

Jornadas académicas “El 73 a debate” A 50 años del retorno del peronismo al gobierno 22, 23 y 24 de mayo de 2023. Grupo de Estudios sobre Peronismo, FSOC-UBA; CEDINPE, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, 2023.

La teologización del peronismo: El Equipo de peritos de la COEPAL y la Teología del Pueblo (1967-1973).

Claudio Iván Remeseira.

Cita:

Claudio Iván Remeseira (2023). *La teologización del peronismo: El Equipo de peritos de la COEPAL y la Teología del Pueblo (1967-1973)*. Jornadas académicas “El 73 a debate” A 50 años del retorno del peronismo al gobierno 22, 23 y 24 de mayo de 2023. Grupo de Estudios sobre Peronismo, FSOC-UBA; CEDINPE, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/claudio.remeseira/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pYge/cEM>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Jornadas académicas “El 73 a debate”
A 50 años del retorno del peronismo al gobierno
22, 23 y 24 de mayo de 2023

La teologización del peronismo: El Equipo de peritos de la COEPAL y la Teología del Pueblo (1967-1973).

Claudio Iván Remeseira (UBA-Sociales) *
remeseira@gmail.com

Introducción

Las relaciones entre peronismo y religión han sido tema de profundo interés desde los comienzos mismos del movimiento creado por Juan Domingo Perón. No me refiero aquí a sus relaciones institucionales e ideológicas con la Iglesia católica, desde sus vínculos con el catolicismo social en la década del 40 y el catolicismo tercermundista en las del 60 y 70 o al conflicto que habría de culminar con el derrocamiento de Perón en 1955, temas explorados en detalle por la historiografía del catolicismo argentino y del peronismo (Caimari 1995; Zanatta 1999; Touris 2005, 2012, 2021; Lida 2010), sino a la más elusiva cuestión de las características religiosas de éste, desde su posible definición como religión política (Caimari 2002; Zanatta 2020) y el origen religioso de la noción de autoridad carismática (Weber 2019), a sus aspectos rituales, claramente evocadores de las tradiciones católicas (procesiones multitudinarias, el sentido comunitario de la fiesta popular, la predicación en la plaza pública, etc.), el cristianismo peronista y el supuesto intento de crear una iglesia nacional subordinada al gobierno (Bosca 1977), la introyección secularizada—desde la guerrilla a la derecha peronista—de conceptos y estructuras de sentimiento religiosas (Cucchetti 2003ab, 2004ab, 2005ab, 2006, 2007ab, 2008, 2010; Donatello 2003, 2005abc, 2008, 2010; Campos 2007, 2010, 2011, 2013, 2016; Sigal 2008) o la mariología subyacente al culto de Eva Perón (Navarro 1994; Martínez 1995; Galasso 2020).

En esta ponencia no pretendo hacer un análisis exhaustivo de esas características, ni intentar un relevamiento sistemático de la bibliografía pertinente. Mi propósito es más humilde: analizar un documento particular, y ni siquiera en su totalidad (aunque las partes que analizo anticipan en gran medida su contenido completo), documento que

constituye una pieza clave para la explicación del peronismo como fenómeno religioso, o político-religioso. Se trata de *¿Qué es la pastoral popular?*, pequeño libro publicado en 1974 con la firma del jesuita Fernando Boasso, exmiembro del equipo de peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL), que resume las ideas discutidas por dicho equipo desde la creación de la COEPAL en 1967 hasta su cierre en 1973, poco después de las elecciones que consagraron la fórmula presidencial Cámpora-Lima.¹ Que este libro sea una reflexión teológica producida dentro del ámbito institucional de la Iglesia explica que durante mucho tiempo haya sido objeto de atención casi exclusiva de teólogos (Politi 1992; González 2010[2005]), pero en los últimos años ha sido finalmente incorporado a la investigación académica sobre la historia del catolicismo argentino (Touris 2012, 2021; Zanca 2022)

Como su nombre lo indica, la COEPAL era una comisión dependiente del episcopado argentino, que la creó para instrumentar en el país las conclusiones del Concilio Vaticano II. Incluía obispos (Enrique Angelelli, Juan José Iriarte, Antonio Plaza, Antonio Quarracino, entre otros), representantes del clero secular y regular y del laicado, incluyendo, entre religiosas y laicas, unas diez mujeres. El núcleo intelectual de la COEPAL era su Equipo de peritos o expertos teológicos. A lo largo de los siete años de existencia de la Comisión, este Equipo se reunió varias veces por año; sus discusiones, grabadas y luego desgrabadas y mecanografiadas, son una fuente valiosísima para el estudio del pensamiento de la Iglesia argentina durante ese período (COEPAL 1968-1975; Tello 2015-2017). Sus figuras principales—sus “tres polos” (González 2010[2005])— fueron Lucio Gera, Rafael Tello, y Justino O’Farrell.² Gera y Farrell eran la voz cantante de la reflexión teológica y O’Farrell, que había tenido una formación en sociología, fue el nexo entre dicha reflexión y el pensamiento sociológico de las Cátedras Nacionales. (Severini 2000; Ghilini 2011, 2015, 2021). La

¹ Aunque la COEPAL fue cerrada oficialmente en 1973, los miembros principales del Equipo de peritos siguieron reuniéndose informalmente por lo menos hasta mediados de 1975. En ese período aparecieron sus dos obras más representativas: la ya mencionada *¿Qué es la pastoral popular?* y *El pueblo, ¿dónde está?* (1975), ésta última publicada por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

² La lista completa de miembros del Equipo de peritos es la siguiente: Sacerdotes Fernando Boasso, Juan Bautista Capellaro (1967-1968); Domingo Castagna (1969); Gerardo Farrell, Lucio Gera, Carmelo Giaquinta (1967-1969); Justino O’Farrell, Guillermo Sáenz (1971), Alberto Sily, M. Sirotti, Rafael Tello, y las Hermanas Aída López y Florencia de la Serna (1967-1970). La Secretaría de la COEPAL estaba formada por el Padre Farrell (Secretario Coordinador), el entonces seminarista Guillermo Rodríguez Melgarejo; la Hermana Luisa Arena (1967-1970) y las laicas Celia Bassa (autora de las desgravaciones), Celia Llorens y Delia Gutiérrez. Memorandum de Farrell sobre las actividades de la COEPAL, inédito.

COEPAL era en rigor un órgano consultivo del Episcopado; como tal, su Equipo de peritos participó en la elaboración de los documentos producidos por éste durante aquellos años, en especial la respuesta al documento preliminar de la II Conferencia del CELAM en Medellín y la Declaración de San Miguel (CEA 1969). La producción escrita de los peritos incluye una serie de publicaciones sobre evangelización y pastoral popular (Angelelli, Gera, O'Farrell, Sily, Tello, Rafael, et al. 1971; COEPAL 1974, 1975ab), antecedentes directos del libro que analizamos acá.³

Un par de precisiones metodológicas. Primera: los peritos definieron su perspectiva teológica como “teología de la pastoral popular” (en lo sucesivo, Tpp). Más adelante se usaron otros términos para aludir a las distintas derivaciones de esta corriente: teología de la cultura, de la piedad popular, línea nacional y popular de la teología de la liberación, etc. En la última década del siglo pasado comenzó a usarse “teología del pueblo” (TP) como término que engloba todos esos desarrollos (Politi 1992); este uso se generalizó a partir de la llegada al papado de Jorge Mario Bergoglio, cuyo pensamiento se considera tributario de esta teología (Scannone 2017). En esta ponencia uso TP con un sentido sincrónico, como designación general de todas las variantes desarrolladas a partir de la Tpp, y uso este último término en sentido diacrónico, en el contexto histórico específico en el que fue usado por sus creadores. Para la fundamentación de este uso y la relación de la Tpp/TP con la teología de la liberación, remito a un artículo previo (Remeseira 2022)

La idea de que la Tpp es una teologización del peronismo fue defendida ya por Politi (1992). La originalidad de mi aporte reside sobre todo en la aplicación al estudio de las fuentes primarias de la metodología de la llamada escuela de Cambridge, que en palabras de su representante más destacado consiste básicamente en restaurar un texto su contexto original y determinar qué es lo que el autor está tratando de hacer con ese texto, es decir, reconstruir el significado del texto y las creencias e intenciones autorales (Skinner 2006, p. 125).

En segundo lugar, esta ponencia, lejos de un análisis exhaustivo de la literatura secundaria, es un ejercicio de *close reading*, en el que busco poner de manifiesto algunas de las conexiones más relevantes del texto con las redes autorales y semánticas en las que está inserto.⁴ En esto me atengo

³ La COEPAL cumplió otras funciones: organizó una Comisión Nacional de Pastoral y un Instituto de Pastoral con representantes de todo el país y compiló estadísticas sobre la Iglesia según los métodos y preocupaciones de la sociología religiosa de la época (Rosato 1971, 1973, 1974, 1978) entre otras cosas. Cfr. González 2010[2005].

⁴ En la universidad anglo-norteamericana, la técnica del *close reading* está originalmente asociada con la escuela de crítica literaria del *New Criticism* y la obra de Cleanth Brooks, Robert Penn Warren, John Crowe Ransom, entre otros (Young 1975); hoy se la emplea de manera generalizada y teóricamente agnóstica en

también al criterio de Skinner, según el cual todo texto es una intervención en una discusión pública (Skinner 1997, pp. 71–72).

Por último, lo que posiblemente sea el aporte más significativo de mi investigación respecto de esta obra, concierne a la identidad de su autor. Como ya dije, el libro fue publicado con la firma de Fernando Boasso, dato que la historiografía académica recogió sin mayores cuestionamientos (Zanca 2013). Dentro del ámbito teológico, sin embargo, han existido sospechas sobre la veracidad de este dato.⁵ Estas sospechas me fueron confirmadas en el curso de mi investigación por un testigo directo, el P. Guillermo Rodríguez Melgarejo, ex asistente del secretario ejecutivo de la COEPAL y ya fallecido obispo de San Martín. Según Rodríguez Melgarejo, *¿Qué es la pastoral popular?* es la transcripción que él mismo hizo de una exposición que Rafael Tello realizó durante el Primer Encuentro del Consejo Nacional de Pastoral (1971?). Tello leyó la transcripción, “no le [tocó] una coma”, y le indicó que la hiciera publicar, pero no con su nombre sino con el de Boasso. “Si yo aparezco, hay problemas”, le dijo al entonces joven seminarista.⁶

Más allá de las razones que Tello invocó para no querer firmar este libro, la atribución de una obra a una persona distinta de su autor, o pseudoepigrafía, ha sido una práctica habitual en la historia del cristianismo (Barton 2012). Algunas de las cartas de Pablo y el Evangelio de Juan son ejemplos tempranos.⁷ Por otro lado, *¿Qué es la pastoral popular?* es una síntesis de las ideas discutidas dentro del Equipo de peritos durante más de un lustro; en este sentido, y al margen de

los estudios literarios y de religión: ver Le Moyne College Religion and Literature Forum: “The Return of the Text. A Conference on the cultural value of close reading.” Organized by Le Moyne College English Department and Syracuse University Religion Department. De Witt, New York, September 26-28, 2013. DOI: [https://www.lemoyne.edu/Portals/0/BfmPdfs/Schedule.pdf] También se la usa como método para el desarrollo de la comprensión y redacción de textos en la escuela secundaria y la universidad; ver instrucciones para estudiantes de grado de Harvard: [https://writingcenter.fas.harvard.edu/pages/how-do-close-reading]

⁵ Conversación del autor con Fabricio Forcat, 23 de junio 2021.

⁶ “El P. Tello no escribía nunca nada. En el Primer encuentro del Consejo Nacional de Pastoral hizo una larga exposición; yo tomé apuntes de todo y lo redacté. Cuando se lo llevo a Tello me dice que está muy bien, no le toca una coma, y dice que se publique. ‘Pero no con mi nombre, con el nombre del P. Boasso’. Esto es *Qué es la Pastoral popular*. (...) Tello no quería aparecer en nada por la mala experiencia que había tenido como asesor de la JUC. Con el P. Emilio Argamonde hizo un trabajo extraordinario y les cortaron la cabeza. En algún momento [1958, 59] lo acusaban de maritiano y gente más escolástica como Cayetano [¿Bruno?] le cortaron la cabeza [sic]. De ahí le quedó el tema de trabajar en silencio, no aparecer. ‘Si aparezco yo, hay problemas’, decía.” Rodríguez Melgarejo, entrevista con el autor, 7 de febrero de 2018. Rodríguez Melgarejo falleció en 2021.

⁷ “A comienzos de la década del 60 del primer siglo D.C., escritores cristianos que veneraban a Pablo desarrollaron sus ideas en cartas que después le atribuyeron a su autoría, entre ellas las dedicadas a las iglesias de Éfeso y Colosas y a viejos compañeros del apóstol, como Timoteo y Tito” (Armstrong 2007: 61, mi traducción). La carta a los Hebreos también se ubica en este grupo de escritos. Ejemplos de pseudoepigrafía del Antiguo Testamento son la atribución a David de los *Salmos* y del *Cantar de los Cantares* a Salomón, o de la segunda y tercera partes de Isaías a este profeta.

la cuestión de la firma, lo más correcto sería considerarla una obra de autoría colectiva. A los fines bibliográficos, no obstante, la citaré tal como aparece publicada y citada en toda la bibliografía pertinente, es decir, como una obra de Boasso.

¿Qué es la pastoral popular? Estructura del libro y definiciones básicas.

Este pequeño libro (apenas 70 páginas) está dividido en tres partes. La primera aborda el tema de la pastoral popular bajo dos perspectivas: individual y colectiva o histórica. La segunda responde a la pregunta: ¿qué es el pueblo? La respuesta abarca la definición de pueblo como sujeto colectivo de la historia y el tema de la cultura y su ethos económico y político. La tercera parte trata las dos vertientes de la pastoral popular: la política, en su aspecto ético y eclesiológico, y la religiosa, un análisis teológico-político de las tres “virtudes teologales” (fe, esperanza y caridad-amor)

La brevísima introducción—más bien un prefacio—cumple la función de enunciar dos postulados programáticos que de alguna manera encuadran todo el desarrollo posterior (Boasso 1974: 9). El primero es una afirmación de latinoamericanismo que puede interpretarse en al menos dos sentidos: como una afirmación de la identidad latinoamericana de la Argentina—una réplica al europeísmo dominante en la cultura liberal— y como un comentario sobre los debates doctrinarios que sacudían a la Iglesia regional desde los días de Medellín y que habrían de crecer en intensidad en los años posteriores. La afirmación identitaria es históricamente relevante si tenemos en cuenta que la COEPAL era un organismo oficial del episcopado argentino; si bien al momento de su publicación la COEPAL había dejado de existir, aquella afirmación marca un giro latinoamericanista del que la Jerarquía argentina ya no se apartará en el futuro. La segunda interpretación es menos obvia. El tema de la pastoral popular, dice el autor, “cobra en la actualidad una importancia cada día mayor en los países tradicionalmente católicos del Tercer Mundo” (Ibidem). Dicho tema había ocupado el capítulo VI del documento final de la II Conferencia del Episcopado latinoamericano en Medellín (CELAM 1998[1968]; Azcuy 2018) y tratado en varios artículos y libros aparecidos desde entonces (O’Farrell 1968; Angelelli, Gera, O’Farrell, Sily, Tello et al. 1971); Tello 1971ab; Briancesco 1973; Rodríguez Melgarejo 1972, 1973; Altamira 1974-1977; Gera, Büntig y Catena 1974), así como en el debate en torno a lo que desde comienzos de la década de 1970 ya se conocía como teología de la liberación (Gutiérrez 1971; Ames Cobián, Assmann, Borrat, Büntig, Comblin, Dussel et at.1973; Remeseira 2022).

¿*Qué es la Pastoral Popular?* es una intervención directa en ese debate.

El segundo postulado programático es una alusión al peronismo, la referencia al título de uno de los libros más famosos de su fundador, *La hora de los pueblos* (Perón 1968). Se trata del *kairós* o momento histórico marcado por “el despertar de los pueblos y hasta de los continentes: Asia, África y América Latina” (Boasso 1974: 9). La reverberación planetaria de este momento histórico impregna la reflexión y la vida de sus protagonistas con el sentido de la inminencia e inevitabilidad de un cambio revolucionario de dimensiones trascendentales, una sensación difícil de captar en la letra inerte del documento escrito pero indispensable para entender el clima y el entusiasmo a la vez apocalíptico y pletórico de esperanza de esos años.⁸

El primer paso es definir qué se entiende por pastoral popular. El autor ofrece cinco definiciones, que más que alternativas, son capas superpuestas de un mismo concepto: 1) “acción eclesial de llevar el Evangelio (...) a los sectores populares y humildes de la sociedad”; 2) “praxis histórica de la misión de la Iglesia en los pueblos”; 3) “política de la Iglesia”; y 4) acción dirigida no al individuo sino a lo colectivo, a esa “totalidad que llamamos pueblo” (Boasso 1974: 15-21) La quinta definición es una síntesis de las anteriores. (Idem: 22)

La primera definición alude a la acción pastoral que “tiene por destinatarios a (...) la *suma de los individuos* en cuanto miembros de un *sector de la sociedad*.” (Idem: 15-16, itálicas en el original). Desde el vamos, el autor plantea así la concepción organicista de sociedad que subyace a toda su exposición. Desde un punto de vista filosófico, esta concepción es tributaria directa del organicismo griego, cuya formulación política clásica se encuentra en Aristóteles, y que fuera absorbido por el cristianismo desde el comienzo.⁹ Pero el aspecto más relevante de esta definición es otro: la valorización positiva de la religiosidad popular frente a la visión crítica que de este fenómeno ofrecía la naciente sociología de la religión (Remeseira 2022).

En efecto: la acción pastoral dentro de los sectores populares tiene como punto de partida la religiosidad que de hecho existe en esos sectores, es decir, el catolicismo

⁸ Otros hitos clave de este contexto global y latinoamericano fueron la Conferencia de Solidaridad con los Pueblos de Africa, Asia y América Latina (Conferencia Tricontinental), celebrada en La Habana a comienzos de 1966; el Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo de agosto de 1967, motivado por la encíclica *Populorum progressio*, que había aparecido en marzo de ese año; la creación en la Argentina, a comienzos del año siguiente, del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo; y la realización en Medellín, Colombia, de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (24 agosto-6 de septiembre de 1968).
⁹ “[E]l individuo concreto, el *individuo real*, solamente *existe y es en un contexto social*, colectivo: se es hombre *conviviendo* con otros, pues de otro modo su vida es muerte anticipada, un “durar” sin sentido. Es lo que nos dice el capítulo II [La comunidad humana] de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*. (Boasso 1974: 23, itálicas en el original)

popular. Pero este catolicismo popular—especialmente en las regiones rurales de la Argentina, pero también en las periferias urbanas habitadas por migrantes internos de aquellas regiones, así como entre muchos descendientes de inmigrantes europeos, originalmente provenientes del mundo rural trasatlántico—, está a menudo “contaminado” de creencias precristianas o mágicas, sincretismos espiritualistas, supersticiones, etc., y sus practicantes carecen en general de una buena formación en la doctrina católica (catequesis). En el contexto de urgencia revolucionaria de esos años, la pregunta clave era hasta qué punto ese catolicismo popular representaba una forma de alienación que obstaculizaba las reformas sociales necesarias para alcanzar, en términos de entonces, la justicia y la promoción humana (CELAM 1998[1968]; González 2010[2005]: 30). De la respuesta a esta pregunta dependía el tipo de acción qué debían llevar a cabo los agentes pastorales de la Iglesia—más concretamente, si debían alentar o desalentar las formas tradicionales de religiosidad popular.¹⁰

Este problema había ocupado el centro de las discusiones entre sociólogos de la religión y teólogos argentinos a partir de la publicación de *Cuadernos sobre el catolicismo popular en la Argentina*, una serie de publicaciones interdisciplinarias coordinada por el sacerdote santafecino Aldo Büntig.¹¹ (Büntig 1968ab; González 2010[2005]: 27-37; Remeseira 2022). El marco teórico de esta discusión eran las teorías de la modernización y secularización¹² promovidas desde comienzos de la década de 1960 en América latina por la sociología académica y los organismos multilaterales de crédito y desarrollo económico (Cox 2013 [1965]; Tschannen 1992; Forcat 2016: 5-8; Zanca 2016: 227-229). Entre los sociólogos de la religión argentinos, Büntig era el representante central de la tesis secularizadora (Büntig 1969ab, 1970, 1974; Soneira 1996); Gera, Tello y O’Farrell eran los principales exponentes de la visión opuesta. Para ellos, el objetivo de la pastoral popular no debía ser “abandonar, sino alimentar la *religiosidad popular* en los individuos que la poseen” (Boasso 1974: 15-16, it. en el original).¹³ Esto no implicaba

¹⁰ El debate argentino sobre el catolicismo popular fue una prolongación del debate entre los peritos teológicos durante la conferencia del Celam en Medellín (CELAM 1998[1968]). Para la participación de Gera en ese debate, ver Gera 2007: 306ss; Azcuy 2012.

¹¹ Los *Cuadernos* fueron producidos por el Equipo Coordinador de Investigaciones en Sociedad y Religión (ECOISYR), un antecedente de la COPEAL, y publicados por Editorial Bonum en 1969. Büntig escribió el Cuaderno sociológico, y los restantes autores fueron José Severino Croatto y Fernando Boasso (Bíblico), Manuel F. Artilles (Psicológico), Ciro Lafón y Enrique Dussel (Antropológico) y Dussel y María Mercedes Esandi (Histórico).

¹² En el contexto de este trabajo, “secularización” es la tendencia al retroceso de la religión institucional y de las creencias religiosas en el mundo occidental, tendencia profundizada por los cambios económico-sociales asociados a los procesos de modernización.

¹³ “[E]sta manera de entender la pastoral popular es la más común, ya sea desde una perspectiva *tradicionalista*, como desde una *progresista*; la primera juzgará que la religiosidad popular es, básicamente, auténtica fe católica, aunque

desconocer la necesidad de “purificar” la fe de esas personas, evangelizándolas, o re-evangelizándolas según el caso y apelando incluso a la sociología religiosa como recurso científico de apoyo (Boasso 1974: 16). Pero la diferencia de fondo entre ambos campos era una concepción radicalmente distinta de la naturaleza teológica de la fe y la definición de “lo popular”.¹⁴ La concepción del catolicismo popular es precisamente el punto de quiebre entre los “sociologistas” a la Büntig y los “populistas” de la COEPAL, y en última instancia, entre la teología de la liberación y la teología del pueblo (Remeseira 2022).

Este choque de posturas no se limitó a la esfera teórica sino que tuvo también efectos políticos dentro de la “constelación tercermundista” (Touris 2012, 2021), creando una divisoria de aguas entre los curas “progresistas” y filo-marxistas por un lado, y los alineados con el peronismo por el otro (Gera 1970; Martín 1992, 2013). No casualmente, Büntig era uno de los líderes de la fracción del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo más cercana al marxismo y los peritos de la COEPAL— especialmente Gera y Tello—, los principales referentes teológicos de los sacerdotes peronistas. Ambas líneas compartían el rechazo al sector más conservador de la Iglesia y al grupo minoritario de curas liberales.¹⁵

Los matices teológico-políticos de este enfrentamiento se entienden mejor a la luz de la radiografía de la Iglesia argentina escrita por dos miembros de la COEPAL (Rodríguez Melgarejo y Gera 1970).¹⁶ El criterio según el cual los autores definen las distintas corrientes internas de la Iglesia es la “contradicción fundamental [que] se halla en la *oposición élite-pueblo*” (Idem: 63, *mis itálicas*). Bajo la calificación de “élites” ubican tres líneas: una línea tradicionalista, conservadora o de derecha, doctrinariamente identificada con el integrismo católico; una línea “progresista”, término que aquí describe a los católicos liberales del estilo de Monss. Miguel De Andrea o Gustavo Franceschi; y una línea revolucionaria o de “protesta social” o “cristianismo revolucionario”, que en principio tiene “un matiz europeizante a través de la influencia marxista”,

haya mucha ignorancia y una deficiente practica sacramental; y la segunda, en cambio, dudará de tal religiosidad "masiva" hasta juzgarla falsa y alienante, carente de una elemental "racionalidad" consciente de la *verdadera fe*, que es una opción personal”. (Boasso 1974: 16-17, *itálicas en el original*).

¹⁴ La obra de Büntig puede ser considerada el punto inicial de la moderna sociología argentina de la religión; cfr. Remeseira 2022: 6, n.22.

¹⁵ “La nueva línea que va a ser la de la COEPAL se enfrentaba a los progresistas como Büntig [por la cuestión de la religión popular: si era superstición o religiosidad auténtica]. Pero de Büntig hay que destacar que puso el tema [del catolicismo popular] en el mapa.” Juan Carlos Scannone, entrevista con el autor, 13 de marzo de 2018.

¹⁶ El artículo, publicado originalmente en la revista uruguaya *Víspera*, provocó un escándalo en la jerarquía argentina, no acostumbrada a la discusión pública de los problemas internos de la Iglesia. “El clero se dividió, unos a favor, otros en contra (...) Fue uno de los textos más leídos en el momento” (Gera en Martín 2013: 120). El futuro obispo de San Martín Rodríguez Melgarejo, entonces seminarista, fue el encargado de escribir el artículo en base a las ideas de Gera. “La cosa fue así: yo dicto ideas y él las desarrolla. Pero la responsabilidad [del artículo] es mía” (Ibidem).

pero que evoluciona “hacia una superación del marxismo por la adopción de posturas de izquierda revolucionaria nacional [y que] tiende en la actualidad a identificarse cada vez más intensamente con el pueblo” (Idem: 64). Aunque no dan nombres, los autores están claramente describiendo las principales corrientes internas del MSTM (Martín 1992, 2013; Bresci 1994; Touris 2005, 2012, 2021). Estas tres líneas son “líneas de élites, o bien [están] representadas principalmente por élites” (Rodríguez Melgarejo y Gera 1970: 64). Junto a ellas coexiste “lo que podríamos denominar catolicismo popular, que no está totalmente formulado en expresiones intelectuales pero sí late en la vitalidad del pueblo” (Ibidem).

Si esta parte de la exposición pone el acento sobre los aspectos más seculares de la pastoral popular, el resto profundizará los más trascendentes. La segunda definición entiende a la pastoral como

la praxis histórica de la misión de la Iglesia en los pueblos, la tentativa por inscribir en la historia la fe (...); su acción en orden a encarnar en la historia de los pueblos la historia de la salvación operada por Cristo y articulada por mediación eclesial. Así pues la pastoral es una praxis dinamizadora de la historia en su marcha hacia la eternidad: un renovado conato porque el tiempo se tome historia, orientación hacia una plenitud humana —en cuya perspectiva el fin del hombre es ser más hombre— que en expresión de los Evangelios podemos denominar Reino de Dios. (Boasso 1974: 17, it. en el original)

La terminología marxista (“praxis”) no alcanza a disimular el carácter explícitamente teológico de este pasaje. La pastoral popular es el medio a través del cual la Iglesia inserta la historia de la humanidad en el marco sobrenatural de la historia de la salvación. Se trata de una teologización de la historia: a partir de aquí, todo lo que digamos sobre la historia concreta de los pueblos queda enmarcado en el esquema escatológico de la fe cristiana. En otras palabras, la fe se ha encarnado en la historia humana, de la misma manera en que Dios se encarnó y se hizo hombre en Jesús; ésta es la nota central del concepto de inculturación, que será clave en el desarrollo de la TP y del magisterio papal en las décadas posteriores.¹⁷ El fin de la Historia—su plenitud—, es el fin de los tiempos históricos y la instauración del Reino de Dios en la Tierra.

¹⁷ Esta idea había sido adelantada, menos articuladamente, por los intelectuales de los Cursos de Cultura Católica, por ej. Héctor A. Llambías: “Gracias a los CCC (...) proclamamos la Realeza Social de Jesucristo sobre la persona singular pero propagada a todas las estructuras sociales e históricas de la humana existencia, restableciendo la unión por así decir casi sacramental de la Iglesia y el orden temporal.” Citado en Gallardo 2006: 27. Agradezco a Francisco Bertelloni el haber llamado mi atención sobre este punto, y la fuente.

En este pasaje y los que siguen, el autor lleva a cabo una doble operación retórica sobre el concepto de pueblo: primero, universaliza la referencia específica al pueblo argentino (Boasso 1974: 27, n.6), transformándola en referencia a *todos* los pueblos (Galli 1993); en segundo lugar, superpone este concepto secular de pueblo/pueblos el concepto teológico de Pueblo de Dios o conjunto de los bautizados, consagrado por Vaticano II como imagen y sinónimo de la Iglesia universal (*Lumen Gentium*, capítulo II). Esta segunda operación completa la teologización de la Historia descrita más arriba: cada pueblo histórico es la encarnación temporal del Pueblo de Dios, que peregrina en esta tierra hacia la tierra prometida del Reino de los Cielos.

En este contexto soteriológico (salvacional), la pastoral popular implica “un *engendrar sentidos* (...) una siembra de *valores* ético-humanos en el seno de la historia a fin de que los pueblos los fructifiquen.” (Boasso 1974: 18, it. en el original). Esta alusión a la parábola evangélica del sembrador (Lucas 8:4-15) es el fundamento teológico del potencial revolucionario del catolicismo popular—la siembra de valores cristianos en la cultura (la inculturación de esos valores), indispensable para poder transformar la sociedad humana en una auténtica sociedad cristiana y la liberación de los pueblos en una liberación integral del ser humano. En un verdadero círculo hermenéutico, los pueblos son los generadores de la Iglesia—literalmente, sus progenitores—porque ésta tiene sus raíces en la fe y la fe está “inculturada” en el pueblo. Esta tesis ascendente (Ullmann 1983) parece afirmar una equivalencia absoluta entre Dios y el Pueblo, una suerte de teologización de la teoría de la soberanía popular; lo que evita que se deslice hacia el inmanentismo de un panteísmo populista es el origen sobrenatural de la fe. No obstante, el autor establece una clara relación dialéctica entre pueblo e Iglesia que, en línea con su criterio anti-elitista, se ubica en las antípodas de la Iglesia jerárquica del integrismo católico tradicional.¹⁸ En esto, como en la doctrina del Pueblo de Dios, el autor sigue a Vaticano II y su descripción de la misión de la Iglesia (*Ad Gentes*: 1 al 10; *Lumen Gentium* 13; *Gaudium et Spes*: 58). La praxis histórica de la misión de la Iglesia es precisamente el núcleo de la tercera definición de pastoral popular, según la cual ésta es

¹⁸ “Y así la *Iglesia* -cuya raíz es la fe— *se genera en los pueblos*, que se tornan Pueblo de Dios sin dejar de ser los pueblos que son. Los pueblos “hacen” a la Iglesia (aportando sus riquezas culturales, por ejemplo) y la Iglesia “hace” a los pueblos más pueblos, al ingresarlos en el único Pueblo de Dios” (Boasso 1974: 18, it. en el original)

la “*política de la Iglesia (...), el modo como la Iglesia busca conducir la historia, introduciendo sentidos en última instancia en virtud del sentido escatológico de toda la historia según el Proyecto de Dios (...)* [L]a pastoral lleva consigo una tentativa de *releer e interpretar la historia de los pueblos* y a la vez de *insertarse* en ella. Esto, a su vez, comporta un acto renovado de *definición frente a la historia* (por ende, frente a la historia de nuestro pueblo). (Boasso 1974: 18-19, it. en el original).

En medio de esta afirmación de la intervención de la pastoral en la historia concreta de los pueblos, el autor introduce otro concepto clave de la TP, el concepto de cultura, y lo hace precisamente en su conexión directa con el de pueblo/pueblos. En la perspectiva universal de la Iglesia, la acción de sus agentes pastorales “apunta finalmente (...) [a] conducir a la unidad, a una única familia humana”, manteniendo no obstante las características particulares de cada pueblo. Esta celebración de la unidad en la diversidad, que refleja la concepción de la cultura de Vaticano II (*Gaudium et Spes*: 53-62), se opone a la visión homogenizadora de los imperialismos y de lo que más tarde llamaríamos globalización, que para los peritos era simplemente el afán modernizador del capitalismo técnico.¹⁹ Este es el fundamento teológico de la crítica sociológica de las Cátedras Nacionales al desarrollismo (Carri 1969; Nahmías, Oviedo, Lopez Fiorito y Rodeiro 2016). Desde el punto de vista pastoral, “la historia de la Iglesia es la historia de su encuentro con las culturas e historias de los pueblos” (Boasso 1974: 19).²⁰ Para ilustrar esta afirmación, el autor pone un ejemplo sorprendente:

A la caída del Imperio Romano, recuérdese la acción pastoral en el encuentro con las culturas de los bárbaros, por cuya evangelización la fe se encarnará en una nueva historia, de suerte que arribara a la “*civitas christiana*” en Carlomagno (Boasso 1974: 19, n.3)

Según el autor, este mismo cambio epocal es el que se estaba produciendo en esos momentos en América latina, un continente definido culturalmente por el encuentro del cristianismo con las culturas indígenas y por el mestizaje:

¹⁹ “La diversidad y comunidad de los pueblos forma parte de la creación divina. La verdadera comunidad ha de surgir de una diversidad cultural, social, racial, etc., y ella es constitutiva de la naturaleza humana. Suprimir esta diversidad cultural que conforma a los pueblos -por ejemplo mediante el avasallamiento imperialista- sería *contra naturam*, pecado contra el designio de Dios”. (Boasso 1974: 20-21). En sus críticas al colonialismo cultural en el mundo contemporáneo, Francisco prolonga esta idea; cfr. Greiner 2022.

²⁰ “Cultura del encuentro” es un concepto básico del vocabulario doctrinal de Francisco, especialmente en conexión con las cuestiones ecuménicas (relación del catolicismo con otras iglesias cristianas) y la relación de Roma con otras religiones; cfr. Fares 2014.

La Introducción de los Documentos de Medellín traduce la conciencia de que América Latina estaría en uno de esos momentos "fuertes" de la historia de los pueblos, momento que opera como de matriz para la gestación de una nueva época, de una nueva civilización. (Idem: 19-20)

En otras palabras: el *kairós* latinoamericano de comienzos de los años 70 era comparable al del nacimiento del cristianismo como religión universal y la creación de la cristiandad europea; este era el sentido histórico que animaba a los peritos de la COEPAL y con el cual es necesario interpretar su idea de liberación y revolución nacional.²¹ Esta comparación introduce además el tema de civilización y barbarie, un ejemplo paradigmático de la manera en que los peritos leen la historia argentina según “el esquema de nuestra historia” aportado por la historiografía revisionista (Idem: 48). Su interpretación no sólo invierte los términos de la interpretación liberal de la fórmula sarmientina sino que además la enmarca en una radical concepción teológica de la fe: así como los bárbaros cristianizados cristianizaron a su vez al mundo pagano del Imperio romano, los bárbaros de América latina—las masas pobres de mestizos, indios y descendientes de esclavos africanos que constituyen el pueblo por antonomasia—son los testigos del Evangelio ante el nuevo paganismo de la modernidad técnica y el imperialismo capitalista. Este pueblo pobre, sostenido espiritualmente por su creencia en la revelación sobrenatural, es el modelo cristiano de resistencia a la injusticia y la opresión de los poderosos; su historia de sufrimiento y humillaciones, la encarnación del Éxodo del Pueblo de Dios en la Historia; su fe sencilla y devota, la contrapartida del saber intelectual y abstracto de los “doctores del puerto”, modelo antitético de la cultura iluminista, europeizante y liberal.

La cuarta definición es más bien una reformulación de las anteriores, enfatizando el sentido de totalidad de la pastoral popular:

[L]a pastoral no es solo una pedagogía y una estrategia, y algo dirigido al *individuo*, sino algo dirigido a lo *colectivo*; no solamente *sectorial* -cuando hablamos de pastoral *popular* sino *total*, orientado a una *totalidad que llamamos pueblo* (...) la *misión de la Iglesia* en orden a la salvación no apunta únicamente a los individuos y suma de individuos, sino que es una *misión a los pueblos* como pueblos (Boasso 1974: 20, it.en el original)

²¹ La fuente de la comparación entre el encuentro del cristianismo y la cultura antigua y el actual momento histórico latinoamericano es una reflexión desarrollada por Justino O’Farrell durante la primera reunión del Equipo de peritos de la COEPAL; cfr. Tello 2015-2017.

Si por un lado evoca el lema del catolicismo integral—*instaurare Omnia in Christo* (“restaurar todo en Cristo”, Efesios 1: 10)—, la idea de totalidad es también uno de los *leitmotifs* de la cultura de izquierda de los sesenta (Terán 1991: 70). Cuando hablamos del diálogo católico-marxista de esos años es necesario tener presente que marxismo y cristianismo tienen un denominador común en el pensamiento de Hegel, que esencialmente es una secularización de la teología cristiana (Dotti 1983).

Es aquí que el autor introduce otro de los conceptos fundamentales de la TP, el concepto de nación, que presenta como sinónimo de pueblo. El término medio de este silogismo identitario es el concepto de cultura:

La nación, el pueblo, se constituye intrínsecamente por una *unidad cultural* configurativa de su ser global, colectivo. La nación no es una suma de hombres solamente, es una realidad que trasciende esa suma, una *realidad valórica* que llamamos cultura. (Boasso 1974: 22, it. en el original)

El desarrollo de la idea de cultura como *ethos* del pueblo—idea que evoca fuertemente el concepto hegeliano de *Sittlichkeit* (Hegel 1966, 1968; Dotti 1983; Podetti 2007)²²— ocupará buena parte de la segunda y tercera partes del libro.

Llegamos así a la quinta definición de pastoral popular, que engloba todas las anteriores: “la praxis de la misión de la Iglesia que se dirige a nuestro *pueblo como tal pueblo*, con su cultura y su historia.” (Boasso 1974: 22, it. en el original) El autor ilustra esta definición con otro revelador ejemplo:

(...) cuando yo, agente pastoral, me dirijo a un niño, a un hombre enfermo, a un obrero, no toco solamente a un ser humano en la etapa de la niñez, a un ser humano cuya salud esta quebrantada, a un ser humano que gana su vida inserto en el proceso productivo con tal función, sino que toco pastoralmente a un miembro de un *pueblo*, en quien pesa, confusamente, inconscientemente quizás, una *historia*, la experiencia histórica acumulada de un ser colectivo arraigado en una tierra—es muy fuerte la dimensión telúrica en América Latina—, con su modo peculiar de valorar las cosas, su estilo de vida ... Hasta cierto punto, toco a un pueblo, cual un organismo colectivo que vive su historia. (Boasso 1974: 22-23, it. en el original)

²² En la primera mitad del siglo XX, la influencia del idealismo alemán y el romanticismo en la cultura filosófica argentina—mayormente a través de traducciones—era sin duda generalizada, pero la influencia de las ideas de Hegel en los peritos de la COEPAL parece haber sido mucho más directa. Durante sus estudios de posgrado en Alemania, a mediados de la década de 1950, Lucio Gera absorbió la tradición hegeliana de la escuela de teología de Tubinga; cfr. Kasper 2015. Hasta qué punto el concepto de *ethos* cultural es un préstamo concreto de Hegel es debatible (cuando en mi entrevista personal con Scannone le hice notar el parecido, éste se mostró sorprendido), pero el aire de familia es innegable.

Este organicismo sustancialista es el fundamento filosófico del rechazo del liberalismo político y económico, “que no es capaz de acceder al ser humano más que como a individuo, cuya realización es individual, cuya libertad consiste en una autonomía” abstraída del ser colectivo, y por lo tanto irreal (Boasso 1974: 23). El universal concreto del individuo integrado en ese todo que es su pueblo tiene además una dimensión teológica: “la misma salvación eterna sólo nos es otorgada por Dios en cuanto a miembros del Pueblo de Dios [*Lumen Gentium*, n. 9.], miembros vivos de un *cuero*.” (Ibidem, itálica en el original). La realidad en carne y hueso de cada hombre, mujer y niño del pueblo es la confirmación tangible de una realidad sobrenatural, verdad última de la fe: el misterio de la encarnación, la intervención directa de Dios en la historia humana.²³ La comunión del individuo en esa totalidad es un anticipo sacramental de la vida eterna.

Hasta aquí el autor ha planteado los temas centrales de la TPP: los conceptos de catolicismo popular, pueblo, cultura y nación y su entrelazamiento con conceptos teológicos propios de la enseñanza de la Iglesia, especialmente Vaticano II, como Pueblo de Dios o el carácter sobrenatural de la fe; conceptos filosóficos clásicos como el organicismo político, y otros más recientes, como la crítica al capitalismo, que son parte del bagaje ideológico del catolicismo moderno; y la interpretación revisionista de la historia argentina. Estos son los elementos fundamentales de la TPP/TP, una verdadera teologización del nacional-populismo vernáculo, del cual el peronismo es la expresión histórica más acabada.

Peronismo y teología: “Si este no es el pueblo ...”

²³ Para los peritos de la COEPAL, las prácticas y creencias del catolicismo popular resuelven de manera intuitiva las tensiones que desde un punto de vista teológico puedan hallarse entre encarnación o inmanencia y trascendencia divina. “El catolicismo popular concibe a Dios muy encarnadamente, va a Dios a través de cosas muy concretas, como cuando busca su ayuda para sanar de la enfermedad, para conseguir trabajo, el arreglo de algún problema familiar, la lluvia. Pero siempre sabe que más allá de todas las necesidades y de todas las cosas, está Dios. Si Dios esta familiarmente encarnado, también al mismo tiempo, está por encima, es trascendente, y da la última consistencia a su vivir. Notable modo de intuir con conciencia religiosa directa, no refleja, el dogma cristológico de Calcedonia, sobre la unión hipostática “indivisa e inconfusamente.” (Boasso 1974: 62). Si el carácter concreto de la fe es concomitante al énfasis de la filosofía del siglo XX en la existencia, la acción, la corporeidad de sujeto humano, etc., el conocimiento intuitivo de las verdades de la fe es una manifestación del *sensus fidei fidelis* (sentido de la fe de los fieles). Para este último concepto, ver Commissione Teologica Internazionale 2014.

¿Cómo se articula la relación entre Tpp y peronismo? La respuesta a esta pregunta radica en otros dos conceptos: pueblo y pobreza.

El pueblo es el destinatario de la pastoral popular (Boasso 1974: 27). "Pueblo" no es una "esencia estática, sino (...) la articulación dialéctica de una triple realidad: 1) una cultura; 2) un sujeto colectivo; 3) una historia" (Ibidem). Esta última es la verdadera clave de la definición:

[E]l lugar más inmediato donde visualizar al pueblo es la historia, pues solamente en ella existen los pueblos *concretos*, solamente en ella son diferentes y poseen su peculiar contenido, el cual inclusive sufre variaciones en los diversos períodos de la historia de cada país. Los pueblos, por otra parte, no constituyen una realidad acabada, sino en proceso histórico de gestación y evolución. Es menester penetrar en su pasado en orden a comprender su presente y vislumbrar su futuro. (Boasso 1974: 28-29)

Los pueblos, no los individuos, son los verdaderos sujetos de la Historia.²⁴ La experiencia histórica moldea su conciencia y su cultura, que "se origina y desarrolla en una conexión (...) con el *espacio* y con el *tiempo*, es decir con la *tierra* y con la *historia*." (Idem 29, it. en el original).²⁵ "La respuesta de cada pueblo a su tierra y a su historia nace de su *ethos* cultural y a la vez lo configura, generando una memoria histórica que deviene "*tradición viviente*, historia protagonizada por el sujeto-pueblo" (Idem: 29-30). Esta conciencia histórica del sujeto-pueblo es el *locus* teológico del peronismo en la Tpp:

La historia política del pueblo argentino, protagonista del 17 de octubre de 1945 y de los sucesivos acontecimientos movilizaciones, régimen peronista: todo ha incidido en la conciencia del pueblo, la que a su vez incide en un hacer la historia actual. (Boasso 1974: 30)

En esta peculiar "larga duración", la historia secular del pueblo peronista se solapa con la historia de la salvación del pueblo de Dios:²⁶

²⁴ "Pueblo es el sujeto único-colectivo -un universal concreto- de todo verbo expresivo del ser y del hacer argentino. Por ejemplo, 'el pueblo argentino *es* pacífico' (no 'son'...). Es así sujeto global de la historia, que es *historia del pueblo* argentino y no una historia cuyo sujeto sean solamente los llamados próceres" (Boasso 1974: 35-36).

²⁵ El nexo entre telurismo y mariología (la teología de la Virgen María) es otro aspecto notable de la Tpp. "A propósito de la incidencia de la tierra, recuérdense las geniales reflexiones de Sarmiento en su *Facundo*. Quien escuche a Yupanqui en su literatura telúrica podrá percatarse de su intuición vigorosa sobre el particular: establece tal conexión, que al hombre 'del pueblo (el *runa*) lo llama 'tierra que anda' (*runa allpakamasca*). La tierra también es madre (*Pachamama*) con la cual se confunde la mujer y el pueblo. Hay bastante literatura sobre la fuerza misteriosa de la tierra latinoamericana, tierra como una matriz en la cual se reengendran y renacen como en una nueva cultura los inmigrantes de los distintos continentes". Para la Virgen María como personificación de la tierra/cultura latinoamericana, ver Martí 2005 [1889]. Para la figura de Atahualpa Yupanqui y el telurismo en la cultura popular argentina, ver Boasso 1969.

²⁶ El aspecto escatológico de la conciencia del pueblo, forjada en sus luchas históricas, se manifiesta en

[E]l tiempo del pueblo posee otro ritmo que el de los individuos: aquel se desliza lentamente y se registra en los anales por siglos, más que por años. En este computo se ha de entender la paciencia del pueblo, su especie de agazapamiento cuando la adversidad tiene todas las armas en sus manos. (Ibidem)

La lógica interna de este proceso se contrapone al concepto iluminista de razón, que subyace al proyecto tecnológico de la modernidad y al imperialismo capitalista de las potencias centrales. En su defensa de la marginalidad de los países periféricos, la Tpp muestra la influencia directa de las nuevas concepciones del Tercer Mundo y la teoría de la dependencia (Fanon 1963; Cardoso y Faletto 1971) y anticipa temas que serán desarrollados una o dos décadas más tarde por la teoría postcolonial.²⁷ La crítica al orden liberal argentino entrelaza estos temas con un “Foucaultismo” *avant la lettre*, exponiendo la identidad racionalidad-poder y la continuidad histórica de la imposición violenta de la “civilización” occidental sobre la “barbarie” del pueblo mestizo, desde Pavón hasta los fusilamientos de José León Suárez.²⁸ La sabiduría destilada por esa experiencia colectiva de persecuciones, muerte se expresa en las grandes obras de la cultura popular, como el *Martín Fierro* (Boasso 1974: 33)

El pueblo es una realidad orgánica y un universal concreto que abarca a todos los habitantes de la nación, pero su “médula concentradora” es un grupo específico: las “grandes mayorías pobres” (Idem: 36). Aquí se produce otra doble operación retórica,

la idea de un proyecto común, la liberación nacional: "Pueblo" es una realidad que se gesta en un proceso histórico cuando las situaciones históricas, los acontecimientos, los obligan a reaccionar, a defenderse, a luchar para *expulsar la muerte que irrumpe sobre el conjunto*: es un luchar para salir hacia adelante, *para estar en la vida*. [mis itálicas]. Se va formando, quizás subyacentemente, un *proyecto* común por alcanzar, que requiere *esfuerzo solidario*. Las luchas de liberación son el mayor factor configurativo de la conciencia de un *destino histórico común*." (Boasso 1974: 34, it. en el original)

²⁷ “Solamente algunos pueblos han desarrollado la Razón en los últimos siglos, en la modernidad (países principalmente del centro, del nordatlántico europeo). Por ello, estos son los auténticos protagonistas de la historia, siendo este el proyecto europeo de la modernidad. El resto de los pueblos, numéricamente la gran mayoría, de por sí entra en la historia solo como marginalidad. Los pocos países desarrollados presentan su historia como la historia universal: la *parte* se autoatribuye la representatividad del *todo*, y la parte es mayor que el todo. Es la lógica del imperialismo. La metrópolis de alta racionalidad, hace ingresar a los pueblos marginales en su órbita, y los integra así en la única historia. El sistema colonial sería así plenamente racional y humanitario.” (Boasso 1974: 31-32)

²⁸ “La Razón otorgadora del poder se torna *fuera* conductora; pero frecuentemente, *la fuerza se vuelve razón*, cuando hay que usarla contra los pueblos primitivos. Así, para acudir a nuestra historia argentina, la fuerza de la violencia desplegada luego de Pavón para imponer sangrientamente el "orden nuevo" contra la "barbarie", para no recordar episodios mucho más cercanos. Generalmente los fusilamientos sin juicio previo, o menos que sumarial, que practican a veces las fuerzas liberales contra quienes se han atrevido a intentar destruir su "orden", se practica con una frialdad, y con una conciencia virtuosa y cuasi sagrada (defensa de un sistema sacralizado), conciencia apoyada en su racionalidad, única responsable sobre una masa que ha de obedecer en orden al progreso. Aun hoy no falta quien repite que el pueblo, tal cual lo visualizamos aquí, está en un estadio pre-racional.” (Boasso 1974: 32-33; it. en el original)

clave para la fusión entre el peronismo como síntesis de la experiencia histórica del pueblo argentino y la teología: 1) la definición de pueblo como cultura o *ethos* cultural, que permite romper con la interpretación marxista de la sociedad, anclada en el concepto de clase social y lucha de clases; y 2) la definición de la pobreza material y la marginación social como *locus* privilegiado de la revelación cristiana.

Permítanme cerrar esta ponencia con palabras del autor:

[E]l intento de este trabajo no ha sido el de pretender una elaboración acabada, con una reflexión sin fisuras, ni el aspirar decirlo todo; sino que más bien (...) hemos deseado presentar un cierto número de reflexiones dentro de un marco sistemático, con la esperanza de que contribuyan al esfuerzo de la Iglesia por estar religiosamente presente en nuestra historia, en el ámbito de las grandes mayorías populares argentinas, para servirles con la diaconía del Evangelio” (Boasso 69-70)

* Agradezco los comentarios de Francisco Bertelloni y el P. Gustavo Irrazábal.

Referencias

- Altamira, A[lfredo?, SJ]. (1974-1977). “La pastoral popular. Documentos y perspectivas”. En *Stromata* 30 [1974]: 397-417 (primera parte); 31 [1975]: 221-235 (Segunda parte); 32 [1976]: 229-251 (tercera parte); 33 [1977]: 3-40 (cuarta parte).
- Ames Cobián, Rolando; Assmann, Hugo; Borrat, Héctor; Büntig, Aldo; Comblin, Joseph; Dussel, Enrique; Galilea, Segundo; Gutiérrez, Gustavo; Míguez Bonino, José; Padin, C.; Scannone, Juan Carlos; Segundo, Juan Luis (1973). *Fe Cristiana y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial (1972)*. Introducción de Alfonso Álvarez Bolado y epílogo de Jules Girardi. Salamanca: Sígueme.
- Angelelli, Enrique; Gera, Lucio.; O’Farrell, Justino; Sily, Alberto; Tello, Rafael, et al. 1971 (1971). Segundo Encuentro de Reflexión y Diálogo sobre “Pastoral Popular”. La Rioja, 10, 11 y 12 de julio de 1971. Transcripción mecanografiada.
- Armstrong, Karen (2007). *The Bible. A Biography*. New York: Grove Press.
- Azcuy, Virginia Raquel (2018). “Lucio Gera, un teólogo de Medellín”. En *Revista Teología*, tomo LV, No.126 (Sept.): 103-131.
- Barton, John (Ed.) (2012). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, pp. 277, 291, 293, 306 y 310.
- Boasso, Fernando (1974). *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires: Patria Grande.
- ____ (1969). *Atahualpa Yupanqui. Símbolo, Mensaje y Drama*. Bs. As.: Guadalupe.
- Bosca, Roberto (1977). *La iglesia nacional peronista*. Bs. As.: Editorial Sudamericana.
- Bresci, Domingo (1994). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la Memoria Histórica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco—Centro Nazareth.
- Briancesco, Eduardo (1973). “Religiosidad popular y pastoral popular”. Parte de la edición especial “La Cultura nacional”. En *Criterio*, Año XLVI, No.1681-82 (24/12/73): 607-703.
- Büntig, Aldo (1974). Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de Liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales. En AA.VV, *Fe Cristiana y cambio social en América latina- Encuentro de El Escorial (1972)* Salamanca: Sígueme, pp.125-150.
- ____ (1970). *¿Magia, religión o cristianismo?* Bs.As.: Editorial Bonum.
- ____ (1969a). *El catolicismo popular en Argentina*. Cuaderno I - Sociológico. Buenos Aires: Ed. Bonum.
- ____ (1969b). “Las motivaciones del catolicismo popular”. En Büntig, A. et al. *Catolicismo popular*, Quito: IPLA: 17-50.
- ____ (1968a). “El catolicismo popular en la Argentina”. *Criterio*, 1560: 862-869.
- ____ (1968b). “Hipótesis para una interpretación del catolicismo popular en la Argentina”. *CIAS Revista mensual del Centro de Investigación y Acción Social* 17 (171), abril: 7-40. Büntig, Aldo. 1968a. El catolicismo popular en la Argentina. *Criterio* 1560: 862-69.
- Caimari, Lila (2002). El peronismo y la Iglesia católica. En Torre, Juan Carlos (Dir.) *Los años peronistas (1943-1955)*

- Nueva historia Argentina* (Tomo 8). Bs.As.: Sudamericana-Penguin Random House, pp.441-479.
- ____ (1995). *Perón y la Iglesia católica*. Buenos Aires: Ariel
- Campos, Esteban (2016). Cristianismo y Revolución. *El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*. Buenos Aires: Edhasa.
- ____ (2013). “¿Cristo guerrillero o Cristo rey? La teología de la violencia en *Cristianismo y Revolución* (1969-1971)”. *Sociohistórica* (31). En *Memoria Académica*. DOI [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5743/pr.5743.pdf]
- ____ (2011). “Trabajadores, opción por los pobres y foquismo en la revista *Cristianismo y Revolución* (1966-1968)”. *Revista Nures*, Año VII, No. 18 (maio-agosto): 97-131.
- ____ (2010). “Del catolicismo renovador a la lucha armada. Nueva teología, peronismo y violencia en los primeros números de la revista *Cristianismo y Revolución* (Argentina 1965-1967)”. En: *PROHAL Monografico*, Revista del Programa de Historia de America Latina V. 2. Primera sección: Vitral monografico N°2, Instituto Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: 57-82.
- ____ (2007). “Mártires, profetas y héroes en *Cristianismo y Revolución* (1966-1967)”. En *Lucha Armada en la Argentina*, Año 3, No.9: 40-47.
- Cardoso, Fernando H. y Faletto, Enzo (1971). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Carri, Roberto (1969). “Crítica al desarrollismo”. En *Antropología del Tercer Mundo*. Reproducido en *Poder imperialista y Liberación Nacional. Las luchas del peronismo contra la dependencia*. Bs.As: Efecé, 1973.
- CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) (1998). *Medellín. Conclusiones. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, Colombia, 26 de Agosto al 7 de Septiembre de 1968. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. 17ª. Edición conmemorativa 30 años. Bogotá: CELAM.
- COEPAL, Equipo de Peritos de la (1968-1975). Colección Farrell, inédito.
- ____ (1975a). Aportes para una reflexión sobre religiosidad popular. Fichas de trabajo. En *Sedoi* 9-10 (agosto-septiembre). Material de consulta utilizado en el Seminario sobre religiosidad popular, Santa Fé, setiembre de 1975. Buenos Aires: Servicio de Documentación e Información (Sedoi) del Instituto de Cultura Religiosa Superior.
- ____ (1975b). América latina: Religiosidad popular (I)”. *Sedoi* Documentación 8 (mayo). Buenos Aires: ICRS.
- ____, Equipo de peritos de la (1974) “Seminario Evangelización Pastoral Popular”. Fichas de Trabajo. San Miguel, 20-23 de junio de 1974. En *Sedoi* Documentación 5 (Agosto). Buenos Aires: Servicio de Documentación e Información (Sedoi) del Instituto de Cultura Religiosa Superior.
- Commissione Teologica Internazionale (2014). *Il sensus fidei nella vita della Chiesa*. DOI: [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_it.html]
- Conferencia Episcopal Argentina (1969). *Documento de San Miguel: Declaración del Episcopado Argentino Sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)*. DOI: [<https://www.familiasecnacional.org.ar/wp-content/uploads/2017/08/1969-ConclusionesMedellin.pdf>]
- Cox, Harvey (2013). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. (Primera edición: 1965) Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Cucchetti, Humberto (2010). *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*. Bs. As.: Prometeo.
- ____ (2008). “Religión y política en Argentina: trayectorias peronistas entre el catolicismo y el nacionalismo”. En *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. Publicado en línea el 23/1/2008. DOI [<https://nuevomundo.revues.org/20632>]
- ____ (2007a). “Articulaciones religiosas y políticas en experiencias peronistas: memoria política e imaginario religioso en trayectorias de la Organización Unica del Trasvasamiento Generacional”. En *Mundo Nuevo, Nuevos Mundos*. URL permanente: [<https://journals.openedition.org/nuevomundo/3847>]
- ____ (2007b). “De la resistencia peronista al comunitarismo católico: un linaje de conversión católica en trayectorias justicialistas”. En *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*. URL permanente: [<http://nuevomundo.revues.org/3847>]
- ____ (2006). Laicidad, religión y secularización en el fenómeno peronista. En Da Costa, Néstor y Cipriani, Roberto (Org.). *Laicidad en Europa y América latina. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*, CLAEH, European Aid Cooperation Office, pp. 163-167.
- ____ (2005a). *Religión y política en Argentina y en Mendoza (1943-1955): lo religioso en el primer peronismo*. Síntesis de la tesis de maestría. CEIL-Piette – Informe de Investigación No. 16, DOI [<http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2013/07/ii16cucchetti.pdf>]
- ____ (2005b). “Religión y política en el peronismo histórico: distintas interpretaciones sobre el fenómeno peronista y su relación con lo religioso”, *Sociedad y Religión*, Área Sociedad, Cultura y Religión, CEIL- PIETTE CONICET, n° 24, 25.
- ____ (2004a). Religión, dislocación y política: el primer peronismo, entre el misticismo plebeyo y la iglesia peronista. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- ____ (2004b). “‘Comunidad’, ‘existencia’ y ‘filosofía cristiana’: lo religioso y lo político en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949)”, en IV Jornadas Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires, CEIL PIETTE.
- ____ (2003a). “Algunas lecturas sobre la relación iglesia/peronismo (1943-1955): entre el mito de la “nación católica” y la “iglesia nacional”. *Revista Confluencia*, Mendoza, Año 1, N°1.

- ____ (2003b). *El simbolismo religioso y la construcción de la conciencia política en Argentina 1943-1955: religión y política en el peronismo*. Buenos Aires, FLACSO. Programa Argentina, 2003.
- Donatello, Luis Miguel (2010). *Catolicismo y Montoneros: religión, política y desencanto*. Bs. As.: Manantial.
- ____ (2008). “Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los ’60 y ’70”. En Nuevo mundo Mundos Nuevos. DOI [http://nuevomundo.revues.org/index38972.html]
- ____ (2005a). *El Catolicismo en la Argentina y sus opciones político-religiosas. De la efervescencia social de los 60’ a las impugnaciones al neoliberalismo en los 90*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- ____ (2005b) “Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros”, en *Prismas*. Revista de Historia Intelectual, N° 9, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2005.
- ____ (2005c). “Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa”. *América Latina Hoy*, N° 41, Universidad de Salamanca, Noviembre.
- ____ (2003) “Religión y política: las redes sociales del catolicismo postconciliar y los Montoneros, 1966-1973”. En *Estudios Sociales. Revista universitaria semestral*, año XIII, n. 24. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 89-112.
- Dotti, Jorge E. (1983). *Dialéctica y Derecho. El proyecto ético-político hegeliano*. Bs. As.: Hachette.
- Fanon, Franz (1963). *Los condenados de la Tierra*. México: FCE.
- Fares, Diego (2014). *Papa Francisco. La Cultura del Encuentro*. Buenos Aires: Edhasa.
- Forcat, Fabricio (2016). “¿Catolicismo popular? La diversidad en la mirada de Rafael Tello y Aldo Büntig”. *Anatéllei* 18: 1–16.
- Galasso, Norberto (2020). *Yo fui el confesor de Eva Perón. Conversaciones con el Padre Hernán Benítez*. Buenos Aires: Colihue.
- Gallardo, Jorge E. (2006). *El despertar intelectual de 1955*. Bs.As: Academia Nacional de Ciencias Política y Sociales
- Galli, Carlos (1993). “El pueblo de Dios en los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la eclesiología actual”. Tesis (inédita) para el doctorado en Sagrada Teología. Director: Mons. Dr. Lucio Gera. Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Facultad de Teología.
- Gera, Lucio (2007). *Escritos teológico-pastorales: De la Conferencia de Puebla a nuestros días (1982-2007)*. Bs. As.: Agape.
- ____ (1970). Reflexión teológica. En Gera y Bresci, Domingo, *Reflexión teológica – Crónica y documentos*, edición facsimilar, Bs.As.: Editorial Docencia, pp. 123-158.
- ____ ; Büntig, Aldo; Catena, Osvaldo (1974). *Teología, pastoral y dependencia*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Ghilini, Anabela (2021). *Intelectuales, universidad y política en los años 60. Las cátedras nacionales de la carrera de sociología de la Universidad de Buenos Aires*. Ph.D. dissertation, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- ____ (2015). “Las Cátedras Nacionales y su despliegue editorial: Revistas, libros y publicaciones (1968–1973). Paper presented at the XI Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, July 13–17; Available online: <https://cdsa.aacademica.org/000-061/499.pdf> (accessed on 3 July 2022).
- ____ (2011). Sociología y Liberación Nacional La experiencia del grupo universitario de las “Cátedras Nacionales”. *Question 1*, available online: [<https://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/480>] (accessed on 3 June 2022).
- González, Marcelo (2010). *La reflexión teológica en Argentina (1962–2010). Un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, 2nd ed. Buenos Aires: Editorial Docencia. First published 2005.
- Greiner, Dominique (2022), “History and cultures. While visiting Canada, the pope strongly denounces ‘cancel culture’ as a new ‘colonialist mentality’.” *La Croix International*, publicada Julio 26, 2022.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la Liberación*. Lima (Perú): Perspectivas.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. Con la “Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho*”, por Karl Marx. Traducción de la versión italiana de Francisco Massineo, por Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires: Editorial Claridad [1ª. Ed:1937; primera edición en alemán, 1821)
- ____ (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Traducción: Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición en alemán: 1807)
- Kasper, Walter (2015). *Pope Francis’ Revolution of Tenderness and Love. Theological and Pastoral Perspectives*. New York/Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Lida, Miranda (2010). “Catolicismo y peronismo: la zona gris”. En *Boletín Ecos de la Historia*, No. 6: 10-14.
- Martí, José (2005). *Nuestra América*. Prólogo y cronología: Juan Marinello. Selección y notas: Hugo Achúgar. Cronología: Cintio Vitier. Tercera edición con correcciones y adiciones de nuevos textos. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho [1889]
- Martín, José Pablo (2013). *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992*. Universidad de General Sarmiento.
- ____ (1992). *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*. Bs. As.: Editorial Guadalupe-Ediciones Castañeda.
- Martínez, Tomás Eloy (1995). *Santa Evita*. Buenos Aires. Seix Barral.
- Nahmías, Gustavo J.; Oviedo, Gerardo; Lopez Fiorito, Pablo; Rodeiro, Matías (2016). “Carri: desarrollismo y política imperialista”. *Ciencias sociales, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales*, 91, junio: 128-134.
- Navarro, Marysa (1994). *Evita*. Buenos Aires: Planeta. [English version: Frazer, Nicholas y O’Farrell, Justino (1968). “Posibilidades de aplicar la capacidad creadora al plan de pastoral”. En *Teología*, Vol. VI, 13: 209-222.
- Perón, Juan Domingo (1968). *La fuerza es el derecho de las bestias*. Bs.As.: Editorial Norte.

- Podetti, Amelia (2007). *Comentario a la Introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Prólogo de Jorge Mario Bergoglio; Advertencia preliminar de J. Ramiro Podetti; y Aproximación a la Fenomenología del Espíritu, por Ana María Aimetta de Colotti. Buenos Aires: Biblos.
- Politi, Sebastián. (1992) *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967–1975*. Buenos Aires: Castañeda-Guadalupe.
- Remeseira, Claudio Iván (2022). “Analytical and Native Concepts in Argentina’s Post-Conciliar Catholicism: The Case of ‘Liberationism’, ‘Popular Pastoral Theology’, and ‘Theology of the People’”. *Religions* 13: 1110. <https://doi.org/10.3390/rel13111110>
- Rodríguez Melgarejo, Guillermo (1972, 1973). “Reflexiones acerca de la pastoral popular desde el interior de un santuario”. En *Teología*, Buenos Aires, Tomo X, N° 21-22: 117-138.
- ____ y Gera, Lucio (1970). “Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina”. En *Cristianismo y Revolución*, No.25: 61-79. Publicado originalmente en la revista *Víspera*, año 4, No.15 (febrero 1970): 59-88.
- Rosato, Nicolás (1971, 1973, 1974, 1978). *Estadísticas de la Iglesia Argentina*. 6 Vol. Buenos Aires: COEPAL.
- Scannone, Juan Carlos (2017). *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*. Sal Terrae.
- Severini, Silvia M. 2000. *El aporte teórico de Justino O’Farrell a la Sociología crítica de los años setenta*. Paper presented at the IV Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, November 6–11.
- Skinner, Quentin (2006). *Vision of Politics, Vol.1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (1997): An Interview with Quentin Skinner. *Cogito* 11:2, 69-76.
- Sigal, Silvia (2008). “Del peronismo como promesa”. *Desarrollo Económico*, 48(190/191), 269–286.
- Skinner, Quentin (1997). An Interview with Quentin Skinner. *Cogito* 11: 69–76.
- ____ (2006). *Vision of Politics, Vol. 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soneira, Abelardo Jorge (1996). Sobre el catolicismo popular: Aldo J. Büntig. In *Ideologías políticas y ciencias sociales. La experiencia del pensamiento social argentino (1955–1995)*. Directed by Juan Carlos Agulla. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, pp. 511–30.
- Tello, Rafael (2015- 2017). *Reuniones de Peritos de la COEPAL (1968-1971)* Fascículos 1 al 33 y Fascículos Extraordinarios I al IV. Luján, Argentina: Ediciones Volveré. Fascículos 1 al 33 y Números especiales I al IV.
- ____ (1971a). Intervención en CIE-COEPAL, Segundo Encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular. La Rioja, Argentina, 10 al 12 de julio.
- ____ (1971b). “Evaluación de la actual acción social de la Iglesia y Prospectivas de Pastoral Social”. En Pontificia Comisión Justicia y Paz: *Encuentro Regional Cono Sur*, Buenos Aires (marzo): pp. 97-120.
- Terán, Oscar (1991) *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1955-1966*. Buenos Aires: Puntosur.
- Touris, Claudia (2021). *La constelación tercermundista. Catolicismo y cultura política en la Argentina 1955-1976*. Buenos Aires: Biblos.
- ____ (2012). *Catolicismo y cultura política en la Argentina. La “constelación tercermundista”(1955-1976)*. Tesis de doctorado en Historia. Tutor: Lila Caimari. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- ____ (2005). “Neo-Integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo” (MSTM). *Prismas*. Revista de Historia Intelectual, N° 9, UNQ, 2005, pp. 229-239.
- Tschannen, Olivier (1992). *Les théories de la sécularisation*. Genève: Droz.
- Ullmann, Walter (1983). *Historia del Pensamiento político medieval*. Barcelona: Ariel.
- Vaticano II, documentos (1962-1965) DOI [https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.html]
- Weber, Max (2019). *Economy and society*. Edited, translated and with an introduction by Keith Tribe. Cambridge, MA-London: Oxford University Press
- Young, Thomas Daniel (1975). *The New Criticism and After (John Crowe Ransom Memorial Lectures)*. University of Virginia Press.
- Zanatta, Loirs (2020). “El peronismo se percibe como una religión”. Entrevista por Pablo Mendelevich. *La Nación*, 14 de noviembre. DOI [<https://www.lanacion.com.ar/politica/loris-zanatta-el-peronismo-se-percibe-como-nid2506693>]
- ____ (1999). *Perón y el mito de la “nación católica”. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo. 1943–1946*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Zanca, José A. (2022). “Discovering the People: Theology, Culture and Politics in the Argentine Catholicism of the Seventies”. *International Journal of Latin American Religions* 6: 73–97.
- ____ (2016). La fluidez de la frontera. Religión y sociedad en la Argentina de los años sesenta. In *Fronteras disputadas: Religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Edited by Roberto Di Stefano and José Antonio Zanca. Buenos Aires: Imago Mundi.
- ____ (2013). “Fernando Boasso como prisma: Cultura, religión y sociedad en la década de 1960”. En *Prismas*, No.17: 227-230.

Para todas las referencias bíblicas, ver *La Biblia, la. El libro del Pueblo de Dios*, traducción al español de Armando Levoratti y Alfredo B. Trusso, 1990. DOI [https://www.vatican.va/archive/ESL0506/_INDEX.HTM]