

# Teología de la Liberación

## PUEBLO IDEAL, PUEBLOS REALES

Mario Kaplún

La teología de la liberación y la cultura popular necesitan y deben dialogar; entablar un diálogo en el cual cada una se transforme a sí misma y transforme a la otra. Tal es la propuesta central de Pedro Trigo en su reciente artículo (1). Bienvenida sea la propuesta. No sólo por su valor en sí misma, sino porque abre un espacio de reflexión y discusión que estaba corriendo peligro de cerrarse.

Dialogar es —de una y otra parte— comunicar algo, algo que el otro necesita; aportarle algo. Si Trigo postula que la cultura popular —y esa “parte medular” de ella que es la religión popular ha de dialogar con la Teología de la Liberación (y viceversa) y espera como fruto una transformación que ve y cree necesaria, es porque reconoce, implícitamente al menos, que esa cultura y esa religión popular tienen carencias; que necesitan evolucionar y transformarse; que la T.L. tiene algo importante que aportarles y que ellas no poseen (como también algo que recibir e incorporar de ellas, desde luego).

En cambio, otros conspicuos representantes de la T.L. —y por momentos el propio Trigo en trabajos anteriores— sustentan posturas tales que en estricta lógica llevarían a ver ese diálogo innecesario y hasta indeseable. Tal como estos autores plantean las cosas, el teólogo y el cristiano “intelectual progresista” sólo tendrían derecho a acercarse al pueblo para “escucharlo y aprender de él”; la fe popular para nada necesitaría de su aporte puesto que el pueblo “ya tiene su propio proyecto liberador” y “ya ha hecho su propia lectura del Evangelio”. Aunque tal proyecto y tal lectura no sean los que “les gustarían” a los puristas intelectuales. Es, por así decir, la versión “populista” o “espontaneísta” de la T.L.

### PUEBLO IDEAL, PUEBLO REAL

El artículo que comentamos —y hay que congratularse por ello— no se enrola en esa corriente. Sin embargo, aunque explícitamente rechace el “mimetismo populista” (pg. 172), por momentos parece deslizarse por sus aguas. Por ejemplo, cuando al referirse al pueblo en general y a los pueblos latinoamericanos, emplea por ocho veces (!) —ya

sea en singular, ya en plural— la expresión “pueblo(s) creyente(s)”. Tal reiteración llevada a la octava potencia parece poner una valla infranqueable a la discusión seria y serena de la cuestión. Ante ella, atreverse a preguntar por la condición de creyentes de nuestros pueblos, equivaldría a desolidarizarse de ellos; quien, desde una fe comprometida, ose asomar un ápice de duda al respecto, tendrá que enfrentar la sospecha de que no conoce al pueblo ni lo comprende ni reconoce y aprecia sus valores.

Así también, cuando examina las coincidencias y divergencias existentes entre ese pueblo “creyente y oprimido” y la T.L., sólo encuentra una única diferencia: sus respectivas formas culturales —que el diálogo propuesto permitiría superar—; en tanto tienen en común tres cosas: “cristianismo, América Latina y liberación” (pg. 172). No se detiene a explicitar qué alcance le da al adjetivo “creyente”; tampoco a analizar en qué medida el cristianismo popular y el que vertebra la T.L. son realmente comunes; qué tienen de común y qué de diverso.

Pensamos que, para que ese necesario diálogo se dé y resulte constructivo y fecundo, es preciso abordar el tema en un clima despojado de apriorismos e idealizaciones. Amar al pueblo —amarlo eficazmente— es comprenderlo, no idealizarlo. Tan mal lo aman quienes, desde sus castillos de élite, ignoran y desprecian sus profundos valores como quienes, exaltadamente, lo declaran depositario de todas las virtudes y poseedor de toda la sabiduría. Unos y otros —extremos que se tocan— terminan por darse la mano: como el pueblo real no actúa como ellos pronosticaron, acaban todos juntos por renegar de él...

### CREYENTES Y CREENCIAS

Con respecto al tan enfatizado adjetivo “creyente(s)” que adjudica a los pueblos latinoamericanos: ¿se atiene Trigo a la aceptación del diccionario, que entiende por tales a quienes simplemente creen (en algo, no importa en qué)? En un artículo como el suyo, todo él centrado en un enfoque cultural, debiera considerarla; porque en la historia cultural de nuestros países, las religiones de origen indoamericano y africano tienen una fuerte presencia y cons-

tituyen un elemento central de afirmación de la identidad cultural de las etnias que las profesan. Hasta hoy, en el mapa cultural de pueblos como el peruano, el boliviano, el guatemalteco, etc., las luchas liberadoras se identifican con sus cultos indígenas ancestrales; y no se entenderá nunca la historia de Brail y la de los pueblos caribeños —Cuba, Haití, incluso parte de nuestra Venezuela, etc.— y el camino hacia su liberación sin penetrar en sus aún vivas raíces negras.

Sería igualmente ineludible considerar las múltiples formas culturales derivadas del sincretismo religioso operado en América Latina; esa forma sorda de resistencia en virtud de la cual sobreviven soterradamente bajo símbolos, imágenes y nombres cristianos, cultos de origen no cristiano: Pachamama venerada bajo el manto de María. Así, en nuestra América mestiza, más que de la religión popular, hay que hablar de muchas “religiones populares”.

Sin embargo, la lectura atenta del artículo evidencia que, cuando Trigo dice “creyentes” está —siguiendo el lenguaje tradicional intra Iglesia— entendiendo “cristianos”. Siendo así, más allá de la apreciación cuantitativa que comprueba su presencia mayoritaria en el continente, se impondría una reflexión, ausente en su ensayo, que llevaría a caracterizar el cristianismo popular en relación al anuncio evangélico, liberador y transformador, que la T.L. hace suyo. En cambio, al darse por sentado que ambos son un mismo cristianismo con un común signo liberador, la cuestión se simplifica: todo está en generar formas populares para expresar esa fe compartida. Y queda convalidada la doble operación reductora: por un lado, reducir la cultura a una cuestión de formas; por el otro, despojarla de su dimensión política.

### LOS INTERLOCUTORES

Para situar el diálogo en sus reales proyecciones y en sus reales dificultades, es preciso caracterizar a sus interlocutores. En lo que concierne a la T.L. y dentro del marco en que ubica su artículo, Trigo aborda casi únicamente su origen universitario, intelectual, que la ha marcado con las formas y el lenguaje de la cultura ilustrada. Allí radicaría su actual

limitación para permear las culturas populares. Pero —y no dudamos de que el articulista también lo suscribe: cfr. pg. 171— la T.L. es mucho más que la resultante de esas influencias culturales. Y mucho más que unas formas: es un contenido, un pensamiento; un método, una opción.

Si nos atenemos a L. Boff, el método de la T.L. comienza por un examen riguroso de la realidad —un acto político, pues— para identificar en ella los factores y las causas de la opresión. Si hace ese examen con seriedad y rigor —como en el caso de Venezuela, lo ha hecho tan lúcidamente Maritza Montero en su reciente libro "Ideología, Alienación e Identidad Cultural"—, una T.L. tendrá que comprobar que esa opresión, esa dominación, no es sólo externa al pueblo sino también opera dentro de él; si está instalada en las estructuras económicas, políticas y sociales, lo está también en la propia cultura popular. Las culturas no son sólo formas, expresiones, esas formas vehicular contenidos, denotan y connotan un orden de sentidos. Si tal T.L. incorpora instrumentos de análisis del método ofrecido por el materialismo histórico, tendrá presente que uno de esos instrumentos —hoy ampliamente compartido y aplicado por las Ciencias Sociales— asume el hecho de que, en toda sociedad dividida en clases, "la ideología dominante es la ideología de la clase dominante"; o, si prefiere acudir al análisis sociocultural del oprimido que acuñó Paulo Freire, comprobará con él que "el dominador introyecta su ideología en el dominado y éste la internaliza y piensa con las categorías del dominador". En uno u otro caso, deberá reconocer la existencia del factor ideológico —la presencia deformante del dominador en la conciencia oprimida del dominado— como componente de toda cultura; como agente activo (aunque nunca omnipotente ni dueño absoluto del terreno) de la opresión. Agente tanto más penetrante y eficaz cuanto que no es enteramente impuesto, sino que se apoya en necesidades reales de los oprimidos: necesidades humanas engendradas por su misma existencia y condición de sometidos a cuya angustia y sentimiento de desvalidez ofrece una explicación, un alivio, una "salida", así sean éstas falsas y reforzadoras de su sumisión. El propio prisionero ayuda a forjar sus cadenas...

Así —bien lo ha visto Luis Britto García—, la cultura se constituye en el ámbito primario y privilegiado desde donde el poder ejerce su dominación:

éste recurre a las armas de la represión sólo allí donde la dominación cultural —ideológica— pierde terreno en la conciencia de los sojuzgados.

Desde ese marco, una teología que quiera ser liberadora se volverá sobre la religión popular y tratará de discernir hasta dónde ésta logra escapar y resistir el peso de la dominación internalizada y hasta dónde, en cambio, se constituye en la falsa explicación, paralizante y desmovilizadora, que convierte a la explotación, legitimándola, en designio divino; en qué medida ella pertenece realmente al pueblo y es del pueblo y en qué medida opera desde adentro de él como un mecanismo de adaptación y de "sumisión aprendida".

### LA LECTURA DESDE LA FE

Luego —siempre siguiendo a Boff— el segundo paso de una T.L. es, necesariamente, la "mediación hermenéutica": la confrontación de esa realidad con el Evangelio; la confrontación con la Revelación. Más allá de sus adherencias culturales y de las formas ilustradas que han dejado en ella su impronta (quien esté exento de ideología que arroje la primera piedra), la T.L. es una lectura del Evangelio a la luz de la realidad del pobre. Una lectura crítica, problematizadora, desideologizadora, que busca devolver a la Revelación su contenido original, liberador. Depurándola de otras lecturas ideológicas que han servido tantas veces para velar y tergiversar su mensaje y ponerlo al servicio de intereses opresores; y en radical oposición a ellas. La referencia-eje de la T.L., la que ilumina sus opciones, no reside, pues, ni en la élite intelectual que la formuló ni en el pueblo al que está destinada: la fuente central, la "norma", es Cristo, su Evangelio, la Revelación misma; las Escritu-

ras, los profetas, la Historia de la Salvación, el plan de Dios, fielmente entendidos y asumidos.

A la luz de esta fuente, una teología realmente liberadora —que no coincide necesariamente con todos y cada uno de los autores, heterogéneos e incluso divergentes, que se agrupan bajo el rótulo de "T.L."— tendrá que preguntarse, a la hora de entablar ese diálogo con el pueblo: ¿En qué medida concuerda y en qué medida difiere ese mensaje liberador de Cristo, esa Buena Noticia que en Su nombre vamos a comunicar, con las creencias y las prácticas religiosas del pueblo oprimido? ¿Son ellas liberadoras y por tanto cristianas? ¿O constituyen expresiones tradicionales de un sacramentalismo y un ritualismo que, al vaciarse de su contenido evangélico primigenio, han quedado reducidos a "un gestual automático, dotado de presuntas virtudes escatológicas" (Aldo Bunting) que transita en las fronteras de la magia?

Formularse tales preguntas no es una falta de amor al pueblo ni un irrespeto ni un descreimiento en sus genuinos valores. Es, por el contrario saber reconocer el real alcance de la opresión que sufre; esto es, comprenderlo, amarlo eficazmente; tener fe en él y en su capacidad de crecimiento; querer servirlo, acompañarlo en su liberación. Y es, en esa misma medida y por sobre todo, un acto irrenunciable de fidelidad a Cristo y a su Evangelio.

Por fin, vendrá la opción práctica pastoral. Ella tendrá que incluir ineludiblemente la formación de la conciencia crítica de los sectores populares como un paso imprescindible para su liberación, aun cuando esa criticidad se vuelca también sobre su fe religiosa. Puesto que no hay proceso de liberación sin el



RECOMIENDA SUSCRIBIRSE A

Idioma:

- español
- inglés
- francés
- alemán

**envío**

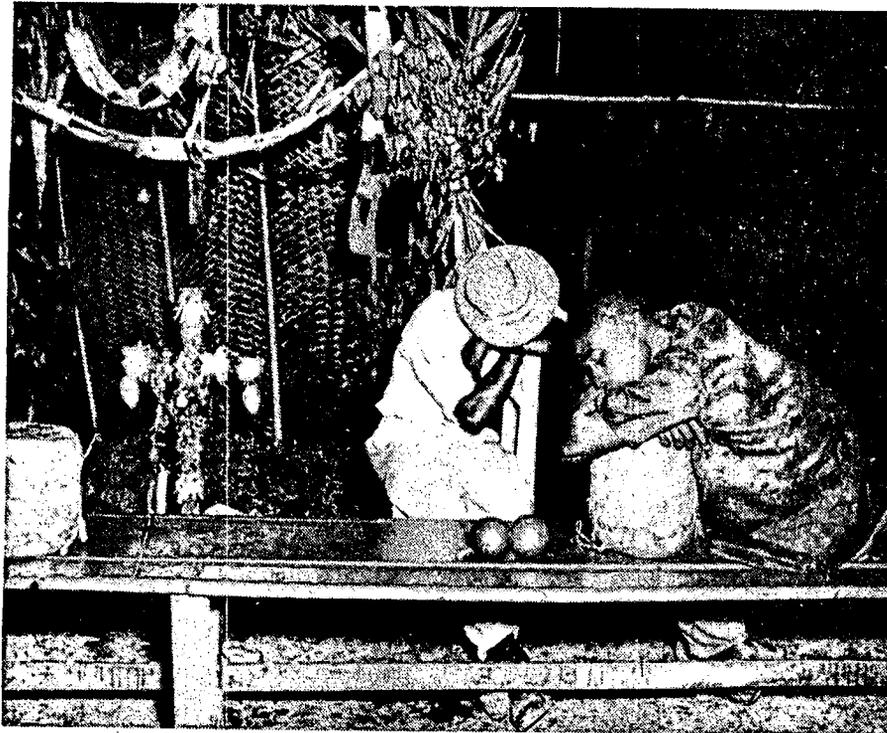
INFORMACION Y ANALISIS DE NICARAGUA DESDE NICARAGUA

Instituto Histórico Centroamericano  
Apdo. A-194  
Managua, Nicaragua  
Teléfonos: 73037 - 72572 - 74888  
Telex: 2296

Suscripción anual (12 números)

América Latina: 20 dólares  
EE.UU. y Europa: 35 dólares

(El cheque deberá ser enviado a nombre de Alvaro Argüello)



advenimiento de una conciencia crítica. Ni hay liberación plena del pueblo que no implique en algún momento (no en cualquier momento, sino en el oportuno y adecuado dentro de un proceso dialogal) la liberación de lo que pueda haber de alienante en su fe. Nunca impuesta, claro está, porque en tal caso no sería tal liberación; y porque la opción por el Cristo liberador no puede ser sino libre y consciente. Pero sí propuesta.

### LAS "OTRA" CULTURA

Acerquémonos ahora al otro interlocutor que Trigo convoca: la cultura popular. Lo primero que advertimos es que ella aparece en la trama social como una "otra" cultura; como la cultura sumergida de los no letrados; esto es, como una cultura que, en el acertado señalamiento de Jesús Martín Barbero, "no puede definirse a sí misma sino reconociendo los procesos de dominación y los conflictos que esa dominación genera". Por eso, en tanto la "cultura culta" se presenta a sí misma como cultura a secas, sin necesidad de referentes, ésta, la popular, "no puede ser nombrada sin nombrar a la vez a esa otra que la niega y frente a la cual se afirma a través de una lucha desigual y con frecuencia ambigua". Permanentemente sometida y permanentemente en lucha contra esa dominación.

De ahí que para la construcción del proyecto histórico transformador y liberador, la cultura popular —incluidas sus manifestaciones religiosas— aparezca como un aliado imprescindible a incorporar (ya que sin integrar la dimensión cultural y apoyarse en ella no podrá haber avance del movimiento popu-

lar) y a la vez como condicionante y obstáculo. Como motor y como freno.

### LAS DIFICULTADES DEL DIALOGO

En la perspectiva que aquí hemos tratado de esbozar, ese diálogo entre fe popular y T.L. aparece así incuestionablemente necesario; pero a la vez, complejo y conflictivo. Supone todo un desafío. No se trataría ya de un problema cultural en los términos formales en que Trigo lo plantea; de un plácido diálogo centrado en la construcción de nuevas formas simbólicas. La adopción de un lenguaje más sencillo, la incorporación de símbolos y prácticas populares, no se aseguran que una teología liberadora sea fácil e inmediatamente comprendida; ni mucho menos aceptada por el pueblo real. Esa transposición a los códigos populares es, ciertamente, condición necesaria para el diálogo; pero está lejos de ser condición suficiente. Los contenidos liberadores comunicados han de entrar de algún modo en choque con los contenidos preexistentes, arraigados a niveles profundos, de la religiosidad popular "espontánea". Puesto que los signos son portadores de significados, los códigos de la comunicación no son sólo los del lenguaje y los símbolos: los distintos niveles de conciencia generan también sus propios "códigos". El que se propone —y es preciso ser consciente de ello— es un diálogo en el que entran en juego contenidos, visiones diferentes de la fe; y con diferencias en más de un aspecto radicales.

¿Con qué pedagogía, respetuosa y fraterna, gradual y auténticamente dialogal, habrá de cumplirse el proceso educativo liberador que ayude a la fe

popular real a crecer en los valores evangélicos y a construir su propia expresión y sus propias respuestas? Sabiendo que en un cierto y determinado momento —cuando los propios evangelizados comiencen a preguntarse por el Dios y la fe en que han creído— este proceso ha de llevar necesariamente a una instancia de problematización, de afloración de la conciencia crítica; y, por tanto, habida cuenta de una etimología que nos recuerda que "crítica" y "crisis" reconocen una común raíz—, por una sana y necesaria crisis religiosa; esto es, por una reconversión, por la construcción de una nueva —o renovada— fe.

Si la meta de ese "diálogo histórico" es llegar a "expresiones religiosas (...) claramente liberadoras" (pg. 175), el camino —el largo camino— para alcanzarla supone desplazar de su papel central a la Cruz del fracaso y la derrota para dar paso a la Resurrección redentora —esto es, liberadora—, fuente de esperanza y de ánimo para la lucha; lograr que el Reino —el Reino de los Pobres— adquiera resonancias de "aquí y ahora"; descubrir, allí donde la imagen que se erigía era la del Dios-verdugo que castiga y al que sólo se puede aplacar con sacrificios o la del Dios-negociante al que se "compra" con promesas o acaso la del Dios-resignación del que se vale la explotación para sacralizarse, al Dios padre al que pedimos que su reino venga nosotros; valorar lo que edifica el amor, aun cuando no se haga en Su nombre, en lugar de lo que se le opone aunque lo invoque (¿hemos llegado a asumir realmente la parábola del Juicio Final?); devolver al sacramento su carácter de signo comunitario vivo; poner el centro en el Hombre —en los hermanos— y no en el Sábado. Que todo esto es la Buena Noticia.

Ya en algunas pequeñas comunidades populares de América Latina se está dando —o iniciando— este proceso educativo de evangelización. El análisis de estas experiencias demostraría que una condición indispensable para lograr frutos liberadores, es la de partir del reconocimiento de un pueblo real y de una cultura popular real —con sus contradicciones, sus ambigüedades y sus claroscuros— y no de una visión triunfalista que, al atribuir a la realidad las virtudes ideales de un "deber ser", da por ya existente precisamente aquello que es preciso construir.

(1) PEDRO TRIGO: *Teología de la Liberación y Cultura*. En SIC No. 474, Caracas, abril 1985, pgs. 470 y ss.