

Latinoamérica en el siglo XXI: posmarxismo, populismo y teología del pueblo*

Fecha de entrega: 28 de octubre de 2018
Fecha de evaluación: 11 de diciembre de 2018
Fecha de aprobación: 30 de enero de 2019

*Emilce Cuda***

Resumen

En función de reflexionar sobre la influencia del marxismo en la América Latina, se hace un aporte desde el pensamiento teológico y político argentino alineado con las demandas de los sectores populares. A partir de dos autores, el teólogo Juan Carlos Scannone y el filósofo Ernesto Laclau, en diálogo interdisciplinario, se compara la *teología del pueblo*, como corriente local de la teología de la liberación, con el populismo de corte peronista, como corriente posmarxista argentina. Se verá cómo ambas se distancian del marxismo a partir, primero, de la crítica a la categoría de *clase*, reemplazada por el concepto de *pueblo* como “lo concreto”; y segundo, de la crítica al método científico optando en su lugar por el método sapiencial. Ni para la teología del pueblo ni para el peronismo será la lucha de clases el camino de la liberación, sino la cultura popular. De ese modo, la dialéctica deviene en el campo

* Este artículo se relaciona con los estudios que la autora ha desarrollado en torno a la filosofía y la teología en el contexto latinoamericano, especialmente en Argentina. Así mismo, hace parte de la investigación sobre teología política que actualmente desarrolla. Citar como: Cuda, E. (2019). Latinoamérica en el siglo XXI: posmarxismo, populismo y teología del pueblo. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 40(121), 57-75. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375.5470>

** Ph. D. en Teología Moral Social de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora investigadora de esa universidad, de la Universidad Nacional Arturo Jauretche (Argentina) y de la UBA (Universidad de Buenos Aires). Miembro del equipo asesor del Celam y profesora de Doctrina Social de la Cebitepal. Profesora invitada en Boston College University (Boston), De Paul University (Chicago) y Northwestern University (Chicago). Directora del GT Internacional de Clasco sobre Teología, Ética y Política. Correo electrónico: emilcecuda@gmail.com

teológico en analéctica, y la lucha armada, en antagonismo discursivo en el campo de lo político. Desde un breve análisis de la recepción de Gramsci y su concepto de *hegemonía cultural* hasta la descripción del lenguaje simbólico en tanto lugar de manifestación de la demanda popular como un estar afirmado en su negación, se intenta mostrar continuidades y diferencias en la recepción del marxismo en América Latina respecto de otros contextos.

Palabras clave: peronismo, lucha, cultura, proletariado, evangelización.

Latin America in the 21st Century: Post-Marxism, Populism, and Theology of the People

Abstract

In order to carry out a reflection on the influence of Marxism in Latin America, the article focuses on Argentinean theological and political thought aligned with the demands of popular sectors. On the basis of an interdisciplinary dialogue between two authors, theologian Juan Carlos Scannone, and philosopher Ernesto Laclau, it compares the *theology of the people*, as a local form of liberation theology, with Peronist populism, as a Post-Marxist Argentinean movement. Both take distance from Marxism for two reasons: first, the category of class is replaced by the concept of *the people* as that which is concrete; and, second, they carry out a critique of the scientific method and opt for the experiential method. Class struggle is not the path to liberation for either the theology of the people or Peronism, but rather popular culture. Thus, in the theological field, dialectics becomes analéctics, and in the field of the political, armed struggle becomes discursive antagonism. Through a brief analysis of the reception of Gramsci and his concept of *cultural hegemony* and the description of symbolic language as the locus of manifestation of popular demands as being affirmed in their negation, the text shows continuities and differences in the reception of Marxism in Latin America with respect to other contexts.

Keywords: Peronism, struggle, culture, proletariat, evangelization.

Introducción

Ninguna reflexión seria sobre la recepción del marxismo en América Latina puede dejar de hacer referencia a la teología propia de ese continente, que se asocia rápidamente con el marxismo y su método sociológico. Pero *teología de la liberación* se dice de muchos modos. Una de sus corrientes se denomina *teología del pueblo*, y ha cobrado relevancia en los últimos años dado el acontecimiento de tener un papa latinoamericano en Roma, proveniente de Argentina, donde nace esa versión de la teología de la liberación. Sin embargo, muchos consideran que la teología del pueblo no es teología de la liberación por no seguir el método sociológico ni usar las mismas categorías que sí se presentan en el resto de las corrientes teológicas de la región. Además, el camino de lucha social en Argentina tampoco ha sido el mismo que en el resto del continente. Fue la organización del movimiento de los trabajadores, sus asociaciones sindicales y su partido político popular los que repercutieron en un sector de los ambientes teológicos, antes que la revolución armada. No obstante, no puede negarse la influencia del pensamiento marxista también en ese contexto, o más precisamente “marxiano”, como denomina Eric Hobsbawm al pensamiento crítico de Antonio Gramsci —pensador que marcó la lucha por el reconocimiento en el Río de la Plata—. El resultado es lo que se conoce como *lucha cultural*, con su versión teológica en la *teología de la cultura* o *teología del pueblo*. Si bien no puede decirse que esta última haya sido determinante en la teología de la liberación, tampoco puede negarse su influencia ya que nace en los años sesenta en un contexto social, político y académico tal que la lectura de ciertos autores era frecuente y difícil de evitar.

En todo caso, el pensamiento crítico de origen marxista tuvo sus consecuencias en el pensamiento teológico de la región: ya sea por aceptación o negación, pero no deja de llegar a la cita de toda mesa de debate teológico-político hasta el día de hoy. Unos reivindicaban con orgullo esa contaminación y otros no pierden la práctica de despegarse de esta en cuanto tienen la oportunidad. Sin embargo, para las nuevas generaciones eso ya es historia. Los marxistas en Argentina, en la década del sesenta devienen posmarxistas y se enrolan bajo la denominación del pensamiento nacional y popular. Lo justifican criticando la categoría de *clase* e instalando en su lugar la de *pueblo*. De este modo, el pensamiento crítico rioplatense que hoy defiende los reclamos por necesidades vitales de los sectores populares no se denomina en Argentina *marxista* sino *populista*, y la opinión pública lo califica de *izquierdas*. Todo es una gran confusión si no se es un erudito en el tema o no se tienen años de militancia en la calle. Entenderlo

no resulta fácil. Esa confusión ha llegado a escalas impensadas —y en algunos casos hasta ridículas—, como por ejemplo la de calificar al actual pontífice de *marxista*, lo cual es casi una contradicción si se conoce bien al movimiento peronista.

Para no alimentar el fuego de esa confusión propongo en este breve espacio distinguir mediante diferencias y continuidades entre marxismo, peronismo, populismo, fascismo, teología de la liberación y teología del pueblo. No se pretende hacer juicios de valor ni tampoco un tratado de filosofía política. Simplemente se tiene la intención de aclarar categorías que permitan tender puentes, y no levantar muros, entre las distintas partes del pensamiento crítico latinoamericano. Lo haré desde el campo disciplinar de la teología, en diálogo con otras disciplinas, como la teoría política y la filosofía, con el fin de realizar un aporte a la reflexión que suscitan los doscientos años del aniversario de Carlos Marx, cuyo pensamiento sin duda contribuye, aunque no sea el único que lo haga, al surgimiento de la filosofía y la teología de la liberación en América Latina y el Caribe.

Tomaré el pensamiento de dos autores argentinos de relevancia mundial: el teólogo y filósofo Juan Carlos Scannone y el filósofo y politólogo Ernesto Laclau. Sus métodos, la analéctica y el antagonismo respectivamente, no solo son ilustrativos de la particularidad del peronismo y la teología del pueblo, sino también explicativos del escenario social y político del siglo *xxi*.

Corrientes de la teología de la liberación: teología del pueblo o de la cultura

La teología de la cultura, o teología del pueblo, fue desarrollada por los teólogos argentinos peritos de la Coepal (Comisión Episcopal de Pastoral) desde 1967. Por supuesto, no se trataba ni de todos los obispos ni de todos los teólogos —Bergoglio, por ejemplo, no formaba parte explícita del movimiento—. Entre algunos de ellos se desarrollará la teología del pueblo o de la cultura como manifestación distinta de la teología de la liberación, propia del resto del continente. El influjo de estos teólogos en la cultura popular organizada derivó en una contaminación entre categorías teológicas y categorías políticas en ambas direcciones. Los obispos argentinos interpretando localmente el documento conciliar *Gaudium et spes* se expresan en la Declaración Pastoral del Episcopado Argentino de 1967. Allí deciden que la pastoral debe crear las condiciones

favorables para una efectiva realización del Concilio Vaticano II, para lo cual el teólogo debe aplicarse a estudiar la realidad, tomar conciencia de las angustias de su pueblo y visualizar una reforma del sistema económico que genere situaciones de justicia.

La posición episcopal argentina es una consecuencia de la *renovación teológica* que se origina en Europa en los años cincuenta, desde cuya perspectiva se resignifican categorías teológicas a partir de un análisis de la realidad concreta. Estas nuevas categorizaciones son configuradas en Europa como *teología política* por Metz y Jung, desde una posición progresista. En América Latina son conceptualizadas como *teología de la liberación* por Gutiérrez, Ellacuría y Sobrino, que buscan —a diferencia de sus pares europeos— el cambio total de las estructuras políticas, económicas, jurídicas y sociales. En Argentina surgen como *teología de la cultura o del pueblo* con Gera, Tello y Sily, configurando una modalidad propia de ese contexto, que ve al pueblo como categoría escatológica al margen de la lucha de clases. En Argentina hubo también, como antecedentes de la pastoral teológica, otras configuraciones similares: el movimiento francés de los *curas obreros* en la década de los cincuenta, que influye a su vez en los *curas villeros*. Estos últimos intentan articular el discurso teológico con el discurso político bajo significantes propios de la protesta social, como la divisa “Liberación o dependencia”, en busca de resolver los antagonismos bajo la categoría de *pueblo* como unidad, tema sistemáticamente elaborado por el teólogo argentino Lucio Gera (1974a).

Para esta corriente, por ejemplo y aún hoy —en términos generales y de acuerdo al magisterio episcopal latinoamericano y al magisterio pontificio de Francisco—, la crisis que amenaza al actual sistema mundial —social, política y ecológica— es una crisis cultural constitutiva de lo político mismo. Dicho de otro modo, la causa de la crisis está en los fundamentos de una cultura hegemónica egoísta, antes que en las relaciones sociales de producción, ya que estas serían apenas el efecto de aquella. Para la corriente teológica argentina y latinoamericana de opción preferencial por los pobres en una cultura en extremo individualista el interés particular es el fundamento de una economía capitalista sin límites morales. En esto tales teologías están de acuerdo con la crítica marxista, pero no deben confundirse con esta. Sin embargo, no queda claro que las relaciones de producción, de explotación antes que de solidaridad, no sean al mismo tiempo determinantes de la cultura. Esta ambigüedad es un ejemplo de los intentos por separarse del marxismo en la teología del pueblo. Para esta el origen de la crisis no está en las relaciones de producción, como lo identificaban algunas corrientes de la teología de la liberación en concordancia con las categorías

sociológicas del marxismo, sino en el *ethos* cultural que prioriza unos valores en lugar de otros.

La teología argentina del pueblo, como pastoral teológica, responde a la pregunta planteada por Lucio Gera sobre cuál debe ser la acción pastoral en cada pueblo en particular. Para Gera hay otros modos de acceder al conocimiento por fuera del método científico. Un modo alternativo es pensar el conocimiento como camino, como sucesivos momentos de captar parcialidades de la verdad en la realidad para luego componerla. El método de Gera —que no es otra cosa que el método filosófico— consiste en saber preguntar, y el teólogo argentino pregunta en 1976: “Dada la peculiar religiosidad del pueblo en América Latina, ¿cuál es la acción pastoral que con respecto a él ha de realizar la Iglesia?” (1974b). Gera destaca que lo que se quiere conocer es un objeto peculiar porque no es de carácter especulativo y universal, sino individual y práctico. El objeto de conocimiento es una acción; se quiere conocer qué hacer. Para Gera la acción verdadera es la acción acertada. Esto significa, no la que se deduce de principios universales, sino la que en la experiencia logra el fin necesario dada la realidad efectiva. Y si esta evidencia un acierto regular, entonces constituye la regla.

En Argentina los intentos del pensamiento de izquierda por separarse del marxismo no se dieron solo en el ámbito teológico, sino también en el político. El *peronismo*, movimiento social y popular argentino, se caracteriza hasta el día de hoy por hacer el esfuerzo continuo de despegarse del marxismo. Haciendo una serie de entrevistas cualitativas a personajes y candidatos históricos y actuales de ese movimiento el equipo de investigación de la Universidad Jauretche notó que el argumento recurrente es la crítica de los peronistas a los marxistas por su posición arrogante en el lugar del saber. Parecería que los peronistas priorizan como método el contacto con el pueblo, ser de pueblo, saber ni más ni menos que lo que sabe el pueblo por el solo hecho de sufrir en su lucha por la supervivencia. A partir de esa convicción toda posición discursiva de sujeto en el lugar de la inteligencia, en tanto ideología que adoctrina al pueblo y a sus dirigentes, es rechazada. Por el contrario, el peronista sostiene con orgullo que el pueblo y sus candidatos populares “saben” qué hacer, y por lo tanto no necesitan la guía de nadie. Esgrimen su doctrina como construida en el territorio, por fuera de los libros, y a eso lo llaman “la universidad de la calle”. Cuando más adelante en este mismo artículo presente las teorías de Scannone y Laclau, se entenderá de manera más clara y académica lo que acá se está diciendo en términos de aproximación. Lo que está en disputa entre la teología del pueblo y el peronismo, por un lado, y el marxismo,

por el otro, es el lugar del saber y el método de acceso a este como legítimo modo de acceder a la verdad. No obstante, en términos teóricos las explicaciones son otras. Finalmente, el peronismo critica al marxismo lo mismo que la teología del pueblo a la teología de la liberación, esto es, la categoría de *clase* y el método científico, colocando en sus respectivos lugares al pueblo y la sapiencia popular.

Veamos la clasificación hecha por Scannone (1982, pp. 3-4), para quien dentro de la teología de la liberación pueden distinguirse cuatro corrientes, y la teología del pueblo es una de ellas. A la primera la denomina *teología de la liberación desde la praxis pastoral*, cuyo referente sería el argentino Eduardo Pironio. Persigue como fin la unidad de todo el pueblo. Se propone como medio para lograrla una reflexión sobre la realidad a partir de una ética antropológica, teniendo en cuenta datos estadísticos de las ciencias sociales abordados desde una perspectiva bíblica y eclesial. No obstante, evita reflexionar sobre los aspectos políticos de la praxis pastoral propios de los lineamientos de Medellín y Puebla. El sujeto de esta corriente teológica es todo el pueblo y los agentes serán laicos comprometidos con el evangelio y la política.

La segunda corriente es la *teología de la liberación desde la praxis revolucionaria*, cuyo referente es el brasileño Hugo Assmann, y tiene como objetivo el fin de la explotación del hombre por el hombre utilizando como medio un análisis sociohistórico de la realidad a partir del marxismo y reduciendo el contenido teológico a un lenguaje sociológicamente cristiano, lo que la convierte en teología secularizada. Scannone concluye que la acción para lograr ese fin será una praxis liberadora al servicio de la lucha de clases no necesariamente violenta. El sujeto, para esta corriente, es transconfesional, de modo que abarca el total de clase trabajadora, sean o no católicos. Los agentes son los grupos cristianos radicalizados y comprometidos con la acción revolucionaria.

La tercera corriente es la *teología de la liberación desde la praxis histórica*, representada principalmente por el peruano Gustavo Gutiérrez y el vasco Jon Sobrino, que trabaja en El Salvador. Para esta corriente el fin es la unidad en la comprensión global del hombre y de la historia. Manteniéndose fiel a la Iglesia y a la tradición, utilizará el saber sociológico del análisis marxista para interpretar la realidad teológicamente mediante su propio método, con sus criterios éticos y evangélicos. Sin confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos concluye que la acción pastoral debe tender a la transformación radical de la sociedad latinoamericana para posibilitar la expresión directa de los oprimidos en la sociedad y en la Iglesia. Si bien destaca el valor

de lo religioso —la fe y los símbolos de la fe—, como práctica que ofrece motivaciones nuevas de compromiso social y ético, no por eso deja de ser objeto de sospecha como teología secularizada. El sujeto es el pueblo pobre como clase encarnada y el agente, las comunidades de base como sectores cristianos concientizados.

La cuarta corriente es la que Scannone denomina *teología de la liberación desde la praxis cultural*, también denominada *teología del pueblo o de la cultura*. Sus representantes directos son los argentinos Lucio Gera y Rafael Tello. El fin de esta corriente es la praxis cultural y utiliza como medios la filosofía, el análisis socioestructural, el análisis histórico-cultural y el conocimiento sapiencial —en tanto que sabiduría popular expresada en símbolos y su correspondiente hermenéutica—. Los aportes marxistas son asumidos críticamente y solo para la comprensión de pueblo. Considera a la teología como una práctica cultural liberadora que puede influir sobre lo político trazando socialmente la línea de la justicia entre pueblo y antipueblo. El sujeto es el pueblo, pero no como clase sino como pobre, y la cultura es entendida como una cultura concreta, con un núcleo de sentido último de vida expresado en símbolos y costumbres. El agente es el mismo pueblo en cuanto que comunidad organizada. Esa práctica pública de la teología del pueblo, que conoció Bergoglio, se refleja en su pastoral desde 1974, según la cual “la unidad del pueblo está por encima de la clase”. Por eso desde entonces llama a un combate espiritual, pero advierte que esa espiritualidad puede ser presa de tentaciones: la de los tradicionalistas, que es una espiritualidad de “avestruz porque lleva a esconder la cabeza”, o la de las utopías, que surge de estar en la “cresta de la ola” (Bergoglio, 1978, p. 31).

Comprender la particularidad de la teología del pueblo como una variable del pensamiento crítico de liberación implica diferenciar los contextos económicos entre Argentina y otros países de la región. Hacia los años sesenta Argentina estaba marcada por una fuerte organización de los sectores populares a través del sindicalismo. En esos años el país contaba con cierto desarrollo industrial, lo que consolidó el trabajo obrero en las fábricas y facilitó la organización de los trabajadores en función de sus demandas sociales para que estas fuesen reconocidas por el Estado como derechos. Dicho de otro modo, en los años sesenta el pueblo —entendido como los sectores pobres— estaba empleado en el sector industrial, así que estar con el pueblo organizado era militar y hacer pastoral en las fábricas y con la juventud obrera. De ahí que la teología del pueblo estuviese ligada al modelo sindical argentino: no marxista porque los pobres eran trabajadores organizados por el peronismo y no por el Partido

Comunista. En cambio, en el resto de la región, en algunos de cuyos países el modelo industrial no llegó a desarrollarse, el pueblo pobre era desempleado, y por consiguiente no organizado, de modo que estar con los pobres no fue estar en las fábricas, sino en las comunidades de base. Dos modelos que refieren a dos realidades económicas diferentes. El Partido Comunista nunca pudo lograr representatividad en Argentina ya que el peronismo y el catolicismo ocuparon su lugar entre los trabajadores. Sin embargo, el marxismo intentó penetrar las filas del peronismo con el objetivo de “convertirlo”, pero la dirigencia peronista sindical no vio nunca con buenos ojos esta posición, a la que consideraban ilustrada y “entrista”, y resistió al punto del enfrentamiento armado en los años setenta. Esa diferencia llega hasta nuestros días, lo que hace difícil un frente opositor a política neoliberales ya que la supuesta “unión en la diferencia” que promueve el papa Francisco no parece ser aún viable entre peronistas y marxistas.

Dicho de otro modo, los reclamos sociales y las críticas al liberalismo son similares entre el marxismo y el peronismo, pero su método es diferente. Esta diferencia se manifiesta en varios aspectos, no solo en el político-militante, sino también en el teológico-pastoral. Por lo tanto, decir que el discurso del papa es marxista es desconocer la particularidad de la teología de la liberación en Argentina, pero eso no implica ignorar la influencia del marxismo, como se verá más adelante. La línea divisoria social que determina el momento de lo político en aquel es: los de arriba (patronal organizada en partidos de derecha) contra los de abajo (los trabajadores organizados en partidos de izquierda); en cambio, en el peronismo será: pueblo-antipueblo.

Continuidades y discontinuidades del marxismo en Argentina

Según Scannone, los teólogos del pueblo le cuestionan al marxismo ser parte de la racionalidad moderna pues

[...] la racionalidad marxista conserva el cientificismo y el eficientismo propios de la razón y praxis modernas —aún dialectizándolas—, de modo que también ella tiende a desconocer el elemento sapiencial de la cultura de los pueblos, sus expresiones simbólicas. (1990a, p. 31)

Incluso, agrega Scannone, para la teología del pueblo tanto el liberalismo como el marxismo “caen en el elitismo, sea este de las vanguardias tecnocráticas, o el de vanguardias ideológicas, que pretenden ambas sustituir a los pueblos en ser agentes de la historia” (p. 31). Para esos teólogos, como para los pensadores nacionales y populares —es decir, los posmarxistas que devienen peronistas—, tanto liberalismo como marxismo desconocen las diferencias nacionales, es decir, las culturas particulares de cada pueblo. Frente a eso, Scannone afirma que cada cultura tiene su novedad histórica, “desde el sentido de la vida que nace de la fe, como desde la historia y la cultura concretas de cada pueblo... una historia que es tanto nacional como eclesial... [Y está] en las raíces culturales del propio pueblo”. Y agrega que “ese esfuerzo de concreción se da por el reconocimiento de la propia inserción institucional en Estados concretos” (Scannone, 1990a, p. 33).

La teología del pueblo, señala Scannone, ve que los intelectuales argentinos —resistiendo al liberalismo, al marxismo y al conservadurismo— también tomaron la línea de valorar la cultura popular, y lo mismo observa en los políticos, como caudillos y populistas. Dicha teología se nutre de las ciencias sociales —por ejemplo, del revisionismo histórico de los años treinta, de corte nacionalista y crítico de una narración liberal del pasado, que comienza a reconstruir—, entre cuyos pensadores Scannone destaca a V. Sierra, J. M. de Rosa, J. J. Hernández Arregui y J. A. Ramos.

La teoría de la dependencia en Argentina no es marxista, sino nacionalista —posmarxista, diríamos hoy—, entendiendo por *nacionalismo* no una posición conservadora, sino una posición popular anticapitalista expresada en las *cátedras nacionales* de la UBA.

En la Argentina de los años sesenta y setenta tanto los intelectuales de la izquierda nacional, denominados hoy *posmarxistas*, como los teólogos del pueblo giran hacia el peronismo. Ese giro se debe en parte a la influencia de Antonio Gramsci, a quien Eric Hobsbawm (2011) califica de marxiano, y no de marxista, por la originalidad de su pensamiento en relación con el resto del marxismo. El caso es que posmarxistas y teólogos por dar un debate nacional y popular fueron, y son, acusados de populistas. Esto hace necesario revisar algunas categorías gramscianas que podrían explicar ese punto en común entre ambas corrientes y que se manifiestan en la síntesis de autores como Ernesto Laclau y Juan Carlos Scannone respectivamente —aunque el segundo autor no se autodenomina populista, tema que él mismo aclara en diversos escritos—.

Los gramscianos argentinos se reunieron en la revista *Presente y Pasado*, en torno a la figura de José Aricó, aunque quien introdujo a Gramsci en Argentina fue Héctor Agosti. José Aricó, reflexionando en 2005 sobre la recuperación de Antonio Gramsci en América Latina, consideraba que decir que el peronismo era fascismo significaba caer en un error de analogía. El problema estaba en el método de análisis que practicaba el liberalismo sobre el peronismo ya que si se tomaba en cuenta el método gramsciano la conclusión sería otra. Mientras el método liberal explica el fenómeno del fascismo por lo irracional del sentimiento, Gramsci lo hace desde la óptica de la razón popular, algo que hicieron tanto la teología del pueblo como el peronismo y el pensamiento político posmarxista. Ninguna de esas esferas habla de irracionalidad de las masas, sino de necesidades populares, y sobre esa base conceptual intentan que se autoconstruyera real, y no simbólicamente, el pueblo como sujeto político. De hecho, más allá de Perón —es decir, entre el derrocamiento de Perón en 1955 y la dictadura militar de 1976—, tales corrientes se conformaron como movimientos de intelectuales populares por fuera del Estado, en la cultura, sin separarla de lo político. Ese pensamiento nacional y popular en Argentina, que también Hernández Arregui remite a Gramsci, vio en el peronismo de la resistencia un proceso viable de liberación. En el caso de la teología del pueblo, se tradujo como un desplazamiento de la relación Iglesia-Estado a la relación Iglesia-pueblo.

Gramsci construye un nuevo paquete de categorías analíticas que permite entender el fenómeno *pueblo*. Esas categorías —*bloque histórico y hegemonía, momento de lo económico y momento de lo ético-político, guerra de movimiento y guerra de posiciones*— fueron utilizadas por los intelectuales locales como tercera posición en la lectura de la realidad en la Argentina de los sesenta y setenta (el peronismo en política y la teología de la cultura o del pueblo como corriente argentina de la teología de la liberación). De las categorías mencionadas es central para la comprensión de la teología del pueblo la de *hegemonía* ya que pensar la cultura como espacio de lo político implica al mismo tiempo entender el concepto de *poder* como dador de sentido, y el de *lucha por la liberación* como lucha contrahegemónica. En la cultura como proceso el teólogo deviene pueblo y el pueblo deviene Estado mediante la formación de una voluntad nacional y popular, por un lado, y de la reforma intelectual y moral como proceso de construcción social de la realidad y de los sujetos mismos, por otro (Árico, 1985).

Sin embargo, el punto por el que se distancian del pensamiento gramsciano tanto los posmarxistas como los teólogos del pueblo es que para el marxista italiano quienes

aportarían las nuevas ideas serían los intelectuales del partido, la *intelligentsia*. Mientras tanto, para los intelectuales nacionales y populares la innovación no vendría ni del agente ilustrado del liberalismo ni del partido como nuevo príncipe, sino del intelectual hecho pueblo, es decir, del mismo pueblo como sujeto político colectivo porque, como dijo Tello, solo el pueblo evangeliza al pueblo.

Dicho de otro modo, lo que en el marxismo leninista es la guerra de movimiento y en Gramsci la guerra de posiciones librada en el campo de la cultura, en la corriente nacional y popular teológica es la *inculturación*, la acción como conclusión del análisis de la realidad concreta, que provocará la conversión de la cultura y de los intelectuales mismos (aunque en sentido teológico significa también que la palabra de Dios está en el pueblo, inculturada). La preocupación de Gramsci era

cómo lograr la organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional y popular capaz de enfrentarse con éxito con la hegemonía de las clases dominantes. (Aricó, 2005, p. 147)

Pero para los populismos locales –tanto entre los intelectuales de la izquierda nacional como los de la teología del pueblo, el intelectual no será parte de la *intelligentsia* partidaria, sino parte integral de la realidad concreta desde donde deviene como tal en el proceso mismo de la cultura. Es decir, los intelectuales orgánicos saldrán del pueblo mediante procesos de inculturación.

Esto responde a la idea de que la sociedad política no se encuentra separada de la sociedad civil, sino que, por el contrario, el poder político se sustenta en la cultura, que es la sociedad civil como aparato moral e intelectual englobador tanto de ideas como de creencias religiosas, y termina por determinar el sentido común. Esa visión de mundo hegemonizada es la que legitima el sistema de poder vigente opresivo, cuya consecuente desigualdad y pobreza llegan a percibirse como naturalizadas. La concepción de *hegemonía* es compartida por el posmarxismo y la teología del pueblo, y ambos intentaron desnaturalizar esa situación opresora modificando, o convirtiendo, la cultura, es decir, desenmascarando o desnaturalizando la desigualdad y la pobreza como su consecuencia necesaria.

Ernesto Laclau, el primer posmarxista, es receptor y crítico de la teoría gramsciana, y como tal reinterpreta algunas de sus categorías, como las de *clase y cultura*, de acuerdo al contexto nacional y popular de Argentina (Aboy y Melo, 2014). Para Laclau la hegemonía aparece en el momento de crisis porque esta —es decir, el vaciamiento de la representatividad— es su condición de posibilidad. Es ahí que emerge como práctica articuladora que requiere de un articulante. A diferencia de lo que cree el marxismo, no es el partido sino una demanda concreta la que constituye tal articulante como significativo vacío que articula el resto de las demandas en una formación discursiva que permite la constitución de la identidad “pueblo” a partir de demandas insatisfechas estableciendo en el espacio político una frontera que lo divide en dos campos. Es en ese momento cuando se produce una formación hegemónica que, como práctica articuladora, antagoniza y constituye identidades relacionales (Laclau y Mouffe, 1987).

La articulación hegemónica en los populismos desplaza la representación partidaria —o mejor dicho, surge en el vacío que esta deja— en lo que Gramsci denomina *guerra de posición*. Pero Laclau se separa de Gramsci en dos conceptos, y se acerca a los teólogos del pueblo: ni la clase es el sujeto social ni la hegemonía es preexistente al antagonismo. Esa posición discursiva de sujeto en Argentina se denomina *peronismo* y se presenta como un movimiento popular capaz de satisfacer de manera inmediata y eficaz las demandas de los sectores trabajadores pobres —empleados formalmente o desempleados que asumen la forma de trabajadores precarizados—. En cada momento histórico los populismos se manifiestan de manera diferente porque no responden a una ideología, sino que constituyen un método, como se vio anteriormente.

El pueblo y su cultura, como expresión simbólica de su sapiencia, es la relación sobre la cual reflexionan el teólogo y el político. Según Scannone el orden del nuevo método teológico es el siguiente: religión del pueblo-sabiduría popular-teología inculturada. Así, la “inculturación de la evangelización”, practicada por los teólogos latinoamericanos de la liberación” es el reverso de la “evangelización de la cultura”, practicada por la Iglesia en América desde la Conquista.

El posmarxismo: la analéctica y el antagonismo

El punto de partida de la teología del pueblo parece ser el mismo que el de la teología de la liberación latinoamericana. El pobre como locus teológico, y no social, es el *arché* indiscutido de una teología económica o inmanente, que este grupo de teólogos

denomina *ética teológica* y que da a la pastoral su estatus teológico. Francisco dice claramente que se trata de una “categoría teológica, antes que cultural, sociológica, política o filosófica” (EG, p. 198). Sin embargo, esto no desplaza la interpretación social de la categoría, sino que es el fundamento que legitima la opción por los pobres. El sujeto que está a la base de la teología del pueblo es el nosotros-pueblo que se afirma de manera eminente en su estar en la tierra.

Entender eso que Scannone (1990b) llama *nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, permite abordar el discurso argentino de los teólogos y los cuadros teórico-políticos comprometidos con las demandas de los sectores más pobres. Tanto para Scannone como para Laclau el pueblo es inefable y se manifiesta en la mediación del lenguaje cultural en el momento de la crisis para afirmar su identidad. En ambos casos se critica la categoría marxista de *clase proletaria* y se desplaza la lucha política al campo del discurso de la cultura popular, lo que coloca a Laclau en el posmarxismo y separa a Gera de la teología de la liberación. Además, ambas corrientes argentinas, en defensa de la cultura popular, ven la representación política del pueblo en un discurso cultural que es lenguaje simbólico, y sostienen que el pueblo tiene su epifanía en la contradicción o crisis. Por último, para ambas corrientes el discurso es performativo, es acción hegemónica o transformadora. Esto último hace pertinente una breve reflexión sobre la teoría laplaciana que coloca a la identidad del sujeto *pueblo* como posición discursiva.

La filosofía latinoamericana de la liberación, que supongo a la base de la teología del pueblo, no recurre a la lógica dialéctica para explicar la condena a la condición de pobre de un gran sector de la población, sino a la lógica analéctica para mostrar un camino de liberación. Por consiguiente, no sería en la categoría de *devenir* —como puede verse en la ciencia de la lógica hegeliana, la cual tiene como precategorias al *ser* y la *nada* (Hegel, 1968)—, sino en la de *resistencia* donde encuentra la teología del pueblo su fundamentación. Para la lógica analéctica la categoría de *resistencia* emerge de la relación que se establece entre dos precategorias: la de *estar* y la de *mediación*. Dicho de otro modo, el estar del pueblo pobre trabajador se manifiesta en la mediación como resistencia, que es el lenguaje simbólico de la cultura popular. Esto significa que el símbolo culturalmente construido —o *sym-bolon*, que significa unidad en la diferencia— es la mediación en la cual el estar del pueblo se manifiesta como sapiencia. Esa sapiencia popular es el saber resistir en la vida y en un estilo de vida propio,

un resistir que es afirmación eminente, o analéctica, de su estar en la tierra antes que negatividad dialéctica.

La categoría de *resistencia*, la cual emerge de la relación entre el estar y la mediación, refiere a un saber que es su *ethos* histórico-cultural como identidad de este pueblo-pobre-trabajador en particular. Esa categoría no es forma, sino manifestación o espíritu de esa relación que se da entre el estar de un pueblo particular en una tierra particular y la cultura como mediación. En esta modalidad, que es la lógica analéctica, no se habla de ser ni de conocer, sino de estar y saber. No se dice, como el sujeto moderno, “yo-pienso”; tampoco se dice “yo-existo”, como el sujeto absoluto Dios; la teología del pueblo dice “yo-estoy”. Se trata de un sujeto colectivo particular que sabe que está resistiendo en el acto mismo de afirmarse de manera eminente en su estar allende la negatividad. Esa afirmación, la de un pueblo particular en su estar-en-la-tierra, es el intento continuo, como práctica cultural o como *ethos* histórico, de bregar por liberarse de la condena a la pobreza, no con un acto dialéctico superador en la doble negación, sino con el acto analéctico de afirmarse en su estar.

El método no es la dialéctica hegeliana como doble negación superadora, sino la analéctica. Esta consiste en la autodeterminación positiva del pueblo, que mediante un lenguaje simbólico dice y no dice porque es otro modo de lenguaje. Así, la racionalidad occidental es entendida como sapiencia; la sapiencia, como experiencia prelógica atematizable, inefable; el logos, como símbolo, como misterio; el pueblo, como nosotros-pueblo-pobre-trabajador; el sujeto, como colectivo, y la forma, como relación *unitrina* o *circumincisión* —noción que refiere a la unidad en la diferencia entre estar-símbolo-resistencia, como se explicará más adelante—, que es *arché* o fundamento abierto, parcial y contingente de lo real como cultura del encuentro.

Así, la sapiencia popular es una forma de saber del pueblo no mediada por la reflexión, por lo cual no es autoconciencia sino memoria. Esa sapiencia popular es experiencia de resistencia en la vida y actúa como núcleo de sentido desplazando la idea europea de una metafísica de la unidad perdida. De ese modo, la idea de búsqueda de esa unidad originaria —es decir, el *ground*, *arché* o fundamento trascendente, cerrado, necesario, que da sentido a la totalidad y la garantiza— en la teología del pueblo es desplazada por la idea de *abground* como nuevo comienzo trascendente, pero abierto, parcial y contingente ya que es el acto de liberación (Scannone, 1990b).

En el caso de Ernesto Laclau el antagonismo se da cuando el Uno dice qué “es” lo Otro para negarle identidad humana, y el Otro no niega esa determinación, como en la dialéctica hegeliana, sino que se afirma en su “estar”. Entonces tenemos el momento antagónico, que es el momento de lo político. Según Laclau y Mouffe en el campo de lo social no puede hablarse de contradicción, como en el campo de la lógica, ni de oposición, como en el campo de lo físico, sino de antagonismo. Por lo tanto, se da una relación antagónica cuando la intención de afirmar la identidad por parte de uno impide la afirmación de la identidad del otro, es decir, cuando su ser objetivo es un símbolo de mi no-ser. Si hay antagonismo ya hay identidades, lo que imposibilita la constitución de las identidades plenas como en los totalitarismos (Laclau, 1987).

La totalidad *pueblo* se da en el momento de la formación hegemónica y contrahegemónica, que constituye identidades antagónicas. En el decir “yo estoy” está la totalidad, pero es un decir cambiante en cada articulación. Por eso para Laclau también la totalidad es abierta, parcial, contingente e inmanente porque el decir es interno a la articulación, no viene de afuera ni subyace a esta. Dicho de otro modo, para este autor la identidad no subyace a lo real, sino que es producto de un movimiento estratégico entre posiciones discursivas antagónicas, es decir, entre fragmentos de la unidad orgánica perdida. Esto significa que la identidad pasa a ser relativa a su posición discursiva, tanto la del pobre, como la del político y la del teólogo. En eso consiste hacerse pueblo.

Por consiguiente, las relaciones no son producto de un esfuerzo lógico formal, y el pueblo se constituye como identidad a partir de una práctica. Laclau se separa así de la sobredeterminación marxista, para la cual no hay contingencia, sino necesidad a priori constituyendo sujetos sociales determinados por las relaciones de producción. La identidad pasa a ser relacional y las relaciones contingentes pasan a ser necesarias ya que la necesidad no radica en un principio subyacente exterior al discurso, sino que emerge del discurso mismo, que es la cultura. Por tanto, *pueblo* es un objeto imposible pues no hay esencia al margen de la articulación discursiva. El sujeto *pueblo*, como identidad colectiva, se constituye en la posición discursiva del sujeto, y el discurso, en una unidad de posiciones. Esto es de relevancia para entender el populismo. Mientras para el marxismo los sujetos eran las clases sociales, que en tanto unidad se constituían en torno a intereses determinados por su posición en las relaciones de producción, para Laclau en cambio el concepto de *clase obrera* refiere a los agentes que ocupan esa posición de sujeto y no a una clase. Critica así la interpretación marxista de sujeto como clase social, diciendo que allí la unidad de la clase se piensa como futuro y la

representación como presente. La representación de los intereses históricos por parte del partido no es más que un discurso que en tanto práctica articuladora constituye los mismos intereses que representa. El pueblo como totalidad cerrada es un imposible, solo es práctica discursiva y no puede ser determinado, definido, fijado en su sentido, de una vez y para siempre. La identidad popular es precaria, lo que indica un alto grado de movilidad en las diferencias y torna imposible la representación.

Por lo tanto, estar a favor del *ethos* popular latinoamericano implica afirmar como autodeterminación el momento previo a la determinación negativa. Esa positividad que afirma el pueblo no es una totalidad cerrada, sino abierta, irreductible, singular, situada. El sujeto *nosotros-pueblo* llega así a una ética del universal situado, que es un símbolo y no un concepto teórico. Y ese universal situado es el mismo estar del nosotros-pueblo; es una humanidad singular, la de un pueblo, sin caer en la totalidad cerrada del universal abstracto o concreto. Este modo de entender desde la teología la autodeterminación de las culturas populares latinoamericanas, desde mi punto de vista, marca una tercera posición dada por una unidad no de la diferencia por identidad, sino *en* la diferencia por equivalencia de *necesidades y demandas*.

El antagonismo se da en la unidad, que no es superadora, sino unidad en la diferencia. La resistencia del *nosotros-estamos* es afirmación simbólica, en tanto inefable, de su estar. La resistencia en el estar es saber popular, y es un saber pobre porque conoce y no conoce el absoluto. El absoluto está oculto (*lethe*), encarnado en el lenguaje simbólico de una cultura, y el teólogo debe desactivarlo (*aletheia*) (Scannone, 1990b).

Para la teología del pueblo ese *nosotros-estamos* es posible por la sapiencia teologal, la cual es situada y universal al mismo tiempo porque, como sabiduría humana de resistencia en la vida, tiene validez universal. No es un universal abstracto, formal, ni tampoco concreto, de una parte específica, sino situado históricamente-culturalmente.

El concepto de *sapiencia teologal* hace referencia en la teología del pueblo al saber implicado en la religiosidad popular, que es conocimiento intuitivo, contemplativo; es *sapere*, saber del sentido primero y último de la vida a partir del cual el pueblo pobre da sentido a todo lo demás. En definitiva, la teología del pueblo reconoce ese saber como auténtica sabiduría porque está mediado no por la ciencia, sino por Cristo en tanto Sabiduría de Dios. Según Puebla, “esa sabiduría es para el pueblo principio de discernimiento, un instinto evangélico

por el que capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses”. Teología es discurso. Logos sobre Dios, si habla de él, o logos de Dios, si es su Palabra. Pero también teología es *intellectus fidei*, en cuanto discurso inteligible hecho desde y sobre la fe. (Cuda, 2016, p. 173)

La sabiduría popular se expresa en símbolos (imágenes, prácticas y ritos) y en discurso (narrativo, poético, profético, proverbial). El juicio crítico es una reflexión situada sobre esos modos de expresar la sabiduría que valida el discernimiento por connaturalidad. Por consiguiente, el lenguaje significativo también es lenguaje lógico, y por tanto racional y capaz de reflexión crítica.

A diferencia del conocimiento científico, donde luego de un proceso lógico de reflexión se debe tomar una decisión, en el modo sapiencial el fin está dado en el símbolo y solo se debe optar ante su evidencia. El sentido de lo bueno y lo malo no se revela en el pensamiento como lo conocido, sino en la práctica cultural con el *nosotros-pueblo*, donde el sentido es sabido. Dicho de otro modo, la sabiduría se sabe en la relación con el otro. Por lo tanto, la relación con el otro es la ética misma. Lo moral, lo santo, lo absoluto configuran una epifanía en el saber situado del pueblo pobre trabajador en sus relaciones mutuas.

Referencias

- Aboy, G. y Melo, J. (2014). La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario radical de Ernesto Laclau. *Posdata*, 19(2), 395-427.
- Aricó, J. (1985). Prólogo. En vv. AA., *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bergoglio, J. M. (1978). Una institución que vive su carisma. *Boletín de Espiritualidad*, 55, 31 y 35.
- Celam (1979). Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Madrid: BAC.

- Francisco (santo padre) (EG). *Evangelii gaudium*. Santa Sede: Tipografía Vaticana.
- Cuda, E. (2016). *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial.
- Gera, L. (1974a). Cultura y dependencia a la luz de la reflexión de la teología. En V. Azcuy, C. M. Galli y M. González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (pp. 605-660). Buenos Aires: Ágape.
- Gera, L. (1974b). La Iglesia frente a la situación de dependencia. En V. Azcuy, C. M. Galli y M. González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (pp. 661-716). Buenos Aires: Ágape.
- Hegel, G. W. F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Solar.
- Hobsbawm, E. (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Buenos Aires: Crítica.
- Cf. http://www.episcopado.org/porta1/2000-2009/cat_view/150-magisterio-argentina/25-1960-1969.html
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia*. Madrid: Siglo XXI.
- Scannone, J. C. (1982). La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas. *Stromata*, 38, 3-40.
- Scannone, J. C. (1990a). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990b). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.

