorte para el despliegue de acciones decididas en el espacio público, donde se reclama por derechos conculcados.

Dichas acciones son estructuradas por reglas sólidas. En estos grupos católicos peronistas, la ética del compañerismo regula las interacciones, las prácticas y los juicios recíprocos, y condensa la subordinación del interés individual en pos del bien colectivo.

El sacrificio personal, atributo distintivo del creyente militante, se alimenta y se orienta de una equivalencia de utopías: el bienestar barrial, el reino de los cielos y una patria donde caben todos. Mientras persigue estos horizontes, encuentra en los mártires celebrados y recordados, en el deber de memoria, los testigos que iluminan la acción.

Conclusiones: las víctimas como hilo de la memoria

En este artículo reconstruimos el itinerario de dos vertientes teológicas que inspiraron e inspiran repertorios de acción en el catolicismo latinoamericano. La Teología de la Liberación emergió en la década del sesenta, retomando las críticas propiciadas por la *Nouvelle Théologie* a la ortodoxia a nivel mundial, pero a la luz de la realidad latinoamericana y sus procesos. Los pobres y su liberación resultaron el eje de su análisis y su propuesta (LÖWY, 1998). Los escritos de Jon Sobrino, los hermanos Boff y Gustavo Gutiérrez, entre tantos otros, se constituyeron en las fuentes de legitimación de nuevas maneras de ser iglesia, que ya estaban en circulación en décadas anteriores pero que se consolidaron con fuerza al calor del nuevo momento eclesial. En su horizonte de transformación estas teologías inspiraron denuncias y críticas a los poderes temporales (incluidos los de la propia institución católica) y esto

propició una persecución institucional que en muchos casos terminó con el exilio, la muerte y la desaparición de no pocos especialistas religiosos (CATOGGIO, 2016). El proyecto de una iglesia distinta “desde los pobres y para los pobres” rescataba así, en su dolorosa materialización, la figura ancestral del mártir.

En tanto planteo continental, la Teología de la Liberación conoció diferentes encarnaciones nacionales. En el caso argentino, dialogó con la Teología del Pueblo o de la Cultura, hija directa del contexto argentino de los años cuarenta y cincuenta: una sociedad conmovida tempranamente por el peronismo y su propuesta de ascenso social para los sectores populares. La Teología del Pueblo recuperó esa marca originaria, ese horizonte utópico y lo robusteció con las críticas filo-marxistas de la Teología de la Liberación, no sin tomar distancia de planteos considerados iluministas y realizando las prácticas religiosas populares como huellas del contacto con lo divino.

Tras el disciplinamiento y la persecución, en la post-dictadura la Teología de la Liberación fue recuperada como emblema para la praxis en los Seminarios de Formación Teológica. Dicho espacio resultó el catalizador de un conjunto de militancias católicas dispersas tras la experiencia traumática y el proceso de enfriamiento y burocratización eclesial. Durante su derrotero, los SFT combinaron el acto de memoria de los mártires y los perseguidos (construyendo así un puente y una ligazón simbólica con el pasado sacrificial) con la pretensión de seguir produciendo teologías desde y para los pobres abordando nuevas realidades y desafíos, como la causa indígena y la identidad de género.

El nuevo milenio marcó un nuevo impulso para la Teología del Pueblo, que terminó ocupando un lugar creciente en la pastoral institucionalizada de Jorge Bergoglio, entonces cardenal de la ciudad de Buenos Aires. Atenuando el carácter crítico y clasista de la Teología de la Liberación, proceso que ya se había dado en otros países de América Latina, Brasil por ejemplo (SOFIATI, 2013), la propuesta se concentró en la organización de los sectores desplazados y excluidos de la sociedad contemporánea. Con la nominación de Bergoglio como Papa, esta manera de ser iglesia cobró potencia e inspiró nuevos movimientos religiosos, como es el caso de los Misioneros de Francisco, quienes desde su proyecto de creación de capillas apostaron a recuperar los sentires, las demandas y las prácticas religiosas de los sectores populares.

Los cultores contemporáneos de la Teología de la Liberación y del Pueblo definen sus espacios como núcleos de irradiación y organización del mundo católico liberacionista, al menos en Argentina. Los grupos y las organizaciones que practicaron una o ambas teologías se caracterizan por la producción continua de eventos, declaraciones, homenajes y actividades culturales que, además de sentar un posicionamiento en el mundo católico, cumplen la función de rescatar, articular y comunicar a todos aquellos y aquellas, que por creencias y prácticas históricas, se piensan por fuera de las directrices de la ortodoxia y los preceptos de las jerarquías. Esta praxis orientada a la unión, al amalgamamiento de lo disperso hace base en el ejercicio continuo del deber de memoria, el hilo

que enhebra el pasado martirial con las militancias presentes al mismo tiempo que traza un puente entre teología del pueblo y de la liberación en sus formatos presentes.

Se ha sostenido en diversos contextos que los sistemas concentracionarios disciplinan a toda la sociedad en que se instala (CALVEIRO, 2004; FIGES, 2009; SCHWARZ, 2017): algunas de sus consecuencias son el silencio y la falta de escucha (POLLACK, 2006; SEMPRÚN, 2004), otras la generación de grupos e individuos que encarnan el deber de memoria en su propia vida, convirtiéndose en emprendedores de la memoria (CATOGGIO, 2016), en sujetos militantes que en el recuerdo de las víctimas, de su vida y de su lucha, llevan su reivindicación a distintas organizaciones en espacios de actividad plurales. Estas actividades generan, a su tiempo, una red de instituciones y grupos con marcas identitarias definidas, que articulan espacios trasversales unidos por el hilo de Ariadna de la reivindicación de memoria, verdad y justicia para las víctimas. Como esperamos que haya quedado reflejado a lo largo del artículo, los grupos herederos de la Teología de la Liberación y del Pueblo participan activamente de este movimiento intelectual en Argentina. En tiempos del papado de Francisco, sus voces han adquirido otra potencia y visibilidad, un hecho cuyas consecuencias se vislumbran importantes para la Iglesia, pero también para la disputa en torno a qué imaginarios y qué memorias deben informar los proyectos políticos en la modernidad latinoamericana.

Referencias

- AMEIGEIRAS, Aldo. Pueblo Santo o Pueblo Justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires. *In*: JUDD, Elizabeth; MALLIMACI, Fortunato (Coord.). **Cristianismos en América Latina**. Tiempo presente, historias y memorias. Buenos Aires: CLACSO, 2013a.
- AMEIGEIRAS, Aldo. Iglesia Católica y modernidad contemporánea. Una mirada desde Latinoamérica. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 2, p. 159-176, 2013b.
- BALBI, Fernando. **De leales, desleales y traidores**. Valor moral y concepción de política en el peronismo. Buenos Aires: Antropofagia, 2007.
- CALVEIRO, Pilar. **Poder y desaparición**. Los campos de concentración en Argentina. Buenos Aires: Colihue, 2004.
- CAMPANA, Oscar. Yorio, Orlando. Théologien (1932-2000). *In*: CHEZA, Maurice; SAAVEDRA, Luis Martínez; SAUVAGE, Pierre. **Dictionnaire historique de la théologie de la libération**. Paris: Lessius, 2017.
- CATOGGIO, María Soledad. Católicos en el “mundo de los pobres”. Imaginarios y sentidos frente a la situación represiva en la última dictadura militar argentina, 1976-1983. *In*: JUDD, Elizabeth; MALLIMACI, Fortunato (Coord.). **Cristianismos en América Latina**. Tiempo presente, historias y memorias. Buenos Aires: CLACSO, 2013.
- CATOGGIO, María Soledad. **Los desaparecidos de la Iglesia**. El clero contestatario frente a la dictadura. Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

- CUDA, Emilce. Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo? **Nueva Sociedad**, n. 248, p. 11-26, 2013.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. **Detrás de los muros**. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial, 2004.
- ESQUIVEL, Juan Cruz; GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. De lo local a lo global: los movimientos sociales en la Argentina de hoy. **Revista Científica de UCES**, v. 4, n. 2, primavera 2000.
- FIGES, Orlando. **Los que susurran**. La represión en la Rusia de Stalin. Barcelona: Edhasa, 2009.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Identidad, memoria y emoción: representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea. In: MALLIMACI, Fortunato (Comp.). **Modernidad, religión y memoria**. Buenos Aires: Colihue, 2008.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. Francisco. Escalas y politicidades de la relación del papa con los latinoamericanos. **Revista Caminos**, v. 76-77, p. 4-14, 2015.
- GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica; CARBONELLI, Marcos Andrés. Movilización política, memoria y simbología religiosa. San Cayetano y los movimientos sociales en Argentina. **Revista Latinoamericana de Investigación crítica**, CLACSO, año IV, n. 6, enero-julio 2017.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.
- KESSLER, Gabriel. **Controversias sobre la desigualdad**. *Argentina (2003-2013)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- LÖWY, Michael. **La guerre des dieux**. Religion et politique en Amérique Latine. Paris: Les Éditions du Felin, 1998.
- MALLIMACI, Fortunato. ARGENTINE (La TdL en). In: CHEZA, Maurice; SAAVEDRA, Luis Martínez; SAUVAGE, Pierre. **Dictionnaire historique de la théologie de la libération**. Paris: Lessius, 2017.
- MALLIMACI, Fortunato. **El mito de la Argentina laica**. Catolicismo, política y Estado. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2015.
- MALLIMACI, Fortunato. Les courants au sein du Catholicisme argentin: continuités et ruptures. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, v. 91, p. 113-136, 1995.
- MARTÍN, José Pablo. **La Iglesia católica argentina**. En democracia después de dictadura. Buenos Aires: Biblioteca Nacional/Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008.
- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis. **Ecología y teología de la liberación**. Crítica de la modernidad/colonialidad. Barcelona: Herder, 2019.
- MAXWELL, Joseph. **Diseño de investigación cualitativa**. Barcelona: Gedisa, 2011.
- MERKLEN, Denis. **Pobres ciudadanos**. Las clases populares en la era democrática [Argentina, 1983-2003]. Buenos Aires: Gorla, 2005.
- MOTTA, Gustavo. Las redes en las élites. Un enfoque alternativo para abordar la construcción de poder intrainstitucional: el caso de la Conferencia Episcopal Argentina (1999-2005). **Sociedad y Religión**, v. XXVI, n. 46, p. 11-51, 2016.
- NATALUCCI, Ana. Los movimientistas. Expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010). In: PÉREZ,

- German; NATALUCCI, Ana Eds. **Vamos las bandas: organizaciones y militancia kirchnerista**. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2012.
- POLLACK, Michael. **Memoria, olvido, silencio**. La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata: Ediciones al Margen, 2006.
- RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**. Ensayos de hermenéutica II. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- SCANONNE, Juan Carlos. La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, v. 38, n. 1-2, 1-6, p. 3-40, 1982.
- SCHWARTZ, Géraldine. **Les amnésiques**. Paris: Flammarion, 2017.
- SEMPRÚN, Jorge. **La escritura o la vida**. Buenos Aires: Tusquets, 2004.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. A juventude da Teologia da Libertação. *Horizonte*, v. 10, n. 26, p. 333-356, 2012.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. Tendências católicas: perspectivas do cristianismo da libertação. *Estudos de Sociologia, Araraquara*, v. 14, n. 26, p. 121-140, 2009.
- SOFIATI, Flávio Munhoz. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. *Tempo Social*, n. 25(1), p. 215-234, 2013.
- SUÁREZ, Ana Lourdes, BARRA, Javier. La Iglesia Católica en las villas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, v. III, n. 5, p. 111-132, 2016.
- TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas post-conciliares. El caso de la constelación tercermundista en la Argentina (1966-1976). *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v. 2, n. 3, p. 130-158, 2010.
- YORIO, Orlando. **Tanteando pactos de amor**. Reflexiones en los Seminarios de Formación Teológica 1989-1997. Buenos Aires: Nueva Tierra, 1999.

Notas

- 1 Entendemos al cristianismo de la liberación como una trama de actores que en los últimos cincuenta años ocuparon diferentes posiciones jerárquicas en la estructura de las iglesias cristianas de América Latina y que se caracterizan por anudar en su praxis pastoral y pensamiento teológico creencias referidas al Jesús histórico y las comunidades primitivas con la búsqueda de la transformación social, con especial preocupación por la liberación de los oprimidos de las sociedades latinoamericanas de sus ataduras económicas, políticas y culturales.
- 2 El presente artículo se basa en investigaciones que los autores llevaron a cabo en los dos períodos analizados: la primera realizada por Verónica Giménez Béliveau, entre 1999 y 2003, en el marco de su tesis doctoral, la segunda concretada por Marcos Andrés Carbonelli y Verónica Giménez Béliveau, entre 2014 y 2019. Giménez Béliveau realizó observaciones, entrevistas y análisis de documentos en los Seminarios de Formación Teológica, entre los años 1996 y 2000 siguió los S.F.T en sus ediciones anuales y realizó 24 entrevistas a sus participantes y dirigentes en distintas localidades de la Argentina. Giménez Béliveau y Carbonelli abordaron el estudio de Misioneros de Francisco a partir de estrategias etnográficas de investigación social, asistiendo a asambleas, concentraciones, peregrinaciones y viajes. Se realizaron 20 entrevistas en profundidad a miembros de la organización. Los entrevistados fueron seleccionados según criterios de relevancia teórica

- (MAXWELL, 2011), basados en el lugar que ocupan en los grupos estudiados y buscando cubrir un amplio rango de experiencias.
- 3 Entrevista con una de las integrantes del equipo de coordinación de los Seminarios de Formación Teológica, Buenos Aires, 5 de enero de 1999.
 - 4 Memoria del XII Seminario de Formación Teológica, *Dar la Vida en la Opción por los pobres*, La Rioja, 4 al 10 de febrero de 1996, p. 7.
 - 5 Memoria del XIII Seminario de Formación Teológica, *Espíritu, Reino y Opción por los Pobres*, Santiago del Estero, 1998, p. 166.
 - 6 Memoria del XII Seminario de Formación Teológica, op. cit.
 - 7 Ídem, p. 161-170.
 - 8 Entre los cultos populares más importantes de la Argentina se destaca San Cayetano, un santo de origen italiano traído por los inmigrantes a principios del siglo XX. En su festividad del siete de agosto congrega a millones de devotos que se acercan a su santuario a pedir trabajo. Su devoción también inspiró movilizaciones políticas contra regímenes de gobierno neoliberal y sus políticas de ajuste. Para un análisis del fenómeno de San Cayetano en clave política ver Giménez Béliveau y Carbonelli (2017).
 - 9 El análisis surge del trabajo con fuentes secundarias y entrevistas en profundidad a informantes clave que compartieron acciones pastorales directamente con Bergoglio y con algunos de sus colaboradores, realizadas por los autores entre 2013 y 2019.
 - 10 Entrevista a F., miembro de la conducción de Misioneros de Francisco, 24 de septiembre de 2015.
 - 11 Ídem.
 - 12 Entrevista a E., miembro de Scholas Ocurrentes y de Misioneros de Francisco, 26 de septiembre de 2015.
 - 13 Ídem.
 - 14 Entrevista con una dirigente de MMF, Buenos Aires, 1 de mayo de 2015.
 - 15 Entrevista a N., sacerdote, Buenos Aires, 28 de mayo de 2015.