

Liberación y cultura

El impulso de Medellín y la recepción de la teología argentina

RESUMEN

El autor se propone mostrar la continuidad del binomio liberación-cultura entre los Documentos Finales de Medellín y la elaboración teológica de algunos pensadores argentinos. En primer lugar, se presenta la problemática en Medellín y, luego, algunos textos de teólogos argentinos, que se entienden como una recepción de las cuestiones planteadas por los Documentos Finales. El desarrollo del artículo intentará poner de manifiesto que entre ambas categorías no existe contradicción ni contraposición.

Palabras claves: Medellín; hombre concreto; liberación; cultura; Justino O'Farrell; Lucio Gera; Rafael Tello; Teología Argentina; Teología de la Liberación

Liberation and culture

The impulse of Medellín and the Reception of Argentine Theology

ABSTRACT

The author intends to demonstrate continuity of the liberation-culture pairing between the Final Documents of Medellín and the theological elaboration of some Argentine thinkers. In the first place, the problem is presented in Medellín and then in some texts by Argentine theologians, in what is understood to be a reception of the questions raised by the Final Documents. The development of the article will try to show that there is no contradiction or opposition between both categories.

Key words: Medellín, Concrete Man, Liberation, Culture, Justino O'Farrell, Lucio Gera, Rafael Tello, Argentine Theology, Theology of Liberation

1. *Hombre concreto y liberación: dimensiones transversales en Medellín*

Los Documentos Finales de Medellín están atravesados por la certeza de que la Iglesia latinoamericana debe responder a una situación inédita en la historia, la cual no admite repetir recetas que dieron resultado en el pasado. Los tiempos han cambiado y hay que tomar nota de esos cambios. No se trata de innovar siguiendo modas, pero tampoco de aferrarse a esquemas que resultan perimidos. Como señalan muchos estudiosos de Medellín, la Asamblea se nutrió de toda la problemática sobre el desarrollo planteada por Pablo VI en la *Populorum Progressio*, del nuevo impulso generado por el acontecimiento y los documentos del Concilio Vaticano II (en particular *Gaudium et spes*), de los cambios culturales que se fueron plasmando durante la década de 1960 y de una mayor toma de conciencia de la situación de injusticia, opresión y violencia que se vivía en el continente.

El análisis y la presentación de estas cuestiones están atravesadas por una temática que considero central en las preocupaciones de Medellín: la urgencia antropológica. Los Documentos Finales expresan, con diversa intensidad, la necesidad de responder a una crisis histórica que tiene su centro en el olvido y en el desprecio de la dignidad de la persona. Los Documentos están pensados desde la preocupación por aquello que hace más inhumana la vida de las personas en estas tierras y desde la necesidad de resignificar la presencia de una Iglesia que esté al servicio de esas personas. En la “Introducción” queda expresada esta intención: “La Iglesia Latinoamericana... centró su atención en el *hombre* de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico”.¹ Esta centralidad antropológica no debe ser leída en la clave de un antropocentrismo inmanentista que tiene lugar en un humanismo ateo, sino en la intención que ha marcado el Magisterio de la Iglesia contemporáneo con el camino abierto por el Concilio Vaticano II. Por eso, en los Documentos Finales se aclara que, al tomar este rumbo, la Iglesia “no se *desviado* sino que se ha *vuelto* hacia el hombre, consciente de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre”.² Las dos citas señaladas pertenecen al discurso de clausura del Concilio de Pablo VI y muestran que la prioridad de la II Confe-

1. DOCUMENTOS FINALES DE MEDELLÍN, *Introducción*, 1. (Cursiva mía).

2. *Ibíd.* (Cursiva en el original).

rencia es un eco de la principal preocupación del Concilio, en un esfuerzo por captar la perspectiva desde la cual el mundo moderno accede a la realidad y por proponer su respuesta teológica. La dignidad de la persona humana es el eje hermenéutico que se convierte en parámetro para validar el discurso, incluido el teológico. Pero la teología no se ocupa del hombre a secas, como si el sujeto humano fuese la única referencia y medida para comprender el sentido último de la existencia y de la historia. La teología piensa al hombre desde la persona de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Jesucristo se solidariza en estrecha intimidad con los sufrientes de esta tierra, camina con ellos, y ese hombre es Dios.

Esta preocupación transversal por responder a las situaciones en las que se encontraban los hombres y las mujeres de América Latina favoreció que el tema de la *liberación* fuese madurando e hiciera su irrupción como temática teológica central. Como señala Virginia Azcuy, el anhelo de pensar la problemática latinoamericana con el espíritu y los textos de Concilio Vaticano II “llevó a un proceso reflexivo creativo que implicó afrontar la aparición de lo político en la teología y exigió el paso desde una teología del desarrollo... a una nueva orientación teológica, latinoamericana y de la liberación”.³

La liberación como anhelo y grito que brota de la tierra de los oprimidos es parte constitutiva de la urgencia antropológica que debe afrontar América Latina. En esta nueva situación se juega, a su vez, la fe en Dios. No se trata de *construir* la imagen de un Dios revolucionario que, en última instancia, sea funcional al sistema de opresión con otro nombre. Sí se trata de *deconstruir* la imagen de un Dios que se ajusta de modo unívoco a un proyecto histórico-cultural. Se trata, como tarea constante, de desidolatrizar la imagen de Dios, de luchar contra la tentación de cristalizar el cristianismo en un marco legalista, de impedir que el sábado se vuelva más importante que la persona para que nuestra fe no se transforme en ideología. Esta tarea no puede llevarse a cabo sin el reconocimiento de que allí actúa con eficacia el Espíritu de Dios.

“Como hombres latinoamericanos, compartimos la historia de nuestro pueblo.

3. V. Azcuy, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”, en *Teología* 107 (2012) 140.

El pasado nos configura definitivamente como seres latinoamericanos; el presente nos pone en una coyuntura decisiva y el futuro nos exige una tarea creadora en el proceso de desarrollo... Como cristianos, creemos que esta etapa histórica de América Latina está vinculada íntimamente a la Historia de la Salvación... Creemos que estamos en una nueva era histórica. Ella exige claridad para ver, lucidez para diagnosticar y solidaridad para actuar. A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo para descubrir el plan de Dios en los "signos de nuestros tiempos". Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal. Por fidelidad a este plan divino, y para responder a las esperanzas puestas en la Iglesia, queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo".⁴

2. *Liberación y cultura: un vínculo estrecho*

Medellín no ha tratado la cuestión de la cultura y su relación con la liberación en una sección específica. El vocablo aparece diseminado en el texto con significaciones e incidencias diversas. Forma parte de las preocupaciones del Documento, pero no constituye su eje interpretativo. Es presentada como un elemento, entre otros, que tiene relación directa con el proceso de liberación, casi siempre como adjetivo de este sustantivo. Sin embargo, encontramos algunos momentos en que este tratamiento se modifica. Me detengo en dos textos en donde la categoría cultura es trabajada de otro modo y elevada a un nivel distinto de reflexión.

El primer texto sostiene lo siguiente:

"Existe, en primer lugar, el vasto sector de los hombres «marginados» de la cultura, los analfabetos, y especialmente los analfabetos indígenas, privados a veces hasta del beneficio elemental de la comunicación por medio de una lengua común. Su ignorancia es una servidumbre inhumana. Su liberación, una responsabilidad de todos los hombres latinoamericanos. Deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de sus complejos e inhibiciones, de sus fanatismos, de su sentido fatalista. De su incomprensión, temerosa del mundo en que viven, de su desconfianza y de su pasividad".⁵

4. DOCUMENTOS FINALES DE MEDELLÍN, *Mensaje a los pueblos de América Latina*.

5. DOCUMENTOS FINALES DE MEDELLÍN, *Documento 4: Educación*, I, 3.

La noción de *cultura* está vinculada a la educación que libera no solo del analfabetismo, sino también de un sentido fatalista de la vida basado en los prejuicios y en las supersticiones, que genera desconfianza y pasividad. Pero no asocia la educación a una tarea de integración a las coordenadas culturales consideradas como civilizadas, sino a una afirmación de la propia identidad. Si bien es crítico con el universo interno de los sectores populares, no piensa que ellos deben sumarse sin más a la propuesta de la educación oficial. La educación de los más pobres

“no consiste propiamente en incorporarlos a las estructuras culturales que existen en torno de ellos, y que pueden ser también opresoras, sino en algo mucho más profundo. Consiste en capacitarlos para que ellos mismos, como autores de su propio progreso, desarrollen de una manera creativa y original un mundo cultural, acorde con su propia riqueza y que sea fruto de sus propios esfuerzos. Especialmente en el caso de los indígenas se han de respetar los valores propios de su cultura, sin excluir el diálogo creador con otras culturas”.⁶

La *cultura* se conecta a un doble registro: en un primer momento, se la identifica con la educación y parece que queda reducida a un trabajo de desmitificación de la cultura popular en general y de la indígena en particular; pero, en un segundo momento, llama a sostener el universo propio de esta/s cultura/s, fuente de autonomía y de afirmación de la identidad ante las estructuras opresoras. Aunque el texto deja en un cono de sombra el valor propio de las mitologías de nuestros pueblos (solo destaca sus aspectos negativos, matizado con una afirmación general en el segundo párrafo del número 3 que estamos analizando), es muy importante que piense la cultura como motor de una autonomía que la distingue de los poderes dominantes.

El segundo texto lo encontramos en el Documento dedicado a la Pastoral Popular. La totalidad del Documento oscila entre el reconocimiento y la valoración de esta expresión religiosa y los juicios que advierten sobre posibles deformaciones que, de no corregirse, afectarían a una vivencia plena del cristianismo. Sin embargo, en la valoración predomina la mirada positiva de un fenómeno que, ya en ese momento histórico, afecta a la mayor parte de los cristianos de Amé-

6. *Ibíd.*

rica Latina. En relación con esta mirada positiva, me interesa destacar la siguiente afirmación:

“Al enjuiciar la religiosidad popular, no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino *del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados...* Esas manifestaciones religiosas pueden ser, sin embargo, balbucesos de una auténtica religiosidad, expresada con los elementos culturales de que se dispone... La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gémenes de un llamado de Dios”.⁷

Es importante notar que el Documento afirma que una lectura correcta de la religiosidad popular implica modificar el paradigma cultural desde el que se la juzga. Las herramientas de la cultura occidentalizada, configurada por una determinada concepción educativa, no es suficiente para comprender el acontecimiento. No se descalifica la cultura occidentalizada en sí misma, sino en su pretensión de convertirse en punto de partida absoluto para interpretar la realidad. El Documento desmonta la aspiración a que el modelo occidentalizado se constituya como el único sistema válido de racionalidad. Existen otras racionalidades, que explican el mundo de otro modo y que construyen su universo religioso desde parámetros distintos. Esto llevará a sostener que la fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultural.⁸

No encontramos un tratamiento sistemático de la categoría cultura en los Documentos Finales de Medellín. Pero su aparición en contextos específicos no es neutra ni indiferente. Queda vinculada de modo estrecho al proceso de liberación que lucha por la dignificación de la persona. Esto se evidencia en dos temas diversos, educación y religiosidad popular, atravesados ambos por la problemática de una

7. Documentos Finales de Medellín, *Documento 6: Pastoral Popular*, I, 4. (Cursiva mía).

8. Señalo la cercanía conceptual y lingüística con estas palabras del Papa Francisco: “No haría justicia a la lógica de la encarnación pensar en un cristianismo monocultural y monocorde. Si bien es verdad que algunas culturas han estado estrechamente ligadas a la predicación del Evangelio y al desarrollo de un pensamiento cristiano, el mensaje revelado no se identifica con ninguna de ellas y tiene un contenido transcultural. Por ello, en la evangelización de nuevas culturas o de culturas que no han acogido la predicación cristiana, no es indispensable imponer una determinada forma cultural, por más bella y antigua que sea, junto con la propuesta del Evangelio. El mensaje que anunciamos siempre tiene algún ropaje cultural, pero a veces en la Iglesia caemos en la vanidosa sacralización de la propia cultura, con lo cual podemos mostrar más fanatismo que auténtico fervor evangelizador” (*Evangelii gaudium*, 117).

cultura extraña al sentir de la gran mayoría de las personas que habitan el continente. Se percibe ya que la cultura, en tanto una categoría con dimensión crítica, puede ser considerada un camino para pensar una evangelización liberadora para América Latina.

3. *Una recepción de Medellín en Argentina*

La teología argentina, en una de sus corrientes vinculadas a la Teología de la Liberación, recibe los Documentos Finales de Medellín privilegiando la categoría de *cultura* como una clave de lectura para comprender el proceso de liberación que dignifica a la persona.⁹

No pretendo realizar aquí un recorrido exhaustivo, sino señalar algunos teólogos que vincularon liberación y cultura, y que vieron en esta última categoría la problematización de un proceso que no es de fácil resolución y que tiene un largo alcance.

Justino O'Farrell publica en 1976 un libro titulado *América Latina: ¿cuáles son tus problemas?* El autor señala al comienzo que, en verdad, el texto fue preparado y escrito durante 1971 y 1972 en un ámbito de discusión amplio en el que participaron profesores y alumnos. Entre las causas de la crisis que afectan al continente, O'Farrell señala la cultura. Existen dos culturas que antagonizan entre sí en importantes problemas: la cultura ilustrada, con pretensiones de universalidad, la del imperio y la cultura popular, la de los pueblos, la verdadera expresión latinoamericana.¹⁰ En esta confrontación, el autor ubica la pugna por el proceso de liberación, pues no se trata solo de la cultura entendida en su dimensión folklórica, sino de "una manera de vivir y de situarse en el mundo y la existencia".¹¹ No se discute si las obras de arte o el desarrollo tecnológico son más elevados o avanzados en una cultura que en otra, sino la posibilidad que tienen para expresar su concepción de la vida y de la historia, en tanto sentido último. O'Farrell señala que esto último le es negado a la cultura de los pue-

9. Deberíamos añadir *pueblo* como la otra clave de lectura determinante, pero escapa a los límites de este artículo.

10. Cf. J. O'FARRELL, *América Latina: ¿cuáles son tus problemas?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1976, 32-35.

11. *Ibíd.*, 32.

blos de América Latina, que él define como cultura popular. Por ello, el reclamo “contempla los derechos más inalienables: el derecho a la vida, a la autodeterminación, a la autodefensa. Su contenido propio es la identidad histórica del género humano y de los Pueblos. Su dinámica, la del proceso de liberación”.¹² En esta confrontación, destaca el autor, los pueblos reclaman por sus derechos, por su identidad y, en definitiva, por su liberación. La confrontación no es solo dialéctica. Tiene la intención de afirmar con contundencia que una gran parte del continente quiere ser invisibilizado en su estilo de vida, en la manifestación del sentido último de su existencia.

Lucio Gera nos permite avanzar en la comprensión del pueblo como sujeto de la liberación. Entiende al pueblo como la expresión de un estilo de vida, es decir, de una cultura, en la cual es capaz de encontrar sus propios caminos de autodeterminación, sin necesidad de que otros le digan lo que debe hacer. Esto no es cerrazón al diálogo, sino afirmación de la propia identidad.

En 1974, Gera ofrece una conferencia sobre la relación entre cultura, dependencia y teología. En la discusión con los presentes se plantea la cuestión de si el pueblo no está alienado y, por tanto, ha introyectado la cultura del opresor. Esto supondría una doble tarea: liberar al pueblo de esa alienación y devolver a su memoria su propia cultura. Gera rechaza esta posición. Es verdad que en el curso de la historia encontramos que el pueblo tiene bajones, tentaciones de alienarse, pero también somos testigos de su recuperación. Gera sostiene que esta posición es vanguardista y no respeta la autonomía del pueblo.

“Yo creo que en esto se juntan liberalismo y marxismo: el pueblo no es sujeto activo, su sujeto pasivo, masa para llevar adelante la revolución. Yo digo no. El pueblo tiene racionalidad. Tiene su proyecto, no se lo damos; lo ayudamos a formularlo, le damos instrumentos de formulación. Pero allí me parece que la opción es definitiva”.¹³

Esta afirmación es válida aun cuando se sostenga que la cultura

12. *Ibíd.*, 33.

13. L. GERA, “Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica”, en Azcuy, V. – Galli, C. M. – González, M. (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape, 2006, 642.

popular es creyente. La condición cristiana del pueblo no invalida su autonomía ni tampoco su capacidad de autodeterminación política:

“Se dice: «este pueblo, yo creo que es creyente, que tiene un ethos creyente». Pero esto no nos da derecho a que, en nombre de su ethos creyente, nosotros o la jerarquía tengamos proyectos políticos sobre el pueblo. Un estilo social-democrático, no da derecho a eso. El proyecto político secular lo hace el pueblo, no la jerarquía. Esa sería la diferencia. La jerarquía hace proyectos de expresión religiosa del pueblo, expresión de la fe del pueblo, pero no de contenido. La jerarquía asume el proyecto político que el pueblo hace”.¹⁴

Rafael Tello ha propuesto la relación entre cultura popular y cultura moderna en términos de oposición absoluta.¹⁵ Lo cual implica que, entre ambas, hay puntos de contacto, pues interactúan en un mismo espacio histórico y tienen el uso en común de ciertos instrumentos culturales, pero una oposición absoluta en los proyectos históricos que buscan. Tello sostiene que la verdadera oposición a la cultura moderna no viene del marxismo, sino de la cultura popular.

“Este modo de ver no advierte dos cosas; que la cultura marxista no es contradictoria (oposición absoluta) a la ilustrada o moderna, sino sólo contraria (pertenecen a un mismo género), y que la verdaderamente contradictoria a ella es nuestra cultura popular (no secularista contra secularista, no-individualista contra individualista, exigiendo un orden social personal contra otra que lo niega); por esto *negar la marxista no implica afirmar la individualista moderna*, en cambio, afirmar la popular sí implica negar la moderna, y viceversa. Esto ocurre de hecho, y en gran parte, porque en los países centrales no es conocida verdaderamente nuestra cultura popular, y en los nuestros, en cuanto dependen de aquellos o de la cultura moderna universalizada, tampoco”.¹⁶

La oposición absoluta entre culturas acarrea dificultades interpretativas que dependen de los criterios utilizados para su análisis. Tello no propone una hermenéutica maniquea de la historia donde los buenos (cultura popular) y los malos (cultura moderna) son claros y distintos. Su planteo quiere poner en evidencia que existe un *conflicto*

14. *Ibid.*, 626.

15. Para un mayor desarrollo de la problemática entre culturas elaborada por Tello, cf.: O. ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del Padre Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

16. R. TELLO, “Anexo XI. Cultura”, en *Pueblo y cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 131. (Cursiva en el original).

de culturas en la historia porque ambas encarnan proyectos históricos no solo diversos, sino opuestos. Rompe también con una mirada unívoca sobre la historia en la que solo existe un proyecto cultural (el moderno) al que todos debemos plegarnos, añadiéndole los matices de nuestro folklore autóctono. Pero las bases de ese proyecto único no se tocan. Tello dice que sí, que pueden cambiar, aunque ello implique un cambio de paradigma. Y el cambio de paradigma ya está en la historia, no es necesario inventarlo, lo encarna el pueblo pobre que fue construyendo su identidad, con el sostenimiento de la Iglesia, desde hace quinientos años y se extiende a todos aquellos que en este continente adhieren a él.

En este sentido, la cultura popular se vincula de modo estrecho con el proceso de liberación. La cultura popular es el vehículo por el cual el pueblo muestra su proyecto más auténtico, que Tello caracteriza en términos antitéticos: no secularista contra secularista, no individualista contra individualista, exigencia de un orden social personal contra un orden social real o de cosas. En estas notas se perciben los anhelos más profundos que impulsan al pueblo, en los que propone otra finalidad social e histórica. “La cultura popular no sólo no se opone a la liberación, sino que es su fundamento y también su gran instrumento, instrumento imprescindible. Si se entiende liberación como *«ser sí mismo»*, la liberación implica necesariamente apoyarse sobre la cultura del sujeto”.¹⁷

4. Conclusiones

En lo que se refiere al binomio liberación-cultura, existe una relación germinal entre los Documentos Finales de Medellín y la recepción de la teología argentina. Aun aceptando la ausencia de un tratamiento sistemático en Medellín de la categoría cultura, no podemos negar que algunos textos proponen un vínculo estrecho entre ambas nociones y señalan que la cultura es un camino ineludible en orden a la liberación. La teología argentina ha recogido el tema de la cultura (y su sucedáneo de pueblo) como un instrumento privilegiado

17. R. TELLO, “Cultura ilustrada y cultura popular”, en *Pueblo y cultura I*, 147-148. (Cursiva en el original).

para hablar de la liberación. El breve recorrido que realizamos muestra que la cuestión era una prioridad, aunque cada uno de estos conceptos tengan ramificaciones de las cuales no podemos dar cuenta aquí. Lo cierto es que liberación y cultura no se excluyen, y la afirmación de una no diluye la fuerza de la otra. Sin duda, tanto en Medellín como en los teólogos argentinos encontramos prioridad de una sobre otra. Pero ello es fruto de acentuaciones específicas en contextos y circunstancias concretas, en los cuales conviene hablar de un determinado modo y no de otro. Es una decisión prudencial que nunca pierde de vista el objetivo principal: fortalecer la dignidad conculcada de los hombres y las mujeres de América Latina.

OMAR CÉSAR ALBADO*

FACULTAD DE TEOLOGÍA-UCA

Recibido 10.06.2018/Aprobado 11.08.2018

Bibliografía

- V. R. AZCUY, “El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia”, en *Teología* 107 (2012).
- V. AZCUY – C. M. GALLI – M. GONZÁLEZ (eds.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Ágape, 2006.
- J. O’FARRELL, *América Latina: ¿cuáles son tus problemas?*, Buenos Aires, Patria Grande, 1976.
- R. TELLO, *Pueblo y Cultura, I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011.

* El autor es Doctor en Teología por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. En ella se desempeña como docente y Secretario Académico. Es miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Argentina de Teología.