



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Zanca, José

Fernando Boasso como prisma : cultura, religión y sociedad en la década de 1960



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Zanca, J. (2013). *Fernando Boasso como prisma: cultura, religión y sociedad en la década de 1960. Prismas*, 17(17), 227-230. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2959>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Fernando Boasso como prisma *Cultura, religión y sociedad en la década de 1960*

José Zanca

CONICET / Universidad de San Andrés

Allí donde Dios es revolucionario,
el diablo se muestra invariable.

Michel de Certeau, *La debilidad de creer*

Los “sesenta católicos” se caracterizaron por un conjunto de mutaciones que afectaron a sacerdotes y laicos, producto de cambios larvados durante las décadas de 1940 y 1950, y que finalmente se aceleraron con el Concilio Vaticano II. Este proceso fue producto de la acción de agentes concretos, sujetos que, desempeñando multitud de funciones en la cultura católica, desarrollaron una nueva percepción de su relación con el mundo.

Fernando Boasso se inserta en ese conjunto de mediadores, hombres y mujeres de una generación marcada por el cambio social que siguió a la segunda posguerra, el peronismo y finalmente la Revolución Cubana. Nació en 1921 en la pequeña ciudad santafesina de El Trébol, a unos 130 kilómetros de la capital provincial, en el seno de una católica familia de inmigrantes piemonteses. Tanto su madre como su padre inculcaron la devoción en sus hijos, y los insertaron en una sociabilidad que despertó su vocación religiosa. Dos de ellos, Fernando y Camilo, ingresaron a la Compañía de Jesús. Más allá de la fe, la carrera eclesíastica les abría un amplio espectro de posibilidades. Una familia de bajos recur-

sos como la de Boasso podía proyectar, a través de la orden, una educación superior para sus hijos.¹

Si bien la familia se trasladó de Santa Fe a Córdoba, la geografía que habitaría Fernando sería la de la Compañía. Ingresado a principios de los años cuarenta al Colegio Máximo de San Miguel, la orden se convirtió rápidamente en su lugar en el mundo. La educación en los seminarios era estricta y se ajustaba al modelo tridentino. Su objetivo era convertir al futuro sacerdote en un “hombre de la iglesia” a través de la ruptura de sus lazos familiares. En esos años la Compañía de Jesús estaba hegemoniizada por padres españoles, conservadores e intransigentes, que habían simpatizado con las potencias del Eje durante la Segunda Guerra Mundial. Desde el fin de la Segunda Guerra los viajes de los estudiantes a Francia y a Alemania pusieron a los jóvenes en contacto con las novedades teológicas europeas.

¹ Entrevista del autor con Fernando Boasso, 15 de marzo de 2012. Otros datos disponibles en <<http://enmisiondigital.blogspot.com.ar/2011/09/fernando-boasso-1921.html>> (ultimo acceso, 20/08/2012).

La Compañía de Jesús vivió en los años sesenta y setenta una transformación radical.² En la Congregación General de 1965 decidieron privilegiar su trabajo con la sociedad civil, convirtiéndose en la vanguardia del Concilio Vaticano II. La creación de los CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) en distintos países (incluida la Argentina) era una expresión del interés de la orden por combinar las herramientas que otorgaban las renovadas ciencias sociales con su vocación por intervenir en la esfera pública.

Boasso fue uno de los tantos jesuitas comprometidos con esa transformación. A principios de los años sesenta volvió a trasladarse a Córdoba, y bajo el auspicio de monseñor Angelelli se encargó de la renovación litúrgica de la provincia. Debía ser quien pusiera a la diócesis en contacto con las novedades del Concilio. Participó en los organismos que aun el reticente y conservador episcopado argentino debió formar para poner a tono las realidades locales con las de la iglesia universal. Desde los años cincuenta Boasso fue parte del CIAS de la Argentina, dirigido por el padre Alberto Sily. También formó parte de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), un organismo creado en 1966 donde se trataba de incorporar las ciencias “profanas” como herramientas para el trabajo en el campo religioso, en una comisión integrada por laicos y mujeres, dos segmentos marginados y sometidos en la estructura preconiliar.

En 1967, y al igual que otros 400 sacerdotes argentinos, Boasso suscribió el famoso *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo*, el documento que se presentaba como una aplicación del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum progressio*.³ Sin embargo, Boasso

se mantuvo en los márgenes del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), y en los años setenta no adhirió a la *Teología de la Liberación*. Por el contrario, lo encontramos en la línea de la *Teología del Pueblo*, un modelo de interpretación que, desde fines de los años sesenta, desarrollaba el argentino Lucio Gera y que tendrá una importante presencia en la reunión de la CELAM de Puebla de 1979.⁴

Al igual que otras formas ideológicas a las que los investigadores prestan justificada atención, la teología es una ventana a través de la cual pueden observarse cambios sustantivos en las miradas sobre el mundo. Algunos autores sostienen que la Teología del Pueblo a la que adhirieron Lucio Gera, Rafael Tello y otros teólogos latinoamericanos fue una reacción conservadora frente a los avances de la Teología de la Liberación.⁵ Sin embargo, el corpus de problemas que interesaron a Boasso se alteró poco desde fines de los años cincuenta, es decir, luego de terminar sus estudios e incorporarse a la vida activa de la Compañía. Lejos de ser una mera reacción, sus ideas parecen trazarse desde la cesura de los años de la inmediata posguerra. Una de esas constantes fue su relación con la crítica moderna a la fe.⁶

el Tercer Mundo: un debate argentino, Buenos Aires, Ediciones Castañeda/Editorial Guadalupe, 1992, p. 12.

⁴ Sobre Lucio Gera véase AA. VV., *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997; Mercedes Amuchástegui, “Lucio Gera y la pastoral popular. Una interpretación histórica de sus orígenes”, tesis de Licenciatura, UCA, 2011.

⁵ José María Ghio, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 262-263. Véase también José Ignacio Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Iberoamericana/Editorial Vervuert, 2002; Ana María Ezcurra y Carlos Pedro Krotzsch, *Iglesia y transición democrática: ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

⁶ Fernando Boasso, “Albert Camus, Premio Nobel a una experiencia trágica”, *Estudios*, n° 491, marzo de 1958, pp. 69-76.

² Véase Jean Lacouture, *Jesuites: une multibiographie*, París, Seuil, 1991; Alain Woodrow, *Los jesuitas: historia de un dramático conflicto*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1985.

³ José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para*

Boasso abordó en sus más de veinte libros algunos de los problemas que azotaron al pensamiento católico: qué papel deberían jugar los sacerdotes en una sociedad que se percibía en inminente mutación, dónde descubrir lo sagrado, cómo debía interpretarse el pecado, cuál podía ser la respuesta latinoamericana al proyecto de la modernidad. El compromiso de la Compañía con la justicia social expresaba un renovado interés por interpretar al hombre moderno. Es por eso lógico que su primera obra de envergadura se dedicara a la elaboración de una antropología cristiana. Deudora de una vieja tradición de reflexión en el catolicismo, estaba a tono con la época, en la que los intelectuales católicos habían incrementado su interés por lo profano. No se trataba de algo novedoso, sino de un nuevo énfasis, de una preocupación renovada: cómo pensar al sujeto, no apelando al magisterio, sino a la tradición evangélica.⁷ En especial en torno a la idea de pecado, Boasso exploraba una nueva concepción sobre la acción humana y el perdón, cuestionando el sentido tradicional de la culpa.⁸ Debía abandonarse la noción de pecado como violación de un orden jurídico –más propia del mundo griego que del semita– para centrarla en el proceso de autodivinización.

En *Sacerdocio y política*, de 1973, Boasso alentaba un modelo de sacerdocio basado en conceptos que expresaban el clima de época: el profetismo, el compromiso, el “cambio de estructuras” y la noción de servicio como una nueva forma de interpretar a la iglesia como un todo. Si bien sostenía que la Iglesia no debía intervenir en el Estado o en los partidos, tenía una concepción integralista sobre la participación de lo religioso en la esfera pública. No negaba la necesaria separación de esferas

entre la comunidad política y la Iglesia, pero rechazaba “el liberalismo progresista ilustrado y secularizante”.⁹ Desde su perspectiva el sacerdote debía rechazar tanto el “tradicionalismo” como “cierto liberalismo”, y la participación pública del sacerdote no debía ocluir el proceso de autoliberación del pueblo.

Dada la centralidad del concepto de liberación, los intelectuales católicos se preguntaban a principios de la década de 1970 si la veneración de santos, las procesiones, las “devociones locales” eran alienantes o colaboraban con un proyecto de transformación de la sociedad. Boasso, defensor de la segunda opción, creía en una “pastoral popular” que engendrara sentidos en la historia como una siembra de valores ético-humanos. Pero la pastoral también incluía el empeño por recoger los valores ya existentes en los pueblos, vigorizarlos, ganarlos, un esfuerzo para que la fe se encarnara en esos valores. En síntesis, en el Boasso teólogo se resume una concepción antropocéntrica de las preocupaciones, una crítica a la ciencia –incluso la teológica– como un conocimiento incompleto en oposición a la sabiduría popular, y un populismo que reivindicaba la singularidad en contra del pretendido universalismo de la cultura moderna.

Boasso también buscaba lo sagrado en las marcas de lo cotidiano. Antes de ingresar al seminario se sintió atraído por la obra de Atahualpa Yupanqui. Su prosa confirmaba una idea que recorría su teología: a través de ella se transmitía un tipo de conocimiento distinto al de la abstracción científica. La música y la literatura yupanquianas eran formas poco habituales pero muy reales de acceder a lo sagrado.

A partir de un común amigo, Boasso conoció a Yupanqui en Córdoba y estableció con él una amistad que duraría hasta la muerte del folclorista, al que le dedicará tres

⁷ Fernando Boasso, *El misterio del hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965.

⁸ Véase Todd A. Salzman y Michael G Lawler, *The sexual person: toward a renewed Catholic anthropology*, Washington, Georgetown University Press, 2008.

⁹ Fernando Boasso, *Sacerdocio y política*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 61.

libros.¹⁰ Se afirmó una curiosa relación entre el sacerdote y el ex intelectual orgánico del Partido Comunista, que había firmado coplas anticlericales como “Preguntitas a Dios”.¹¹ Para Boasso, Atahualpa era el representante de una memoria popular profunda. Era quien recogía la sabiduría que, si bien no se oponía, se distinguía del saber científico. En esa clave, la sabiduría era superior al racionalismo. El folclore era el mismo saber popular al que apelaba el evangelio. Y Atahualpa tenía todas las características del profeta, del sujeto que había sido llamado para revelar el “sentido profundo” de las cosas y de los acontecimientos, y escrutaba el signo de lo divino en los hechos profanos.

* * *

Los años sesenta y setenta en buena medida anticipan con sus críticas el escenario de la posmodernidad.¹² A pesar de su pretendido aislamiento, los católicos interactuaron con la cultura de su época. La crisis de la modernidad fue también la crisis de la modernidad religiosa, que suponía un tiempo a través del cual la verdad se desarrollaba de manera progresiva y universal. Ella misma desarrolló su propia historia como historia de progreso y sus instituciones fueron arquetipos de unidad que sirvieron de modelo para el Estado moderno unificado. El modernismo *era* la unidad: unidad de verdad, unidad del ser, unidad de palabras y significados, un Estado unificado, una mirada de la historia unificada y que se trasladaba en

una dirección. Una sola iglesia, comandada por un solo jefe, defensor de una verdad incuestionable, conocida a través de métodos basados en una racionalidad teológica (el tomismo). El posmodernismo plantó la semilla de la incredulidad en las metanarrativas, de donde brotó la duda sobre la emancipación de la humanidad a través del progreso político y científico.

La crítica de Boasso a la ciencia –en oposición a la cultura local– y en la misma línea la reivindicación de la periferia en oposición a un centro moderno parecen ir en la misma línea. La crisis del tomismo, como teología única y bendecida por el papado desde fines del siglo XIX, puede ser leída como un cuestionamiento al monopolio de la verdad y al racionalismo. El quiebre de los grandes imperios encuentra su paralelo en la crisis de autoridad que vivió la estructura de la Iglesia católica en los años setenta. Por los mismos motivos Boasso reivindicaba la religión popular y ensayaba un modelo de liturgia localizada.

Observar la vida de Boasso en los candentes años sesenta y setenta, e incluso su vínculo con la obra de Yupanqui a través del prisma de la dialéctica religión-cultura, permite normalizar fenómenos que exceden lo religioso y que en realidad cruzan a la sociedad. El fervor por el folclore, el dualismo y la radicalización de la vida política, la reivindicación del poder del débil en la sociedad, en la universidad, en la familia y también en la iglesia, el enfrentamiento entre “lo humano contra el sistema”. O, como lo entendía el dominico y hombre de derecha Raymond Leopold Bruckberger, “Si los jesuitas se han adaptado tan admirablemente al mundo moderno, ha sido nada más porque son ellos sus genitores”.¹³ Si es verdad lo que afirma el epígrafe de este artículo, los modernos jesuitas se convirtieron entonces en legítimos enterradores del orden que tanto colaboraron a desplegar. □

¹⁰ Fernando Boasso, *Atahualpa Yupanqui; símbolo, mensaje y drama*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1969; *Tierra que anda, Atahualpa Yupanqui: historia de un trovador*, Buenos Aires, Corregidor, 1993; *Atahualpa Yupanqui: campeador de misterios*, Buenos Aires, CONSUDEC, 2002.

¹¹ Véase Sergio Alejandro Pujol, *En nombre del folclore: biografía de Atahualpa Yupanqui*, Buenos Aires, Emecé, 2008.

¹² Robert S. Ellwood, *The sixties spiritual awakening: American religion moving from modern to postmodern*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1994.

¹³ Citado en Alain Woodrow, *Los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 77.