

# ACTORES TEOLOGICOS COMO SUJETOS POLITICOS EN LOS MODELOS REPUBLICANOS POPULISTAS<sup>1</sup>

Emilce Cuda<sup>2</sup>

**Afiliación institucional:** Pontificia Universidad Católica de Argentina. Universidad Nacional Arturo Jauretche, Argentina.

**Dirección:** Fray Justo Sta. María de Oro 3074 (1425), Cdad. Autónoma de Buenos Aires.

**e-mail:** emilcecuda@gmail.com

## Resumen:

La categoría de sujeto político refiere a la construcción de sujeto como lugar del saber, a partir de un proceso de conocimiento de la tradición en combinación con una praxis en la realidad, según Lefort. Pero también refiere a una posición discursiva de sujeto, según Laclau. Tomando estas interpretaciones, se analiza la posición del teólogo de la liberación en el discurso político latinoamericano. De acuerdo a lo observado, el teólogo podría ser considerado sujeto político por las disciplinas sociales y políticas. Sin embargo, indagando en los textos de la Teología de la Liberación a partir de Trigo, se observa, por un lado, que el teólogo se reconoce a sí mismo como sujeto humano tratando de alejarse, mediante una dialéctica negativa, de la idea de sujeto político como saber. Por otro lado, si acepta la categoría de sujeto político, la considera aplicable a todo sujeto humano que haya alcanzado esa condición luego de un proceso de reconocerse a sí mismo como pobre. Esta posición se observa en la praxis de los teólogos que actuaron en América Latina en favor de sistemas democráticos populares a partir de los años setenta. Sin embargo, el desplazamiento y la reinterpretación de categorías teológicas como categorías políticas observadas en el discurso popular, hace pertinente el reconocimiento de los teólogos, por lo menos, como actores políticos. Por consiguiente, se estima la presencia de elementos teológicos articulados en los discursos políticos de los populismos actuales, a partir de prácticas emancipatorias de estos sujetos entre los sectores marginados.

**Palabras clave:** sujeto – teología - pobre

## Introducción

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el Cuarto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “La Ciencia Política desde el Sur”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 14-16 de noviembre de 2012

<sup>2</sup> Ph. D. en Teología. Área de investigación: política. Pontificia Universidad Católica de Argentina. Facultad de Teología.

Un signo de los tiempos, en América Latina, es la tendencia popular de las democracias republicanas que ha llevado en las últimas décadas al gobierno candidatos de corte popular. Una característica de esos candidatos es que no responden al viejo perfil presidencial –incluso de los candidatos populares- sino, y por el contrario, representan modelos que históricamente no gozan del reconocimiento social. Mujeres (Dilma o Cristina), ex-guerrilleros (Pepe Mujica), sindicalistas (Lula) e indígenas (Evo), ganan las elecciones con altos porcentajes de voto, en algunos casos históricos, por encima del 50%, e incluso son reelectos. Otra característica novedosa son sus discursos políticos. En el pasado, el discurso de los candidatos democráticos populares consistía, de acuerdo a una posición progresista, en una promesa de ascenso social para los sectores trabajadores –como es el caso del Peronismo en Argentina o el PRI en México. En el presente los discursos de los candidatos populistas consisten en una radical crítica a la sociedad de consumo y al sistema liberal capitalista –como son los casos de Chavez en Venezuela o Kirchner en Argentina-, y va dirigida a sectores excluidos del sistema. Lejos de posicionarse en el discurso público en torno a una promesa de ascenso social por trabajo para los sectores marginales, su énfasis está puesto en una praxis de “inclusión social por reconocimiento” para esos sectores –desempleados o sub-empleados- que sostienen en los hechos con planes sociales para desocupados o planes familias para familias con hijos.

Resulta significativo que, mientras los medios de comunicación masivos intentan mantener la hegemonía social en torno a un discurso que sigue presentando como modelo a la sociedad de consumo, afirmando la idea de identidad en la posesión de bienes y símbolo de estatus socio-económico que permitan salir de la exclusión, el discurso de los candidatos y presidentes populistas, contra-hegemónico, no solo critica la sociedad de consumo, el capitalismo y la democracia liberal, sino que afirma la identidad en aquellos rasgos que durante décadas fueron estigmatizados como lo diferente y por tanto susceptible de ser excluido como una consecuencia naturalmente óptica. Hoy las campañas presidenciales, y la propaganda oficial, no nos muestra un modelo de hombre blanco en un contexto de bienestar y confort, rodeado de una familia que responde al modelo burgués. Nos muestra un indígena, en un contexto de miseria, la posibilidad de una familia homosexual e igualmente cristiana y mujeres al frente de instituciones gubernamentales y de las fuerzas de seguridad.

La pregunta es saber cómo fue posible que, a espaldas de un discurso mediático y monopólico, transmitido por los medios de comunicación masivos, candidatos presidenciales contra-hegemónicos hayan ganado, y sigan ganando, las campañas electorales en las últimas dos décadas en la región. Cómo es posible que los sectores marginales se identifiquen con modelos sociales, y con candidatos, que no responden ni prometen la sociedad del consumo fetichista. Puede pensarse que quizás es posible que los sectores excluidos de la sociedad estén escuchando otra palabra pública, distinta de la que difunden los medios de comunicación hegemónicos. Si esto fuese así, entonces, habría por debajo, y al margen de la red por la que circula el discurso hegemónico, otro modo de discurso que se haya ido articulando durante décadas, al punto de haber logrado cambios cualitativos en los procesos sociales y políticos, de identificación y reconocimiento del Otro como ser humano, y no como ser consumidor. Desde ese interrogante como hipótesis –que reconozco como competencia de otras disciplinas, como la sociología y la ciencia política, medir cuali-cuantitativamente-, es que pretendo, a modo de aporte para esas disciplinas, traer datos a la mesa de análisis del fenómeno político democrático populista, presentando como elemento posible del cambio una práctica discursiva que cabalgó por América Latina desde los años 70 en adelante y hasta nuestros días, buscando la inclusión -no social sino humana de millones de empobrecidos en el continente. Esa práctica, que se conoce como “práctica política”, en términos escatológicos –tanto político/marxista y místico/cristiano- se conoce como “práctica de liberación”. Cuando esa práctica es realizada por un sector de cristianos –protestantes y católicos-, asume el nombre de “Teología de la Liberación” y no el de política de liberación, porque su práctica no es política sino teológica –como desarrollaré más adelante-, pero produce efectos en lo político ya que su método es el reconocimiento a través de procesos históricos de autoconciencia.

Retomando la pregunta en cuestión, la inquietud que pretendo despertar es la de saber si esa otra palabra pública, contra-hegemónica, que evidentemente escuchan los pueblos de América Latina al momento de votar por candidatos que no prometen “confort” sino “dignidad”, puede ser producto de una articulación discursiva que incluya también la palabra de teólogos comprometidos con los procesos de liberación. Saber si el discurso teológico de la Teología de la Liberación influye -de qué modo y en qué medida-, en el discurso social, produciendo efectos en

el campo de lo político y luego de la política (Marchart 2009),<sup>3</sup> es un dato fáctico que no deberían ignorar, ni la sociología ni las ciencias políticas, para una comprensión situada de la realidad en el presente. Lo dicho supone, por lo menos, el intento de iniciar un diálogo entre ambas disciplinas en función de un aporte positivo a los nuevos contextos democráticos en América Latina, que parecen estar marcados por nuevos modelos de democracias republicanas populares antes que liberales. Como disparador -y solo como eso- de ese diálogo interdisciplinario, es que propongo primero un debate a partir de la pregunta hipotética sobre la pertinencia, o no, de considerar al teólogo -y no a los sujetos que realizan prácticas religiosas- como “sujeto político”.

Dicha pregunta emerge de una indagación exploratoria donde encuentro que ciertas “categorías teológicas” -a partir de la práctica situada de algunos teólogos entre los años sesenta y ochenta-, parecen haber sido resignificadas como “categorías políticas”. A su vez, surge en mí la sospecha de si esas categorías pudieron haber sido articuladas por una parte de la comunidad cristiana -como actores y agentes políticos- en el discurso público. Si eso fuese así, entonces podría aceptarse a los teólogos como parte del sujeto político colectivo que es el pueblo. Esto abre el interrogante sobre si puede establecerse, o no, una posible equivalencia entre algunas categorías comunes a la teología y a la política de liberación, que pueda facilitar ese diálogo -como por ejemplo la categoría de “palabra performativa”, entendida como *logos* divino por la teología y como discurso político por la teoría política.

En un intento de recuperación del aporte que Teología de la Liberación (en tanto modalidad situada del discurso teológico en América Latina) a la formación de los nuevos estilos democráticos populares a partir de la primera década del 2000, se indagará sobre cuáles fueron y cómo se construyeron -desde un sector de la Iglesia y a partir de las demandas populares por necesidades- las categorías teológicas reinterpretadas y traducidas como categorías políticas. Una lectura interdisciplinaria de los teólogos como actores sociales y como agentes políticos, permitirá tipificar la manera a través de la cual se produjo una posible articulación discursiva en el campo de lo político, con la intención de evaluar el peso relativo de categorías teológico-políticas de liberación en los discursos políticos actuales. Dicho análisis es posible

---

<sup>33</sup> Tomo el estudio de Oliver Marchart quien diferencia, a través del estudio de varios autores, las categorías de “política” como administración de lo público, de la de “político” como actividad política en los procesos de lucha por el reconocimiento.

mediante una lectura política sobre el trabajo teórico de los teólogos de la liberación, considerándolos, para luego tipificar las nociones teológicas como categorías de análisis político. Esto permite reconocer también la manera a través de la cual esos teólogos intentaron una articulación de las categorías teológicas de liberación en los reclamos sociales populares, a través del contacto directo con el pueblo y con agrupaciones políticas, mediante una praxis de inculturación. El rol y el grado de participación de la Teología de la Liberación en la formación del discurso político de un sector de la sociedad, y de un sector del mundo político contestatario de cada época, a partir de sus manifestaciones públicas, puede ayudar hoy a determinar el grado de incidencia de esas categorías teológicas –antes que religiosas- en el discurso democrático popular emancipatorio actual. Este trabajo, dado su carácter interdisciplinario teológico-político, se desarrolla en base a una metodología cualitativa, mediante un enfoque interpretativo que permite captar el sentido político que los teólogos dieron a sus producciones teóricas a partir de la praxis. Por último, la aproximación histórico-crítica será fundamental para contextualizar las tramas sociopolíticas permitiendo identificar las disputas hegemónicas en las que se insertaban los actores.

El planteo, entonces, supone:

- 1) Definir, desde el campo de la teoría política y de la teología de la liberación, la categoría de sujeto político, para saber si corresponde aplicarla a los teólogos en ciertas condiciones de investigación-acción.
- 2) Tratar de establecer algún tipo de equivalencia entre la categoría de palabra –como discurso político-, y la de *logos* –como Palabra de Dios-, a partir de la capacidad performativa de la palabra que ambas disciplinas le otorgan.
- 3) Identificar el modo que adquiere la teología cristiana en América Latina en el período de análisis.
- 4) Enumeración previa de supuestas categorías teológicas que se identifican como resignificadas en categorías políticas.

## **1. Sujeto político**

En primer lugar, definiré la categoría de “sujeto político” desde la visión de dos autores provenientes del campo de la teoría política: Claude Lefort y Ernesto Laclau. En segundo lugar,

a partir de la Teología de la Liberación, intentaré reconstruir que entiende esa posición teológica por sujeto, y si eso puede ser considerado, en términos seculares, sujeto político.

A partir de la lectura que hace Lefort de los *Discorsi* de Maquiavelo (Lefort, 2010), advierto que definir la categoría de sujeto político implica diferenciarla de otras dos categorías: “actor político” y “agente político”. Un “actor político”, según Lefort, es aquel que actúa su deseo desde el desconocimiento de la situación, mientras que un “agente político” es aquel que actúa para limitar el deseo del Otro desde el conocimiento práctico de la situación. En cambio, “sujeto político” es aquel o aquellos que actúa desde la inteligencia de la situación, entendiendo el campo de lo político como una relación de fuerzas, es decir, de deseos. El sujeto político es, por tanto, un “sujeto situado”, esto significa que se sitúa en el contexto social e histórico para identificar desde allí el sentido o lógica de lo fáctico. Desde dentro de ese contexto, el sujeto político elabora un conocimiento teórico consistente en la inteligencia de la situación en la que está inevitablemente inmerso –nunca como observador científico externo. La inteligencia del sujeto político consiste, por tanto, en la capacidad de entender “conflicto” como diferente de “proceso de corrupción” –entendido esto último como accidente que produce un desvío en la trayectoria natural de un vector supuestamente preexistente como necesario, y por tanto susceptible de corrección o normalización. Entender el conflicto como signo de un proceso de emancipación, y no como corrupción de la norma establecida, es lo que convierte a un agente político en sujeto político.

De ese modo, por un lado, todo sujeto político se torna –a partir de la lectura lefortiana de los *Discorsi* de Maquiavelo-, en enemigo del orden establecido, por intentar una nueva relación entre la autoridad y la tradición, que conduzca a un desencantamiento del pueblo por la representación hegemónica vigente. Por otro lado, el saber del sujeto político es un saber-acción; dicho de otro modo, un saber construido en la acción, en la práctica de lo político a partir de un conocimiento de los hechos históricos y actuales. Ese saber, según la lectura de Lefort sobre los *Discorsi*, emerge de la acción de explorar el campo de la historia y del presente, a partir de una visión de lo social como relaciones de fuerza que se constituyen discursivamente, tornando así la acción de saber en “práctica como saber”. Para el sujeto político maquiaveliano no hay modelo - es decir, no hay fundamento o esencia de lo político, ya que el saber se adquiere en la práctica, la cual indica en cada caso la decisión política legítima a partir de la manifestación de una

necesidad -la necesidad del pueblo es lo legítimo per se para esta corriente. La observación, como método, es la pregunta sobre el pasado como instrumento que permite dar razón, sentido, del presente. A partir de esa observación, el sujeto político es capaz de articular los hechos presentes, a la luz de la tradición, para darles un nuevo sentido. El sujeto político actúa en la oportunidad, adviniendo él mismo sujeto político en esa articulación -es decir, en esa racionalización de la experiencia que es el acontecimiento. Por tanto, desde esta perspectiva teórica, para el sujeto político la verdad no es un saber objetivo trascendente a lo social y a lo político, sino un “saber situado” que evidencia como lo legítimo a la necesidad del pueblo.

Propongo ahora la visión de otro pensador, la de Ernesto Laclau, según la cual, en los populismos actuales, el momento político de emancipación, no refiere a una dialéctica entre la unidad y la fragmentación a partir de la acción de un sujeto político particular -individuo o partido- que, como superestructura ilustrada y desde la astucia de la razón, pueda recomponer, como “inteligencia” la totalidad de lo social. Por el contrario, lo social es siempre una totalidad abierta, contingente, donde lo político emerge, solo por un momento, el del antagonismo. El momento político mediante el cual se instituye la nueva unidad social, parcial, es producto de la práctica discursiva de todo el pueblo como sujeto político dividido, en un momento, en dos campos de fuerza que afirman y niegan una identidad. La totalidad, que aparece como nueva hegemonía, es por tanto, para este autor, el resultado de una práctica discursiva capaz de articular todas las demandas insatisfechas a partir de una demanda particular que, como significante vacío, se convierte en el punto nodal capaz de establecer la equivalencia entre todas las demandas sociales inconexas, dividiendo lo social en dos campos antagónicos. Por consiguiente, sujeto político, para Laclau, es una “posición discursiva de sujeto”, en el conjunto de los actores sociales. Es sujeto político en el discurso que pretende una nueva hegemonía, y no sujeto político particular hegemónico. Dicho de otro modo, el proceso de emancipación se daría mediante la posibilidad de adquirir reconocimiento, y por tanto identidad, en la medida que pueden articular los distintos actores sociales su demanda por necesidad al conjunto de las demandas sociales, pasando a formar parte de un cadena de equivalencias discursivas que -mediante una vía negativa como método-, se oponen a toda determinación a su no-ser (Laclau, 1987, p. 142-143).

La categoría de sujeto es central en la Teología de la Liberación, ya que encuentra el sentido de su práctica social, política, y sobre todo teológica, en la colaboración con los procesos

que hagan del pobre un “sujeto humano”. Tomaré el análisis de un autor, como representativo de esa corriente, el teólogo de origen español nacionalizado venezolano, Pedro Trigo.

En primer lugar es necesario entender la categoría de “pobre”, sobre la que se desarrolla la Teología de la Liberación, que nace como “opción por los pobres” a partir de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Se escoge este destinatario de la evangelización porque ellos, según el evangelio, son los elegidos por Jesús el nazareno –el hombre concreto que nació, vivió y murió entre los pobres, y que es el Cristo (Trigo, 2006, p.76)-, y *de ellos es el Reino de los Cielos* (Mt. 5, 20) de los pobres. La categoría de pobre no refiere aquí a todo aquello que es lo marginal del sistema independientemente de sus necesidades económicas, como pueden serlo aquellos excluidos por cuestiones de género, etnia, religión o ideología política. La categoría de pobre, para la Teología de la Liberación, refiere a lo económico –pobre es el que no tiene nada-. A partir de allí, la categoría de pobre pasa a ser el criterio hermenéutico de una teología que es praxis con el Otro, buscando co-incidir, en el sentido de incidir juntos en la realidad para interrumpir la injusticia.

Lejos de colocarse en una posición ilustrada y determinante, el teólogo de la liberación trata de hacerse pobre, es decir, hace la opción de ser él mismo el pobre, como método para constituirse en sujeto humano, el teólogo y el pobre. Esto se logra cuando su relación con el pobre es una “relación de necesidad”, es decir, está con el pobre porque lo necesita, y no porque el pobre lo necesite a él. El teólogo de la liberación necesita al pobre para humanizarse él mismo, es decir, para liberarse, para llegar a ser sujeto. El altruista, cuando se acerca al pobre, parte de lo que él tiene y trata de dárselo para ayudarlo en su pobreza. El teólogo de la liberación va en busca de lo que el pobre tiene para darle a él; no es un trabajador social ni un militante político que practica el asistencialismo. La “relación de necesidad” con el pobre es la “superación de la relación ilustrada”, y esto es lo que diferencia el sujeto político del sujeto teológico. La relación ilustrada es una dialéctica positiva que reduce al pobre a la condición de objeto; mientras que la dialéctica teológica negativa, dada en relaciones mutuas de necesidad, no solo le da al pobre su condición de sujeto, sino que permite al sujeto político superar su posición de saber. (Trigo, 2006, p.69)

Del mismo modo, considera que una sociedad opta por los pobres y se constituye en sujeto cuando todas sus instituciones se ordenan hacia el pobre y en favor del pobre. Según ellos,



en el horizonte de toda acción política, debe estar el pobre -si esta quiere ser verdaderamente sujeto. El sujeto teológico es aquel que tiene “voluntad de realidad”, es decir que su lugar teológico con es ni la Escritura ni la tradición, sino la realidad. En ella, en la práctica, pretende convertirse en maestro de la sospecha y desenmascarar el fetichismo mediante el “coincidir” – esto es, el incidir juntos en la realidad injusta (Trigo 2006, p.72-73).

El teólogo de la liberación se ve a sí mismo como teólogo y no como político. Considera que hace teología de liberación y no política de liberación, porque el sujeto humano es el paso previo al sujeto político. Su saber, aunque obtenido a partir de un estudio de la tradición combinado con una práctica en la realidad, no es un saber que busca determinar al Otro o marcarle la acción de manera estratégica, sino que la intensión de todo ese proceso es, primero, llegar él mismo a ser pobre, a ser reconocido por los pobres como uno de ellos, para poder ser sujeto. Si lo logra, se considera liberado y con posibilidades de acceder al Reino de los Cielos, que es de los pobres, según el evangelio. De hecho no se considera a sí mismo un sujeto político sino una “pobre evangélico” que busca en el pobre el reconocimiento de ser considerado uno de ellos. Esta relación mutua de reconocimiento es el proceso que posibilita la autoconciencia por la que el pobre se reconoce como pobre, saliendo así de una falsa conciencia que niega esa condición y busca salir de ella mediante políticas progresistas que solo la alienarán (Trigo 2006, p.22-30).

Los teólogos de la liberación no desconocen la necesidad de una alianza de los pobres con los que saben y tienen recursos, siempre y cuando éstos estén en medio de los pobres, y se hagan uno de ellos. No aceptan la idea de que solo el pueblo salva al pueblo, por el contrario consideran que el pobre necesita ayuda, pero solo de uno que se haya hecho pobre con ellos y como ellos (Trigo 2006, p.31). Hacerse pobre, implica un contacto inmediato y permanente con el pobre; sistemático y orgánico. No quieren decir con esto que vivir entre los pobres basta, sino que marcan la necesidad de reconocerse como pobre, y eso se logra cuando el pobre es su grupo de pertenencia. Esto último es lo que Pedro Trigo denomina “test”, cuando es con ellos con quien van a descansar y festejar. Si el pobre no llegar a ser parte del grupo íntimo de amigos, no se ha llegado a ser sujeto humano. De este modo, el saber o conciencia que se busca, tiene como método una práctica que consiste en tener experiencia “en” y “de” la comunidad con los pobres. A su vez, esa praxis intenta superar el prejuicio ilustrado, lo que significa que este sujeto

teológico se corre del lugar del saber y la acción estratégica, y busca el encuentro con lo popular, busca la relación con el pobre y es allí donde aparece la liberación en la condición de sujeto. Dicho de otro modo, el sujeto aparece en la relación con el otro, el pobre; entre los dos –siguiendo la idea de que el Espíritu aparece en medio de dos reunidos en su nombre (Mt. 18, 20; Trigo 2012).

Por consiguiente, el sujeto teológico es producto del flujo, de la relación, de la comunicación con el otro que es el pobre. Esas relaciones son intersubjetivas, y se dan cuando hay algo que decir y algo que recibir; la relación buscada que libera viene con la convivencia, cuando el teólogo logra ser reconocido por el pobre como uno de ellos, cuando es su huésped. Por tanto, la opción por los pobres refiere a una superación dialéctica de una relación de determinación del sujeto político como portador del saber sobre el no-ser que es el pobre. Por el contrario, el teólogo, en tanto sujeto ilustrado, actúa como mediador entre el mundo y los pobres al reconocer al pobre como pobre, es decir en su no-ser; al hacerse y reconocerse el mismo como pobre, y con ese acto ayuda al pobre a que se reconozca como pobre y no se niegue él también a sí mismo, al negar en él esa condición. Al contrario de una posición progresista, el teólogo de la liberación considera falso el efecto cascada, en primer lugar porque no siempre se da; en segundo lugar, porque si se diese, el pobre cuando asciende niega su posición de pobre, se aliena en una falsa conciencia, y no alcanza la condición de sujeto humano que le da la liberación que hace posible el Reino de los Cielos (Trigo 2012).

El sujeto, para el teólogo de la liberación, es producto de un proceso, que es proceso teológico de liberación y no político. Es un proceso de conversión por el que se deviene sujeto (Conferencia Episcopal de Medellín, I.3; Trigo 2006, p. 81). Quien produce la acción en el pobre, que le facilita el proceso de subjetivación, no es un sujeto político, sino el Espíritu Santo obrando en él en la lucha agónica por la vida. Las instituciones solo jugarían como agentes operativos de ese principio que es la opción por el pobre, porque la verdadera operación está dada en la relación entre los pobres, por consiguiente el sujeto político es consecuencia del sujeto humano, pobre, que es un ser en relación y eso es el pueblo, una relación horizontal. De este modo, diferencian relación entre sujeto y objeto –propia de las estructuras capitalistas, sustentadas sobre una moral de uso-, de las relaciones entre sujetos –relaciones mutuas, de convivencia. (Trigo 2006, p. 82ss).

Por último, cabe señalar la distinción que hace la Teología de la Liberación entre la categoría de “historia” y la de “vida” (Trigo 2006, p.87). Si se piensa en clave de historia, entonces lo que se tiene es un militante liberal, que no tiene relaciones cotidianas ni familiares con el pobre. Pero si se piensa en clave de vida, entonces no se tendrá militantes ni sujetos políticos sino hombres en relaciones familiares y cotidianas. La categoría de vida, refiere a la de vida eterna, en tanto participación en la relación que se da en el seno de la Trinidad, entre las tres personas –siendo el Dios cristiano Uno y Trino, un Dios personal que es en la relación. De este modo, todo hombre vive hoy el Reino de los Cielos si vive en relación con el otro, el pobre, como una relación entre sujetos, y eso es la liberación. La liberación es liberarse de la sociedad de mercado como totalitarismo, donde la peor droga que impide los procesos de liberación es el bienestar. La sociedad de consumo es el mal porque es la multiplicidad –y en esto coinciden con la crítica marxista al fetichismo de la mercancía- (Trigo, 2006, p.66, 80), y lo Uno es la complicación que lo implica todo, es la relación. El teólogo de la liberación busca que el pobre, para ser sujeto, entre en un connato agónico por la vida.

## **2. Pertinencia del teólogo como actor político**

En relación al debate sobre el rol de la teología en los procesos democráticos, se presentan dos posiciones contrarias en la literatura científica. Por un lado, la de aquellos que opinaron que un sistema democrático solo puede construirse al margen de concepciones teológicas. P. Flores d'Arcais es posiblemente el representante contemporáneo más activo de esta posición, y uno de los interlocutores más frontales de Benedicto XVI. En *¿Dios existe?*, se publica el debate que estos dos filósofos mantuvieron en el 2000 en Roma (Ratzinger 2008). El debate –que puede ser perfectamente introductorio para una reflexión sobre la pertinencia de la palabra de los teólogos en lo político-, parte de un escenario construido por el mismo Ratzinger, quien admite dos características de la percepción que hoy se tiene del catolicismo: a) el cristianismo en modo alguno está mejor situado que el resto de las religiones; b) el catolicismo, con su pretensión de verdad, parece estar especialmente ciego frente al límite de nuestro conocimiento divino (Ratzinger 2008, p.11). A lo cual, Ratzinger responde que el cristianismo surge en una crisis de religión –en el mundo greco-romano-, como la religión verdadera. Esto es, no como una religión inventada sino como la religión de la verdad, como aquella que puede dar cuenta de sus razones, dar cuenta del *logos*, demostrar el *logos*. Dicho de otro modo, Ratzinger le

dice a Paolo Flores d'Arcais que la religión verdadera es aquella que no impone sino que apela a la razón. Esto último es reconocido por d'Arcais al afirmar que ciertamente la crisis de religión –acontecida en la antigüedad romana- se sutura con la creencia en el Dios Uno del modelo judeocristiano (Ratzinger 2008, p.33).

Ratzinger sostiene que el catolicismo no es una religión como tantas justamente por ser la continuidad del pensamiento que –desde la antigüedad clásica- ha criticado a las religiones; el cristianismo no surge como religión sino como crítica a la religión (Ratzinger 2008, p.36). Aunque en esto coinciden católicos y críticos formados, no obstante, los dardos al catolicismo en política continúan. Flores d'Arcais trae entonces al tapete la crítica -dura por igual- de Juan Pablo II al comunismo y al liberalismo -a un liberalismo al que Juan Pablo II acusa de salvaje y hedonista-, diciendo que para Wojtyla, tanto el comunismo totalitario como el individualismo consumista burgués, tienen su origen en la modernidad ilustrada, y él no coincide con este punto de vista (Ratzinger 2008, p.44-45).

Ratzinger contesta diciendo que, justamente, debido a esos rasgos de su antecesor contra el liberalismo, es que se lo ve hoy como: *el único crítico de la civilización occidental, el último apologeta del socialismo ideal, que defiende los ideales del socialismo contra un individualismo exagerado y contra todos los males que se desarrollan a partir de este. Y agrega que: sigue siendo una crítica necesaria, porque vemos que en un liberalismo ilimitado crece realmente una falta de sensibilidad para con [...] los demás, una centralidad del yo [...] un deterioro de las almas [sin embargo...] nadie quisiera que ahora esta civilización nuestra se desmoronara* (Ratzinger 2008, p.48). Esta afirmación de Ratzinger es difícil de rebatir, sobre todo si se tiene en cuenta lo que el mismo Flores d'Arcais expresa al decir que: *para el Evangelio, el pecado de los pecados es el privilegio, la diferencia en la riqueza* (Ratzinger 2008, p.46). Sin embargo, este último agrega que, cuando el catolicismo acusa a esta sociedad liberal de relativista es cuando muestra uno de sus flancos al debate actual: *Para el papa, y para la Iglesia en general, con la ilustración nace el relativismo... [que] se ve como la causa de todos los males [...] y entonces deberíamos discutir sobre ese relativismo, porque también constituye la base del pluralismo ético sin el que no existen sociedades democráticas* (Ratzinger 2008, p. 53). La salida como respuesta de Ratzinger es muy consistente, sobre todo teniendo en cuenta la acusación -por tomar un caso particular-, de que el catolicismo en Polonia, ante el comunismo y luego de su

derrocamiento, intentó imponer valores cristianos desde el Estado. Dicho de otro modo, Flores d'Arcais acusa a la Iglesia de que la crítica al relativismo deriva -en Polonia- en pretensión de totalitarismo al querer imponer desde el Estado valores cristianos.

Ante el 'relativismo' como punto de ruptura entre el catolicismo y la ilustración, Ratzinger responde diciendo que: *no es fácil, culturalmente, distinguir bien entre valores típicamente cristianos, que solo pueden ser elegidos con la libertad de la fe y no pueden ser impuestos <a quienes no creen>, y valores en realidad "humanos", que afectan al fundamento de la dignidad humana [...] porque aquí lo que está en cuestión es lo sagrado de la vida humana, es el derecho de "ser", que va antes de todos los demás derechos* (Ratzinger 2008, p. 56). Lo que trata de decir Ratzinger es que la Iglesia no impone valores cristianos al Estado, sino que, como cualquier sujeto político, trata de materializar valores humanos –que no son simplemente cristianos. Esto lleva el debate necesariamente al concepto de ley natural. A lo cual Flores d'Arcais dice que no existe ninguna ley natural sino leyes humanas, que: *la pretensión de identificar con una ley natural una determinada moral, por alta y noble que sea, trae consigo todos los riesgos de la intolerancia* (Ratzinger 2008, p. 64). Ratzinger, apoyándose en dos encíclicas de Juan Pablo II –*Evangelium vitae* y *Fides et ratio*–, dice: *hay cosas que una mayoría no puede decidir, porque están en juego valores que no están a disposición de una mayoría cambiante, hay cosas donde termina el derecho a decidir de la mayoría, porque se trata del humanismo, del derecho del ser humano como tal* (Ratzinger 2008, p. 64). Y, citando al tribunal de Núremberg dice: existen derechos que no pueden ser puestos en discusión por ningún gobierno. Y agrega:

*[..] aunque fuese todo un pueblo el que lo quisiera, de todas formas seguiría siendo injusto. Por tanto no se pudo condenar, justamente, a personas que habían ejecutado unas leyes de un Estado que formalmente habían sido promulgadas de forma correcta. Es decir, existen valores –y creo que precisamente eso es también un resultado de la Ilustración: la declaración de los derechos humanos inviolables y válidas para todos en todas las circunstancias posteriormente definidos en 1948 con mayor precisión, por lo que recuerdo. Ha sido un gran avance de la humanidad, y no debemos perder este avance.*

*Por tanto, no estoy de acuerdo con el argumento "histórico", por el que para todos los valores existe en la historia también una toma de posición contraria, y no hay ninguna*

*cosa considerada delito por una civilización que no haya sido considerada por otra como valor al que dar cumplimiento. Este hecho estadístico demuestra el problema de la historia humana y demuestra la falibilidad del ser humano.*

*Por lo que me parece que esta instancia –que la mayoría, en determinados asuntos, no tiene la última palabra, sino que tiene que respetar todo lo que es humano- es fundamental para el futuro de nuestra civilización (Ratzinger 2008, p. 68-69).*

A la crítica presentada por Flores d'Arcais sobre la ley natural, Ratzinger da una respuesta desde la misma razón, al decir que el fundamento de los valores universales está en el concepto de “creación”: *¿Cuál es el fundamento de la inviolabilidad de algunos y de la inadmisibilidad de algunas leyes, cuál es el fundamento de ese límite de nuestro poder legislativo? Nosotros decimos que la creación, la proveniencia de una mente, de un ‘logos’ (Ratzinger 2008, p. 70). Aquí la creación es entendida como una realidad donde está presente el logos, y esta es la distinción del cristianismo respecto de las religiones. Flores d'Arcais comparte con Ratzinger la idea de que: no es suficiente con la mayoría para defender cualquier cosa. Y agrega que: no es casualidad que las democracias modernas estén fundadas en Constituciones que establecen límites a cualquier mayoría para decidir lo que quiera (Ratzinger 2008, p. 73). Y como los derechos humanos han sido establecidos como leyes por métodos constitucionales, es que, según Flores d'Arcais: deben ser considerados –esos derechos humanos- como derechos civiles, lo que no los hace menos irrenunciables, pero nos da a entender que para consolidares, esos derechos humanos hace dos o tres siglos- han necesitado de una forma de religión laica, han necesitado decir: son consustanciales a la naturaleza del hombre (Ratzinger 2008, p. 77).*

Ratzinger, ante el ataque de Flores d'Arcais a la incursión del catolicismo en lo político contesta: *yo he intentado mostrar por qué para un cristiano se puede hablar, prescindiendo de la fe, de la prioridad de la razón respecto de la materia, y, por tanto, de la presencia de la razón en la materia, y por consiguiente de la creación. Y agrega, otorgándole irónicamente la razón a su contrincante: esa convicción de la creación [es decir, de la razón en la creación, del ‘logos’ como materia] no es compartida por todos (Ratzinger 2008, p. 79). Ratzinger plantea, de este modo, la necesidad de la discusión sobre la racionalidad del concepto “naturaleza” como expresión de la convicción de que las realidades llevan consigo un mensaje moral y ponen límites a nuestras disposiciones. El cardenal sostiene, contra la posición de Flores d'Arcais, que no puede aceptar*

que esos derechos humanos inviolables, frutos de la Ilustración, fuesen solo derechos civiles, es decir, decisiones humanas, porque si así fuese, por qué no podrían ser modificados (Ratzinger 2008, p. 89). Si bien, Flores d'Arcais se niega a reconocer los valores cristianos como valores comunes –aunque en la actualidad se los llame derechos humanos-, Ratzinger le contesta que esos valores cristianos son hoy el fundamento de la civilización ilustrada; que si bien han madurado con la práctica del cristianismo, no por eso dejan de ser valores humanos: *y son el gran legado de nuestra civilización que debemos defender con nuestro corazón y con toda nuestra razón* (Ratzinger 2008, p.89). Flores d'Arcais le reconoce a Ratzinger que en realidad eso forma parte del pensamiento ilustrado, porque los ilustrados eran casi todos creyentes –no en una religión- pero si en un dios creador.

La tesis de Flores d'Arcais contra la pertinencia de la actuación de católicos como sujetos políticos es la siguiente: *mientras quien tiene fe piense que esa fe es realmente una misma cosa con la razón, es decir que no se puede llegar, argumentando racionalmente, a verdades o a opiniones en conflicto, la tentación de imponerse –y de imponerse incluso con la fuerza <del Estado>- cuando pueda, siempre la tendrá* (Ratzinger 2008, p. 84). Y, en defensa de los valores inviolables humanos, sostiene que no están inscritos en la naturaleza, sino que son el esfuerzo a muerte de generaciones; que son el resultado histórico y por eso mismo son irrenunciables. Porque se apoyan en el esfuerzo humano, es por lo cual deben defenderse como universales, lo que hace a los hombres responsables de sus propias decisiones y victorias conseguidas en la lucha por el reconocimiento. Para d'Arcais, el hecho de pensarlos como ya inscritos en la naturaleza del hombre, lleva a ignorar la responsabilidad (Ratzinger 2008, p. 85).

### **3. Contexto histórico de la teología en relación con la realidad política**

En el campo católico hubo posiciones políticas contrarias que se plasmaron como dos tipos de interpretación de lo político frente al surgimiento de las democracias modernas. A partir de las disputas con el liberalismo durante el siglo XIX, el magisterio pontificio condena a la democracia en su modalidad liberal, y promulga la carta encíclica *Miraris Vos*, sobre los errores modernos, el 15 de agosto de 1832. El documento es un ataque abierto a la política liberal, condenando la soberanía en el ciudadano bajo la modalidad de libertad de elección y expresión, traducidos como libertad de conciencia y de imprenta. El principio de soberanía es condenado de dos maneras, en primer lugar negando su legitimidad del pueblo como soberano, al afirmar que

la autoridad solo viene de Dios, quitando indirectamente al pueblo el principio de autoridad política, y sosteniendo además que dicha autoridad está depositada en los príncipes como única autoridad legítima. En segundo lugar condenando la libertad de conciencia del individuo bajo el principio de error (*Miraris vos*, 2.) El enfrentamiento con el liberalismo durante culminará con el fin del poder temporal del papado de Pío IX. La Iglesia responderá con la condena al laicismo moderno a través del *Syllabus* de su encíclica *Quanta Cura de 1864*, proclamando luego la infalibilidad del Papa en el *Concilio ecuménico Vaticano I*. Será el mismo Pío IX en su alocución *Jamdudum cernimus* de 1861, quien explique su postura diciendo que su pensamiento no es un rechazo de la civilización moderna entendida en el sentido de progreso técnico, al cual califica de bueno en sí mismo, ni un rechazo al acceso de las clases populares a la libertad política, ni tampoco un rechazo a la elevación del nivel cultural de todos. Lo que Pío IX no quería eran los sistemas incompatibles con la fe cristiana, es decir el liberalismo secular.

A diferencia de Roma, el magisterio episcopal de los Estados Unidos, no solo defendió teológica y políticamente la democracia como garantía de los derechos políticos en función de los derechos sociales de los sectores trabajadores marginados, sino que exigió también la separación constitucional entre Iglesia y Estado como su garantía (Nolan, 1984, Primera Carta Pastoral, 3). El obispo norteamericano John England, el 29 de enero de 1826, da ante el Congreso de los Estados Unidos de América, en defensa del principio constitucional de libertad de conciencia. Por primera vez los argumentos católicos de la defensa no son teológicos sino políticos. Desde las garantías que le ofrecía la Constitución con el principio de libertad de conciencia, legitima el modelo separatista, en defensa de la acusación de doble obediencia, que les negaba a los católicos el derecho a la ciudadanía americana y con ellos los derechos sociales del trabajador (Tracy Ellis 1956, p. 236). La encíclica *Qui Pluribus* el 9 de noviembre de 1846, en el apartado referido a los “Errores e insidias de estos tiempos”, califica las ideas liberales como perversas y malsanas, y considera al enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado en Roma como una guerra. En este contexto de hostilidad, el obispo norteamericano John Hughes, como un desafío al liberalismo conservador, por un lado puso la piedra angular de la nueva catedral de Saint Patrick en 1858, una construcción neogótica en el corazón del liberalismo económico de estilo racionalista. Toda una provocación. Sin embargo, por otro lado, Hughes también debió luchar contra la negatividad del Vaticano de aceptar la democracia. Dos frentes, la sospecha de cisma de parte del Vaticano, y los ataques del liberalismo conservador. Frente a Roma debe



esclarecer que se entiende en Estados Unidos por “libertad”, diferenciándolo del “liberalismo moral” europeo, un liberalismo anticatólico; el americano, por el contrario, es religioso desde sus principios (Tracy Ellis 1956, p.338).

En mi análisis del Catolicismo Americano (Cuda 2010), intenté mostrar que, mientras en Europa (el modelo es Francia, y por supuesto que Italia y España representan variaciones significativas) el avance de las ideas democráticas dio como resultado un Estado laico con una sociedad secularizada, en el continente americano las categorías teológicas, resignificadas políticamente, confieren a las ideas de la modernidad un desarrollo diferente, no siempre alejado del modelo europeo laico, pero tampoco siempre coincidente con él. En el siglo XX el catolicismo americanista tiene su reconocimiento en Europa. No obstante, el debate en torno a la legitimidad de la participación política del pueblo en los procesos democráticos, al margen de una moral objetiva, sigue.

El magisterio pontificio, respecto de la democracia de masas, pasa de la sospecha de despotismo de la mayoría a la de relativismo ético. En un primer momento condena a la democracia y rechaza el principio de libertad de conciencia como despotismo de las mayorías (*Miraris vos*, 10). En un segundo momento, con León XIII y el “principio de indiferencia” (*Inmortale Dei*, 6), reconoce la libertad de conciencia en la soberanía popular, siempre y cuando la sociedad civil tenga como fin último la defensa de los derechos naturales del hombre, y en esto tuvo mucho que ver la influencia del Catolicismo de los Estados Unidos.

Pío XI, subrayando la inmoralidad del liberalismo económico lo califica de dictadura, y propone, por un tiempo limitado un modelo de Estado subsidiario que reemplace la ausencia de mecanismos intermedios entre el Estado y el hombre (*Quadragesimo Anno*, 35d, 40, y 41). Luego de las atrocidades contra los derechos del hombre durante la II Guerra Mundial -y también gracias a la influencia del catolicismo desde Estados Unidos-, Pío XII reconoce en el ejercicio de la libertad de conciencia a la democracia como la forma de gobierno garante de los derechos naturales (*Benignitas et Humanitas*, 6-7). No obstante seguía latente el peligro de relatividad moral de la ley positiva del Estado de derecho, al que Pío XII responde con la “iluminación de la Gracia” (*Dignitates Humanae*, 31), como garante de la moralidad de la ley positiva. Recién con Juan XXIII se abre un nuevo período. La participación política universal, definida como deber -fundamentada en el ser social del hombre-, es considerada por el

magisterio pontificio como principio de la igualdad social (*Pacem in Terris*, 26 y 43). El *Concilio Vaticano II* introduce el concepto de Estado de justicia (*Gadium et Spes*, 13 a ), que a diferencia del Estado de derecho, obliga mediante la virtud en tanto interiorización de la ley moral objetiva, y no mediante la fuerza jurídica, en función de los sectores populares. Pablo VI agrega como derechos naturales el desarrollo integral del hombre y el progreso de los pueblos, como condición al desarrollo de la conciencia moral (*Octogesima Adveniens*, 41a.). La democracia pasa a ser producto de la madurez cultural pluralista de los pueblos (*Octogesima Adveniens*, 50), y no consecuencia de un modelo político. Con Juan Pablo II, la democracia participativa, en condiciones de subdesarrollo socio-económico, constituye un peligro de relativismo ético (*Laborem Exercens*, 4). Se refiere a la dimensión intersubjetiva de la democracia, en tanto modo social interdependiente (*Centessimus Annus*, 13 y 19). Denuncia en las nuevas formas de democracia solo la reconquista formal de la soberanía estatal, pero no la auténtica independencia, diciendo que la crisis de representatividad oculta totalitarismos.

La figura importante en defensa de la democracia de masas desde Estados Unidos a mediados del siglo XX fue el teólogo John Courtney Murray, quien durante las décadas de 1940 y 1950, como sujeto teológico y político, promueve en Europa la democracia, no ya en la esfera civil sino también en la religiosa. Era muy amigo de Montini, un diplomático influyente en esa época -Pablo VI más tarde-, lo que explicará de alguna manera su rol en el *Concilio Vaticano II*. La cruzada de este tipo de pensadores católicos, intentando un accionar público como sujetos políticos no era fácil, sobre todo luego de la guerra, ya que la imagen del catolicismo estaba dañada por la posición que el Vaticano había tomado respecto de los absolutismos. No obstante –o quizás como consecuencia de ello-, muchos teólogos europeos para entonces coincidían y trabajaban en esa dirección: Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Cheng, Karl Rahner, Bernard Lonergan, entre otros. No obstante la tendencia en las universidades europeas era el neotomismo, donde el aporte de los católicos americanos no era valorado y además era acusado de infantilismo. Murray instaba a los teólogos católicos a leer la obra de Henri de Lubac y sus colegas, sobre los textos de la patrística, para ver allí el desarrollo del cristianismo a través de su pasado histórico. En el fondo estaba presionando por una revisión de la relación Iglesia-Estado en la historia de la Iglesia. Fue acusado por el catolicismo conservador, que para entonces, acusó a toda la *Nouvelle Théologie* de ser movimiento teológico que solo intentaba adaptar la reflexión teológica a la modernidad. La verdad es que este

movimiento de nuevos teólogos, eran el resultado de una reacción a una teología rígida e inmutable ante los problemas humanos, encerrada ahora en la pura teoría. Acusados primero de hacer de la teología un mero historicismo, estos teólogos prestigiosos como Chenu, Lubac, Congar, y el mismo Murray, habiendo visto el error de la Iglesia cerrada al mundo, luego de su pelea con la Ilustración, luego de ser censurados, fueron los inspiradores del *Concilio Vaticano II*, al servicio de la justicia social en el campo de lo político.

Yves Marie-Joseph Congar, sacerdote dominico, como profesor en *Le Saulchoir*, escribe un polémico libro que le vale una censura: *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*. No obstante, apoya al movimiento de los Curas Obreros y se posiciona como actor político. Su categoría teológica central –traducida como categoría política-, es la de “pueblo de Dios”, que aplicada a la Iglesia, le permite ver a esta institución en su realidad histórica y dinámica, como una realidad concreta formada por hombres y mujeres particulares, y como un pueblo mesiánico. Henri de Lubac, sacerdote jesuita, también es otro de los teólogos que en el siglo XX comienza a posicionarse como actor político. En el caso de Lubac, en *Catolicismo* (Lubac 1963), la categoría teológico-política es la idea de “historia”, del Dios de la historia, de la historia que es del hombre en sentido colectivo reaccionando a las demandas de cada época. Marie-Dominique Chenu, en *El misterio de la historia* (Chenu 1953), vuelve al primer cristianismo para desde allí recategorizar los conceptos teológicos en función del hombre moderno, haciendo una reflexión de la historia a partir de la realidad política. También se relacionan con el movimiento de Curas Obreros en Francia, a quien dirigen su elaboración teológica. *Para una teología del trabajo* (Chenu 1960), es resultado de su actuar como sujeto político. La categoría teológica “signos de los tiempos” de Chenu, le permite hablar de la teología como “lugares en acto”. El ascenso de las masas fue en estos autores un tema relevante que habla de su compromiso con los movimientos sociales.

Esta nueva corriente teológica lleva a los teólogos de la Iglesia Católica a irrumpir como actores políticos a partir de una resignificación de las categorías teológicas acorde a los nuevos escenarios sociales de la región en la década de 1970. Ejemplo de ello son: la resignificación de la categoría de “acción pastoral” como “acción política” por el *Concilio Vaticano II* en la Constitución Pastoral *Gadium et spes* en 1965; la resignificación de “justicia” como “desarrollo de los pueblos” por la Encíclica *Populorum Progressio* en 1967. La idea de “igualdad social de clases” es introducida en el campo teológico por el *Manifiesto de los obispos para el tercer*

*mundo* en 1967 que tuvo como inspirador a H. Cámara. Estas nuevas categorizaciones son recepcionadas en Europa como Teología Política, por teólogos como Metz, desde una posición progresista. En América Latina, la nueva corriente teológica es recepcionada como Teología de la Liberación por teólogos como Gutiérrez, Ellacuría, o Tamayo, buscando –a diferencia de Europa- el cambio total de las estructuras políticas, económicas, jurídicas y sociales. En Argentina, la nueva corriente teológica emerge como Teología del Pueblo con teólogos como Farrel, Scannone, Gera; una modalidad propia que ve al pueblo como categoría escatológica, al margen de la lucha de clases (Politi 1992). La teología latinoamericana se consolida como tal con el documento de la *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, en Medellín, en 1968, y hace su “opción preferencial por los pobres” en la *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en Puebla en 1976.

Sin embargo, en Argentina, la renovación teológica tuvo también como antecedentes otras configuraciones. Una de ellas fue el movimiento francés de los Curas Obreros de la década del '50. Los Curas Villeros -especialmente en la Arquidiócesis de Buenos Aires-, también surgen como otra expresión de esa nueva corriente teológica. Por último, cabe destacar el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, que adquiere una modalidad propia, con el apoyo de los obispos Podestá, Quarracino, Devoto, Angelelli y Pironio, y de teólogos como Sily y Gera (Bresci 1994). En 1969 la Teología del Pueblo queda plasmada en el *Documento Episcopal de San Miguel* (Campana 1998), como resignificación de ciertas categorías teológicas de acuerdo con la realidad social y política del país.

#### **4. Categorías teológicas como resignificadas en categorías políticas.**

No se tratará aquí del conjunto de la teología en relación con lo político, sino que se presentará, a modo de ejemplo, el caso de los teólogos argentinos como actores políticos durante las décadas de los sesenta, setenta y ochenta. Se trata, puntualmente, de los teólogos peritos de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral) designados por el Episcopado Argentino en 1967, que adoptaron la posición de una Teología del Pueblo, como modalidad local de la Teología de la Liberación. Estos teólogos son convocados a trabajar en un Plan Nacional de Pastoral, que impulsa la acción política de la Iglesia, bajo la categoría de pastoral popular. A partir de entonces, los referidos teólogos comienzan a hacer intervenciones en documentos del Episcopado Argentino, conferencias, exhortaciones, homilías, entrevistas y reflexiones, en el

período histórico que va desde la recepción latinoamericana del *Concilio Vaticano II* en 1966 -y con ello toda la *Nouvelle Théologie*-, hasta que el golpe militar de 1976 los obliga a hacer silencio.

Las categorías teológicas de la denominada Teología del Pueblo, tendientes a ocuparse de la cuestión social que por entonces se debatía en Argentina, fueron categorías reconstruidas por los peritos teólogos de la COEPAL, a partir de una realidad política particular. Esas categorías, que llegan a los actores políticos a través del trabajo de la Iglesia Católica en comunidades de base, son interpretadas como categorías políticas por los movimientos populares de las décadas de 1960 y 1970, a partir de un vínculo social establecido entre ambos. Si se piensa que los peritos teólogos de la COEPAL intentaron una articulación política de las categorías teológicas, eso fue posible mediante la formación e inserción de cuadros intermedios de la Iglesia en los enunciadores del discurso público de la protesta social. No obstante, si bien la participación de la denominada Teología del Pueblo -en la formación del discurso político de un sector de la sociedad-, fue alta en agrupaciones peronista, por el contrario fue baja en el resto de las agrupaciones políticas. A pesar de que la dictadura militar, que comienza en 1976, lleva a estos cuadros de la iglesia a retirarse de lo político, la persecución política no repercutió en la continuidad del contenido teórico.

La pregunta sobre cuál fue la resignificación de categorías teológicas como categorías políticas por la Teología del Pueblo en los procesos políticos democráticos argentinos entre 1966 y 1976 es el gran interrogante que sugiere el sentido de la investigación y su dirección. No es trata de una reflexión Iglesia-Estado o Iglesia y partidos políticos tal como puede formularse desde el campo de la historiografía o la teoría política. Tampoco se trata de una reflexión sobre los comportamientos religiosos en el ámbito de la política en la Argentina actual, tal como los estudiaría un sociólogo. Se trata de hacer una lectura política de categorías teológicas que han sido vistas como tal por grupos militantes cristianos de la época. Se trata de plantearse una pregunta sobre la disciplina teológica que, al margen de cualquier interpretación doctrinal, intente un trabajo teórico-práctico sistemático sobre un sector de los teólogos argentinos comprometidos con una Teología del Pueblo, considerados aquí como actores políticos, pues se postula su incidencia en los procesos democráticos. Ello vuelve relevante la cuestión para la ciencia política tanto como para la historia de la cultura política argentina.

A partir de la Teología de la Liberación, la teología pastoral no refiere ya a la pastoral de la Iglesia en los sectores populares, sino a un nuevo modo de ser Iglesia a partir de esa parte del pueblo que son los pobres. De esta manera, busca separarse de la concepción de Iglesia nacional que tendía a identificar “pueblo argentino” con “católico” -tal como tradicionalmente hizo el discurso de la Iglesia en Argentina (Mennvielle 1956; Galli 1994; Di Stefano 2000). Esta resignificación de la Teología de la Liberación permitió, en la década de 1970, que -un sector de los teólogos de la Iglesia Católica, considerando al pueblo como sujeto político colectivo, como categoría dinámica y creadora- pudiera articular el discurso teológico con el discurso político bajo significantes de la protesta social como el de “liberación o dependencia” y otros, buscando de este modo resolver el antagonismo bajo la categoría de pueblo como unidad (Gera 1974; Politi 1992). La Teología de la Liberación reinterpreta la categoría de “pueblo” como “parte popular del pueblo”, en el sentido filosófico de particularidad concreta, categoría encarnada que participa de lo que la teología católica llama universalidad del Pueblo de Dios (Politi 1992, p. 79, 179, 216). Por tal motivo, el estudio sistemático de la categoría de pueblo, como de otras categorías políticas, en la Teología del Pueblo -nombre que asume en Argentina la Teología de la Liberación-, puede ser relevante para el análisis político de la realidad, al momento de considerar, como se planteo en la introducción, su incidencia en la política populista actual. En especial, si se toma en cuenta aquello que otros autores han analizado posteriormente -desde el campo de la teología y desde el campo la teoría política-, a saber: la noción de pueblo entendida como *ochlos*, es decir, como “parte de los que no tienen parte”, según el sentido que le da Rancière. El mismo vocablo griego, en relación a pueblo, según Castillo (Castillo 1999, p. 202ss.), es el más utilizado en el Evangelio -174 veces en el Nuevo Testamento-.

También desde los documentos y escritos de la Teología del Pueblo, la categoría de “cultura” aparece redefinida como “cultura del resistir” por O’Farrell en 1969, la de “pobreza” como “negatividad” por Gera en 1970, la de “liberación” como “cambio total de las estructuras” en el *Documento de San Miguel*, la de “fe” como categoría revolucionaria por Boasso en 1976, la de “historia” como “proceso escatológico de justicia” por Gera en 1974, la de “pecado” como “opresión” por la COEPAL en 1971. A partir de la década de 1970 se observa un cambio dentro del catolicismo respecto a la posición de cierto sector de laicos y sacerdotes en relación con los procesos políticos. Los teólogos de la COEPAL -en tanto actores políticos-, se vinculan con otros actores políticos más activos. El influjo de estos teólogos derivó en una contaminación entre

categorías teológicas y categorías políticas en ambos sectores. Los contactos son indirectos a través: de movimientos como los Curas Villeros o los Sacerdotes para el Tercer Mundo -de quienes eran su fuente ideológica. También hubo obispos comprometidos políticamente mediante publicaciones y boletines como *Enlace* de MSTM (Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo). Igualmente influyente fue la revista política *Cristianismo y Revolución* de García Elorrio.

Esta aproximación de la Iglesia a los sectores populares y a la lucha política mediante la Teología del Pueblo, tuvo consecuencias en el campo cultural, aportes simbólicos que pueden identificarse hoy como emergentes teológicos en el discurso político. La práctica pública de la Teología del Pueblo, como consecuencia de la persecución política, se detiene hacia 1976. De entre los teólogos mencionados algunos, como Rafael Tello, se llaman a silencio limitándose a la tarea parroquial. Otros teólogos, como Gera, se repliegan en los claustros académicos. Sin embargo, al margen de su autoexclusión del espacio público, puede decirse que dieron continuidad a su producción teológico-política –aunque ya no orgánica-, a través de sus cátedras de teología como en el caso de Gera, También los sermones parroquiales del padre Tello son una muestra de esa actividad. La negación a una producción bibliográfica fue una característica de la mayoría de ellos. Esta modalidad teológica ha hecho aportes a la Teología de la Liberación, y también ha recibido críticas de sus teólogos más conocidos como Segundo. Si bien las investigaciones sobre teología y política en Argentina son escasas -tanto desde el campo la ciencia política, como desde el de la teoría política, y de la teología-, no ocurre lo mismo en relación al comportamiento político de actores religiosos, sobre los cuales sí existe un creciente caudal de trabajos académicos desde la perspectiva sociológica provenientes de instituciones como CEIL-PIETTE, Religio, Religar, Gere. También existen recientes trabajos desde el campo de la historia como el de Di Stefano, y desde el ensayo histórico como el de Vertbisky.

El trabajo de José Pablo Martín sobre el *Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo* de 1992, o el de Gustavo Morello sobre el relevamiento de publicaciones que funcionaron como órganos políticos como *Cristianismo y Revolución* del 2003, son dos ejemplos de trabajos cercanos al tema, aunque desde la sociología, y sin tocar el campo específico de los teólogos de la COEPAL, nos acercan a sus categorías teológico-políticas y a su modo de articulación en los discursos políticos. Desde la perspectiva teológica doctrinal, al margen del

trabajo pionero de relevamiento hecho por Sebastián Politi sobre *Teología del Pueblo* en 1992, pueden mencionarse autores como Juan Carlos Scanonne y Carlos María Galli.

Mi interés principal son las consecuencias actuales de una corriente teológica que pretendió situarse en lo que denominaba pueblo. Ello cobra interés dada la relevancia mundial que tiene hoy en los ámbitos científicos el vínculo entre teología y política en los procesos democráticos, sobre todo si se tienen en cuenta los trabajos recientes de Habermas, Taylor, y Butler.

## **Conclusión**

Desde el campo de la teoría política se definió la categoría de “sujeto político” a partir de dos autores. Según Lefort, a partir de su lectura de Maquiavelo, sujeto político es aquel que construye el saber entre el conocimiento de la tradición y la praxis en una realidad concreta, y luego actúa desde el lugar del conocimiento, como estrategia en los procesos de liberación del pueblo. Por el contrario, según Laclau, sujeto político refiere a una posición de sujeto en el discurso y no a un lugar de saber encarnado en un individuo o en un partido. Cuando los sujetos logran articular sus necesidades en un discurso contra-hegemónico para tratar de colocar un nuevo significante como paradigma de un nuevo proceso hegemónico, es cuando se constituye pueblo. De este modo, la categoría de sujeto político tampoco aplicada a pueblo, sino solo a un momento, el de la articulación discursiva que produce el antagonismo -el cual no necesariamente va a facilitar los procesos de emancipación. De acuerdo a Trigo, no podríamos hablar, respecto de los teólogos como sujetos políticos sino como actores políticos, ya que la Teología de la Liberación considera que la categoría de sujeto debe ser aplicable a todo ser humano que haya alcanzado un proceso de liberación mediante su autoconciencia, incluso el teólogo -desplazado del lugar de sujeto político como sujeto de saber-, para luego constituirse como actor político en beneficio del pobre. Concluyo, de acuerdo a lo dicho, que los teólogos, cuando son actores políticos, no se consideran a sí mismos como sujetos políticos sino como sujetos teológicos.

En cuanto a la pertinencia del accionar político de los teólogos, se vio en el debate entre Ratzinger y Flores D’Arcais, que sí corresponde al teólogo ese actuar, ya que la teología, a diferencia de la religión, busca intervenir la realidad para colaborar con la liberación del ser en su proceso de humanización, dando razones de su acción. El logos –en términos teológicos-, o la



palabra pública –en términos políticos- encuentro que es un denominador común a ambas disciplinas en los procesos de liberación, en el campo de lo social y político. Todo el debate del catolicismo del siglo XIX y del siglo XX contra el liberalismo, dan cuenta de esa función, en un primer momento como negación de la palabra pública del pueblo, y en un segundo momento como apólogos de la palabra del pueblo a través de la teología norteamericana y latinoamericana. El caso del Americanismo es un ejemplo contundente de incidencia de los teólogos como actores políticos en un liberalismo reticente a la democracia que, por su actuación, deviene democrático. El ejemplo citado de la Teología del Pueblo, es otra muestra de dicha pertenencia, sobre todo si se tiene en cuenta como la prédica de estos sujetos teológico-políticos movilizaron a un sector de la militancia política de la época a la lucha política en defensa de los derechos democráticos del pueblo. Queda pendiente un análisis sociológico del discurso político popular actual, para ver la incidencia cuantitativa de las categorías enumeradas.

## **Bibliografía**

Bresci, D. (1994) *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco.

Martín, J. (1992) *Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo*. Buenos Aires: Guadalupe.

Campana, O. (1998) *San Miguel, una promesa escondida. Reportaje a Lucio Gera*. Buenos Aires: Nuevo mundo.

Castillo, J. (1999) *El Reino de Dios*, Bilbao: Desclee.

Chenu, M.D. (1953) *El misterio de la historia*. Barcelona: Estela.

Chenu, M.D. (1960) *Para una teología del trabajo*. Barcelona: Estela.

Cuda, E. (2010) *Catolicismo y democracia en Estados Unidos*. Buenos Aires: Ágape.

Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000) *Historia de la iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.

Galli, C. (1994) *La encarnación del pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Meinnvielle, J. (1956) *Política argentina (1946-1956)*. Buenos Aires: Trafac.

Gera, L. (1974) *La Iglesia frente a la situación de dependencia*. En Gera, L. y otros, Teología pastoral y dependencia. Buenos Aires: Guadalupe.

Gera, L. (1974) *Cultura y dependencia, a la luz de la reflexión teológica*, Strómata 30.

Laclau, E. (1987) *Hegemonía y estrategia*. Madrid: Siglo XXI.

Lefort, C. (2010) *Maquiavelo*. Madrid: Trotta.

Lubac, H. (1963) *Catolicismo*. Barcelona: Estela.

Marchart, O. (2009) *El pensamiento posfundacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.

Nolan, H. (ed.) (1984) *Pastoral Letters, Washington, United States Catholic Bishops. (Volumen I: 1792-1940)*

Politi, S. (1992) *Teología del pueblo*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

Ratzinger, J. Flores D' Arcais, P. (2008) *¿Dios existe?* Buenos Aires: Espasa Calpe.

Tracy Ellis (ed.) (1956) *Documents of American catholic history*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.

Trigo, P. (2006) *¿Ha muerto la Teología de la Liberación?* Bilbao: Mensajero.

Trigo, P. (2012) *Opción por los pobres*. En taller del Congreso Regional de Teología. San Leopoldo. [Inédito].