

## ¿Puede hablar el pueblo? Educación, cultura y religiosidad popular en la revista *Alternativa Latinoamericana*

*Can the people speak? Popular Education, culture and religiosity on the Alternativa Latinoamericana magazine*

*Peut-on parler du peuple? Éducation, culture et religiosité populaire dans la revue Alternativa Latinoamericana*

**Guillermo Barón**

---



**Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72993>

ISSN: 1626-0252

**Editor**

Mondes Américains

Este documento es traído a usted por École des hautes études en sciences sociales (EHESS)



**Referencia electrónica**

Guillermo Barón, « ¿Puede hablar el pueblo? Educación, cultura y religiosidad popular en la revista *Alternativa Latinoamericana* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Cuestiones del tiempo presente, Puesto en línea el 05 octubre 2018, consultado el 19 octubre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72993>

---

Este documento fue generado automáticamente el 19 octubre 2018.



Nuevo mundo mundos nuevos est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# ¿Puede hablar el pueblo? Educación, cultura y religiosidad popular en la revista *Alternativa Latinoamericana*

Guillermo Barón

---

## Introducción

- <sup>1</sup> *Alternativa Latinoamericana*, fue una revista político cultural lanzada por el Movimiento Ecuménico argentino<sup>1</sup> entre 1985 y 1990, en un trabajo de edición conjunto entre las ciudades de Mendoza y Córdoba. Su objetivo era rescatar para el público argentino y latinoamericano las discusiones que atravesaban el continente. Fue ideada siguiendo el modelo de la revista *Crisis*, como una revista de discusión amplia, sin embargo en ella se expresa el cruce de las tradiciones de organización y militancia del cristianismo de base, los procesos de redemocratización en América Latina y las nuevas propuestas y estilos de participación propios de los '80, la revisión crítica del pasado revolucionario, la educación popular en clave freireana y la reivindicación de la religiosidad y las culturas populares.
- <sup>2</sup> Los principales responsables de la publicación fueron los ex sacerdotes del tercer mundo<sup>2</sup> Rolando Concatti y Oscar Bracelis. A ellos se les sumaba Norma Fernández, periodista marplatense radicada en Córdoba, y el ex seminarista y especialista en temas económicos Ricardo Rojo. Este grupo editor central reunía junto a artículos propios los aportes de decenas de colaboradores de la Argentina y de toda América Latina<sup>3</sup>.
- <sup>3</sup> En total se publicaron once números de *Alternativa* en formato A4, con un promedio de 100 páginas cada uno y de los cuales se tiraron cerca de 2000 ejemplares por número. Su financiamiento provino principalmente de fondos procedentes de iglesias protestantes europeas, canalizados por el Consejo Mundial de Iglesias. Tenía una edición muy cuidada, otra de las características en común con *Crisis*. De hecho compartían al mismo diseñador gráfico: Eduardo Williams Hermes Ruccio, mejor conocido en el mundo de la prensa gráfica como «Sarlanga», lo cual explica la similitud en las tapas y la diagramación entre una revista y otra.

- 4 La difusión de la publicación fue pensada más allá de las fronteras argentinas. En América Latina circuló entre distintos «grupos de referencia», contactos que en gran parte eran fruto del exilio de los argentinos en el mundo. Como norma no se esperaba una retribución económica por los ejemplares que salían al extranjero, sino que se propiciaba el canje por otras publicaciones de las cuales muchas veces se seleccionaba y se reproducía material. Sabemos también que la revista cruzó el Atlántico y fue recibida por intelectuales europeos (Michèle y Armand Mattelart, por ejemplo, citan en *Le Carnaval des images*<sup>4</sup> una entrevista a Aníbal Ford que apareció en el número 2-3) pero, en cualquier caso, no trascendió hacia el público general, circulando mayormente dentro del ambiente de latinoamericanistas, académicos de las ciencias sociales y militantes.
- 5 Si bien los temas tratados en la revista eran muy diversos y las posiciones que adoptaban los y las autoras muchas veces evidenciaban perspectivas divergentes, existe una línea medular que se manifiesta en los artículos del grupo editor y en la cual podemos encontrar las categorías centrales del discurso. La agenda de temas a tratar venía determinada por las inquietudes de este grupo y las demás contribuciones – incluso las que no compartían el mismo punto de vista – estaban siempre en diálogo con esta línea central. Nuestro criterio de análisis privilegió entonces identificar las principales categorías que organizaron axiológicamente la realidad desde *Alternativa Latinoamericana*.
- 6 Por otro lado, hemos caracterizado a *Alternativa* como fruto de la tradición del romanticismo, siguiendo en esto a Michael Löwy y Robert Sayre<sup>5</sup>. En este artículo trabajaremos sobre algunas temáticas particulares – la de la religiosidad, la de la cultura popular y la de la educación popular – en las que aparece la cuestión de los intelectuales como problema transversal. El trabajo sobre estos tópicos nos ha sugerido pensar desde un nuevo ángulo la hipótesis para una sociología del romanticismo que Löwy y Sayre plantean.
- 7 Finalmente, creemos necesario señalar que estos ejes temáticos eran en general el campo de Oscar Bracelis, por lo cual vale aquí una pequeña semblanza suya<sup>6</sup>.
- 8 Poseedor de una llamativa inteligencia, Bracelis se había destacado en las actividades intelectuales durante su formación sacerdotal, lo que le había valido ser designado rector del Seminario Menor de Lunlunta en el departamento de Maipú, provincia de Mendoza. Apasionado lector de las nuevas corrientes teológicas europeas, durante su exilio en los '60 profundizaría en el conocimiento de la obra del intelectual y organizador político de izquierda cristiana Emmanuel Mounier quien fuera, en palabras de Ricardo Rojo “el hilo que nos mantuvo siempre unidos [al grupo editor], que fue parte de nuestra identidad”<sup>7</sup>.
- 9 Al volver de Francia, Bracelis se uniría al MSTM y se afianzaría en su opción por el peronismo. Es importante destacar que no es el peronismo del gobierno de Perón al que adhieren tanto Bracelis como el resto de sus compañeros, sino el de la proscripción y la *Resistencia*. No es el peronismo que baja desde el poder estatal sino el que se mantiene como recuerdo y esperanza en el corazón de las masas trabajadoras.
- 10 Más adelante incorporaría los aportes de Paulo Freire a su pensamiento y, sobre todo, a su práctica, convirtiéndose en uno de los pioneros de la Educación Popular en la Argentina. Su trabajo estuvo centrado preferencialmente en el trabajo con las comunidades del campo y la ciudad<sup>8</sup>. Esto determinaría que, si bien compartía con el resto del grupo editor un bagaje muy importante de lecturas y experiencias, su rol tuvo mucho más que ver con el trabajo en las bases. Su figura se caracterizaba además por la pertinaz impugnación de toda burocratización e institucionalización esclerotizante. En esto fue «anarquizante», si se quiere.

- 11 Tal vez nos sirva para introducirnos en el pensamiento de Bracelis un fragmento de la contribución que hiciera al número 4, el artículo “Educación Popular. Distintas alternativas en América Latina”:

[...] la multiplicación de las comunidades de base y de las formaciones políticas, al margen de los partidos y de las instituciones, es un signo de la desconfianza popular. Es como decir que los pueblos saben, de algún modo, que la actividad política suplantó a las sociedades sacralizadas, pero también que los amos políticos crearon las ideologías – míticas, religiosas, racionalistas – y, por eso mismo, no se debe intentar el reemplazo de la “revelación”. Ellos viven, aún sin el dato histórico, que la misma revolución francesa proclamó ese hecho tan actual de que “solo el propietario es ciudadano”. Y su memoria de siglos tiene presente que cuando esperaban a Cristo, vino la Iglesia y cuando soñaban con la revolución, llegó el Partido<sup>9</sup>.

## Rebelión, ideología y educación popular

- 12 Una de las principales oposiciones categoriales que emergen en *Alternativa Latinoamericana* es aquella que se da entre las *ideologías de la modernidad* y las *culturas populares*. Para *Alternativa* las ideologías no explican, encubren. Son confusión organizada. ¿Cómo se explican entonces las rebeliones sociales? ¿Son posibles fuera de un marco ideológico que les otorgue sentido? ¿Cómo pueden los sujetos exigir sus derechos fuera de un relato que los constituya como tales, como sujetos de derechos?
- 13 En el número 8 aparece un artículo que nos da una idea de cómo los militantes ecuménicos se veían a sí mismos y su rol en la disputa social. Se trata de un trabajo de Virginia Fernández, una joven historiadora que había investigado acerca de los «bandidos rurales» del noreste de la Provincia de Mendoza a fines del Siglo XIX. ¿Cuál era el sentido de la reproducción de esta investigación histórica? Tal vez no hubiese nada más alejado del periodo y contexto históricos en el cual se publicaba *Alternativa* pero creemos detectar, sin embargo, una fuerte identificación del grupo editor<sup>10</sup> con los forajidos del Siglo XIX.
- 14 Mediante una nota en la bajada del artículo, la investigación es presentada por el grupo editor de la manera siguiente:
- Rigor histórico y sabor local enriquecen este trabajo. En medio del desierto argentino, sin mentores ideológicos ni influencias extrañas, una comunidad elabora su resistencia a la injusticia y la violencia. Y guarda en su memoria y en su lengua, de modo contradictorio pero diáfano, los datos esenciales de la conciencia y la rebeldía social.<sup>11</sup>
- 15 Luego, siguiendo a Eric Hobsbawm, Fernández define al bandolerismo social como...
- ... un movimiento de rebelión primitiva, es decir, premoderna, pues no está inspirado por una ideología revolucionaria explícita ni posee la organización que caracteriza a los movimientos de las sociedades industrializadas.<sup>12</sup>
- 16 De acuerdo a la presentación editorial, el carácter primitivo de la rebelión parece entenderse más como una *virtud* que como una limitación. Es un rebelión pre-subjetiva, si entendemos ahora a la *modernidad*, con Manuel Garretón, como el fenómeno/momento de la subjetivación<sup>13</sup>. Se trata entonces de un ensalzamiento del espontaneísmo que implica la concepción de lo social como momento previo y distinto a lo político y a lo político-ideológico. Y como único *momento auténtico*.

- 17 *Alternativa* encuentra en la investigación de la historiadora mendocina una evidencia del carácter puro y auténtico de la rebelión de los campesinos del siglo XIX y por ende de la posibilidad de la rebelión en sí como acto espontáneo. Pareciera como si hubiera en la revista una autoexculpación constante, automática e instintiva contra el cargo de «infiltración extranjera» con el cual se había perseguido la acción de los militantes más radicalizados en los movimientos populares, cargo del que la revista nunca acusa recibo explícitamente pero ante el cual se adelanta de manera defensiva. La rebelión es validada en tanto se produjo sin «influencias extrañas». Vale lo mismo para las ideologías de clase, calificadas de «comunismo foráneo» por la derecha nacionalista y paranoide, que para los agitadores y organizadores políticos que, en la opinión de los militantes de base, «bajan línea» y tienden relaciones de sentido imposibles e innecesarias entre las contradicciones sociales concretas y la lucha por la conquista del poder político.
- 18 Desde estos mismos supuestos se construye la concepción de la Educación Popular (EP) a la que adhiere *Alternativa*. Para la revista la EP es a lo sumo un acto de acompañamiento, que hace al pueblo ver de modo más claro sus propios deseos y aspiraciones. No debería, a la manera de la *educación bancaria*, depositar ideas extrañas, ni preocupaciones extrañas. Debe orientarse a la resolución de los problemas concretos del pueblo:
- La auténtica educación popular rechaza, pues, las ideologías dogmáticas, las frases hechas, los slogans vacíos, las “bajadas de líneas”. . . Y trata de descubrir cuáles son los cambios y las realizaciones que el pueblo comprende, necesita y ejecuta para su felicidad. Aunque disgusten – por moderados – a los muy revolucionarios y – por revolucionarios – a los muy moderados.<sup>14</sup>
- 19 La propuesta ideológica de *Alternativa* no se justifica desde algún tipo de conocimiento pretendidamente científico de la realidad social, sino en amoldarse de forma perfecta al deseo del *pueblo*. Según sus criterios ni el educador, ni el militante popular en general, deben apabullar al pueblo con sus palabras. Deben, por el contrario, hacer suya la *palabra del pueblo*, la visión del pueblo, los valores del pueblo.
- 20 Si se le pregunta *¿qué es el pueblo?*, el educador o militante no debe intentar una definición, sino que debe señalar a aquellos con los que él o ella se encuentra y convive diariamente. Lo que se manifiesta entonces es una *fe* en el pueblo. Para *Alternativa* el pueblo existe, más allá de cualquier argumentación posible, y tiende naturalmente hacia su felicidad. Si alguna vez se equivoca en ese camino es sólo de manera transitoria, como parte de un proceso de aprendizaje. De la misma manera si acierta, para que sea válido debe hacerlo por sí mismo.



Imagen n° 1 – Portada del artículo de Oscar Bracelis "Educación Popular: distintas alternativas en América Latina", en el número 4 de *Alternativa Latinoamericana*

- 21 Oscar Bracelis expresa esta posición de manera clara en otro artículo en el que comenta un trabajo de dos educadores populares - Raúl Aramendy y Alicia González del Centro Ecuménico de Educación Popular - en el cual los autores habían establecido una distinción epistemológica entre el Paulo Freire de *La pedagogía del oprimido* y aquél de las *Cartas a Guinea-Bissau*:

Vamos al grano. ¿Qué significa, en el panorama de los intelectuales comprometidos de L.A. [Latinoamérica], la distinción entre un primer y un segundo Paulo Freire? Yo creo (creo, nada más) que quiere decir que antes había un Freire "idealista" (Pedagogía del Oprimido) que hablaba de amor y hoy hay un Freire "materialista" (Cartas a Guinea-Bissau) que, por fin, se adscribió a la Revolución.<sup>15</sup>

Conste que no estoy negando el derecho de Pablo Freire o de cualquiera, a ser marxista. Tengo más dudas sobre otras cosas: si la exclusividad de la realidad está en el marxismo, si cualquier alzamiento es socialista, si la educación popular es necesariamente mejor desde un aparato ideológico definido.<sup>16</sup>

- 22 Para Bracelis, una orientación ideológica marxista implica el certero peligro de la burocratización. El educador mendocino se pregunta: "¿Es acertado y superador pensar que Pablo Freire - en la práctica - haya cambiado el antiguo sujeto 'Pueblo' por el actual 'Dirigentes de la Revolución de Guinea-Bissau'?"<sup>17</sup>. Desde este punto de vista, cualquier orientación teórico-política parece inevitablemente destinada a reproducir la dominación que desea combatir. Como venimos diciendo, para la línea principal de *Alternativa Latinoamericana* la verdad está en el pueblo, el educador/militante debe sólo sistematizarla:

¿Qué tiene que ver esto con Paulo Freire? Yo también me lo pregunto. Respondería tímidamente, más que a Freire a muchos activistas que conozco: el gobierno y el partido son "pedagogos", llevan de la mano al pueblo-niños hacia algún lugar. El educador, no. El educador se identifica, acompaña, espera.

No pretende organizar un partido, organizar la lucha, a partir de "sus ideales", sino

que “el conocimiento, las creencias, la teoría (y la realidad y las necesidades) que ya sustenta (la gente) juegan un papel fundamental en la determinación de lo que (el educador) percibe”.<sup>18</sup>

- 23 La posición basista de Bracelis, en la que se condena cualquier intervención de gobiernos o partidos políticos, nos hace pensar en el anarquismo. No se trata necesariamente de eso.
- 24 En 1987 se produce un cambio de gobierno en la Provincia de Mendoza y muchos militantes del movimiento ecuménico y de la vieja Coordinadora Peronista<sup>19</sup> se incorporarán como cuadros del nuevo gobierno justicialista, encabezado por José Octavio “Pilo” Bordón. Entre los más importantes se cuenta la Ministra de Cultura y Educación, María Inés Abrile de Vollmer<sup>20</sup>.
- 25 Norma Fernández y el propio Bracelis entrevistan a Vollmer en el número 8 de *Alternativa Latinoamericana*. En la conversación que mantienen no hay ningún cuestionamiento hacia la flamante Ministra sobre la posibilidad o imposibilidad de la educación popular desde el aparato estatal. Al contrario, Vollmer da por sentado, sin protesta de parte de los entrevistadores, que el nuevo gobierno peronista transformará (o, al menos, intentará transformar) ese mismo aparato en una plataforma para que el pueblo se exprese:
- El segundo gran objetivo es la participación popular en todos los programas de educación y cultura, y con eso queremos decir que no solamente la gente se informe de que estamos haciendo cosas, sino producir una verdadera movilización popular en la que la gente sea protagonista, y que cuando hay una fiesta en el centro cultural de su barrio sean ellos los que están haciendo cultura, no que vaya el Ministerio a ponerle tres guitarreros sino que sean ellos los que cantan, los que bailan, los que muestran la alegría de las cosas que producen, los que hacen de la vendimia una verdadera fiesta del trabajo. Entonces esto es muy importante: participación y organización en cuanto a generar cultura con la gente y no para la gente.<sup>21</sup>
- 26 Entonces ¿puede o no puede un gobierno transformarse en un educador popular? La posición de Bracelis en su “Objeción” al artículo “Los ‘dos’ Freire” y la que puede entreverse de su entrevista a Vollmer parecen contradecirse fuertemente. Sin embargo, si se lo entiende en sus propios términos no hay insinceridad en el pensamiento de este educador que se hizo peronista *porque el pueblo era peronista*. Es que al tratarse de un gobierno peronista sería el pueblo mismo el que se expresa a través de su Estado.
- 27 La ideología pronunciada en *Alternativa* se ignora a sí misma como ideología. Ella es, lisa y llanamente, *la verdad del pueblo*. Si el Estado «se identifica, acompaña, espera», esto es, si se transforma en un *educador popular* tal como es definido por Bracelis, entonces pareciera que la Educación Popular sí es posible desde el aparato estatal.

## Cultura y religiosidad popular

- 28 La lectura de *Alternativa Latinoamericana* alimenta la intuición de que más allá de las ideologías de la modernidad hay una verdad o verdades aprehensibles. Se trata de las *culturas populares*, inevitable punto de partida para cualquier idea política o social, cultural o estética que se propusiera desde la revista.
- 29 En su artículo “Desarrollo y liberación en el Arte Popular”, el antropólogo Adolfo Colombes recordaba cómo la *cultura popular* había sido siempre despreciada por el doble elitismo de la «derecha liberal» y la «izquierda marxista». Para la derecha directamente no se trataría de cultura, sino simplemente de «expresiones degradadas», subproductos

opacos. La «izquierda occidentalista» reivindicaría al pueblo, pero sólo como entidad abstracta, desconfiando de su cultura como “un peligro o estorbo para el buen funcionamiento de los esquemas importados”<sup>22</sup>.

La estética reaccionaria se niega a “rebajarse” hacia los niveles populares, mientras que la izquierda llega a proponer justamente este “relajamiento”, que amén de ser más una degradación que un aliciente, parte del mismo presupuesto: el de que el pueblo carece de cultura o, lo que es lo mismo, que no existe una auténtica cultura popular, o sus manifestaciones no alcanzan la dignidad de una verdadera cultura. Curiosamente, el enfoque liberal y el marxista, vistos a través de su praxis histórica en América y no de sus presupuestos teóricos, se confunden a la postre en una misma actitud elitista, contraria al desarrollo de la cultura popular<sup>23</sup>

- 30 Al proponer esta suerte de inductivismo social, ¿cuál es entonces la vara para medir lo que en la cultura popular es manifestación genuina de un impulso de libertad, felicidad y emancipación del pueblo y lo que en ella es mezquindad y reproducción de la dominación? ¿Cuál es el *locus* externo desde el cual pueda ser criticada? Para *Alternativa*, la posibilidad de esta cultura de superarse y resolver sus contradicciones debe venir de ella misma, de su propia dialéctica interna, y no de «influencias extrañas»: “Los pueblos no se movilizan *contra* su cultura sino *a partir de* su cultura, o de la crítica de su cultura, con miras a una actualización que dé respuestas precisas a las nuevas situaciones sociales”<sup>24</sup>.
- 31 En todas las culturas populares pareciera haber, sin embargo, un núcleo sano o principio rector, una columna vertebral: la *religiosidad popular*. Para *Alternativa* es en el *cristianismo* «tal como lo sabe y lo practica el pueblo» donde se podría – tal vez – encontrar el criterio de verdad para justificar o impugnar los distintos elementos que se manifiestan en las culturas populares. Con todo, la misma religiosidad puede ser interpelada y depurada de influencias externas. Hay un quiebre importante en la línea editorial de la revista entre el número 8 y el 9 que evidencia este camino de *desideologización*. Hasta el número 8 la sección en la cual aparecen las notas de carácter o contenido religioso se titula *Teología de la Liberación*. A partir del número 9 la misma sección comienza a llamarse *Religiosidad Popular*.
- 32 La *Teología de la Liberación*, tal como venía formulada desde sus grandes centros en Centroamérica y Brasil, implicaba un diálogo entre el cristianismo y el marxismo. No se trataba de un diálogo restringido a lo teológico o intelectual, sino que se derivaba principalmente de las experiencias concretas de militancia y participación política conjunta en esas dos regiones del continente<sup>25</sup>. En Nicaragua, El Salvador, Guatemala e incluso Costa Rica, la *TL* se había desarrollado en el marco de procesos revolucionarios socialistas. En Brasil la *TL* se había desarrollado en una fuerte vinculación con las luchas obreras del cinturón industrial paulista, con fuerte participación del sindicalismo clasista<sup>26</sup>. Por lo tanto, tal vez «teología de la liberación» estuviese designando, en la opinión de los editores de *Alternativa*, una corriente demasiado «ideologizada», producto de esa realidad concreta tan diferente a la argentina.
- 33 La diferenciación entre *religiosidad popular* y *teología de la liberación* se hace evidente en sendas entrevistas de Norma Fernández a dos teólogos de la liberación, Gustavo Gutiérrez y Frei Betto, aparecidas de forma conjunta dentro de un mismo apartado en el n° 4:
- [Norma Fernández] —Se ha hablado también de una controversia con una supuesta Teología de la Cultura. ¿Le parece que existe esa oposición?
- [Gustavo Gutiérrez] Yo no la siento. Aquí [en la Argentina] veo que se acentúan aspectos de religiosidad popular y cultura, en Perú hay mucho trabajo hoy en la

Teología de la Liberación sobre religiosidad popular, que allá es la de un pueblo andino, distinta a ésta. Yo no veo oposición sino acentos distintos. Por otra parte, las circunstancias, las políticas vividas en la Argentina han detenido la reflexión, que fue muy fuerte en los fines del '60 y comienzos del '70, porque se requiere un cierto clima, también, para el desarrollo intelectual. Y los acentos distintos son, a la larga, enriquecedores.<sup>27</sup>

...  
[Norma Fernández] —Retomando los problemas que existen en ambos campos - para poder luchar mejor contra ellos - , recuerdo que el antropólogo Adolfo Colombres decía vez pasada en un artículo sobre Cultura Popular, que tanto el cristianismo como el marxismo eran “evangelizadores”, pensamientos totalizadores, globalizadores, de la humanidad, que les dificulta ver particularidades y diversidades culturales en los pueblos, ¿Qué opinas sobre esto?

[Frei Betto] No estoy de acuerdo, yo creo que tanto la hermenéutica cristiana como la marxista están ayudando a percibir los matices culturales, lo que sería la identificación cultural de nuestros pueblos. Creo que tanto la aplicación de la doctrina marxista como de la Teología de la Liberación en el continente latinoamericano son dos lentes que están ayudando a percibir dimensiones de la riqueza de nuestra tradición cultural que antes, cuando usábamos anteojos racionalistas, europeos, no podíamos percibir.<sup>28</sup>



Imagen nº 2 – Portada de la entrevista a Gustavo Gutiérrez en *Alternativa Latinoamericana*, número 4.

Alternativa Latinoamericana, Pág. 44

**Brasil**

FREI BETO

**Cristianos  
y  
marxistas**



**«Tenemos en común la utopía de la HISTORIA»**

Entrevista realizada por NORMA FERNANDEZ

—Qué papel juegan la Iglesia y la fe cristiana en los proyectos de liberación de América Latina?

Yo creo que la fe cristiana tiene un papel muy importante —imprescindible— en la situación del pueblo latinoamericano. Durante muchos siglos la fe, manipulada por la oligarquía, ha servido para justificar, legitimar, sacrificar, la opresión y la injusticia.

—¿Y cuáles serían los fundamentos —teológicamente hablando— que llevarían al cambio?

Lo más importante es la metodología. La Teología liberal, que predominó en los últimos decenios de América Latina, y que todavía predomina en Europa, refleja —como toda Teología— las condiciones históricas, políticas, económicas, sociales, en que se hizo. Y un hecho fundamental de Europa en este siglo fue el de las dos guerras: eso creó para toda la cultura europea una

interrogación profunda sobre qué sentido tiene la vida, qué sentido tiene la persona, qué sentido tiene el ser. Si tomamos las obras de arte, las películas, la literatura de Europa, veremos que todas son en alguna medida una tentativa de respuesta a esta pregunta fundamental. Pero ocurre que en América Latina no tuvimos ninguna guerra continental, el problema fundamental de nuestro continente es la existencia masiva de miserables.

—Es la guerra cotidiana...

Es la guerra cotidiana, sí, con las estructuras económicas, políticas, que producen masivamente miserables. Entonces la interrogación que aparece en nuestra cultura y también para la Teología no es el problema de la persona, sino cómo explicar el problema de la no persona. Por eso no basta para la Teología en América Latina, en su mediación con la realidad, el auxilio de la

filosofía personalista. Es necesario otro aporte, que es la contribución de las Ciencias Sociales, para que nos ayuden a conocer, a explicar, las causas estructurales que producen tanta miseria y cómo superar esto. Y ahí no se puede desprestigiar la contribución del marxismo. Entonces es esta nueva articulación metodológica la que define y diferencia la Teología de la Liberación, que no es una nueva moda teológica sino una nueva manera de hacer teología, dentro de la misma Iglesia, de la misma comunión de fe. Yo diría que ese es el aporte fundamental, y luego que es una nueva teología que brota de las vivencias de los cristianos desde sus prácticas liberadoras en el interior mismo de sus comunidades campesinas, indígenas, obreras.

—¿De qué forma se integra el marxismo a esa reflexión?

Imagen n° 3 – Entrevista a Frei Betto en el número 4 de *Alternativa Latinoamericana*

- 34 La separación entre una *Teología de la Liberación*, más cercana al marxismo, y una *Teología de la Cultura Popular*, más cercana a los populismos y en particular al peronismo, no era sin embargo una discusión nueva. Se encontraba presente ya en tiempos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo<sup>29</sup> y se la puede vincular también con discusiones similares que aparecieron en los '70 en la *Filosofía de la Liberación*<sup>30</sup>. De todas formas, la idea de una cultura o una religiosidad populares que se desarrollan y avanzan desde sí mismas, sin la influencia ni de élites ni de vanguardias, ya sean religiosas o políticas, está muy presente en *Alternativa Latinoamericana*. Esta idea no deja de tener sus complicaciones. Principalmente en relación a dos problemas: el de la *evangelización* y el del papel de los *intelectuales* y militantes populares.
- 35 El de la *evangelización*, porque en el fondo de la religiosidad popular, como dato primero, se encuentra este hecho vergonzoso de imposición de una verdad ajena a los pueblos de América, el cual implicó violencias de todo tipo. El de los *intelectuales*, ya que muchas veces cuando éstos se “identifican, acompañan y esperan”, terminan borrándose a sí mismos y volviéndose inconscientes de su incidencia en el pueblo, dejando de asumir el reconocimiento pero también las responsabilidades que les caben como referentes ideológicos.
- 36 El primer problema es tratado a fondo. El tema empieza a aparecer con fuerza a partir del número 6, sin embargo se lo presenta con mayor claridad en el número 11, en un artículo del sacerdote salesiano y misionero de la Amazonía Ramón Iribertegui extraído de la revista venezolana *Presencia Ecueménica*. En este artículo se revisita la evangelización de América de una manera autocrítica. Para ello se establece una diferenciación fundamental entre *fe* y *religión*:

La “religión” es la forma concreta de ejercer la fe. Esto es, de ligar o “religar” la vida con todas sus expresiones, a ese Dios. A la religión pertenecen las prácticas, las

normas, las leyes, los ritos, las fiestas, las ceremonias. La religión está condicionada por la cultura en la que se vive. La religión cambia y puede cambiar. La fe es la que no cambia, ella se purifica y se intensifica a través de los cambios en la religión. La fe es como el alma de la religión. La fe es como la electricidad, en cambio la religión es como el cable por el que pasa la electricidad de la fe. La evangelización tiene que ver, en primer lugar, con la fe y no con la religión. De nada sirve decirle a alguien que su religión está equivocada. Sería lo mismo que cambiar el cable de hierro por otro de cobre, sin proporcionarle fuerza eléctrica.<sup>31</sup>

- 37 La *fe* es entonces el criterio de discernimiento buscado, lo que permite separar en la religión, la cultura y las ideologías los elementos progresivos de los retardatarios. Se trata entonces del amor a Dios, vuelto concreto únicamente como amor al prójimo. La ética cristiana de la fraternidad como razón última, actualizándose siempre y exclusivamente en la convivencia con el pueblo.
- 38 Nos topamos aquí con el segundo problema, el de los intelectuales. ¿Cuál es la garantía que el pueblo dice lo que dice y no lo que imaginamos que dice o lo que terminamos haciéndole decir? Y ¿en qué medida es posible esa suerte de «inductivismo» social que *Alternativa* nos propone? ¿Por qué los intelectuales no pueden asumir lo que su mirada tiene también de «ideologizante» en vez de pretender que en ella se expresa de manera inmediata la voz del pueblo?
- 39 Por otro lado ¿en qué medida los deseos e intereses del pueblo están libres de las determinaciones de su primigenia evangelización/ideologización? ¿El pueblo, existe como pueblo (como sujeto) fuera de estos discursos (el cristianismo, la Justicia Social) que lo conforman y le dan sentido? La línea editorial de *Alternativa Latinoamericana*, aquella que podemos identificar con los aportes de los dos curas tercermundistas Concatti y Bracelis, presupone esta «verdad del pueblo», la cual se halla en el fondo de todos sus argumentos. Actúan en esto como intelectuales/sacerdotes. No plantean un discurso que critique el estado del mundo proponiendo una alternativa de sociedad futura, sino que se centran en la argamasa que mantiene unida aquí y ahora a la *comunidad*. Su horizonte es el consenso y el bien común, el restablecimiento y la radicalización de las reglas por las cuales existe todavía la *comunidad* frente a la *sociedad moderna*.

## A modo de conclusión

- 40 Löwy y Sayre señalan que el romanticismo “reacciona a un cierto número de características de esa modernidad [capitalista-industrial] que le parecen insoportables”<sup>32</sup> y a continuación enumeran una serie de tópicos habituales de la crítica romántica: el desencanto del mundo; la cuantificación del mundo; la mecanización del mundo; la abstracción racionalista y la disolución de los lazos sociales. En el trabajo sobre el texto de *Alternativa Latinoamericana* vemos como tales tópicos se presentan como puntos nodales en los que se entrelazan valores/argumentos. Cada uno de estos nudos funge como punto fuerte del armazón, en los cuales se unen y refuerzan como fibras las líneas argumentales, manifestando y recreando una estructura.
- 41 Por ejemplo; en *Alternativa Latinoamericana* la ideología de clase es criticada en tanto *abstracción racionalista*, frente a ella se propone la noción supuestamente *concreta* de *pueblo*, es decir, los *lazos sociales* preexistentes a la acción despersonalizadora de la modernidad capitalista-industrial, que en la medida de lo posible deben ser fortalecidos y/o reconstituídos. Por otra parte, la columna vertebral de los pueblos es la *religiosidad popular*

, reivindicada frente al *desencanto racionalista del mundo*. El núcleo de la religiosidad es la fe, entendida finalmente como *ética del amor al prójimo*, fundamento del *lazo social*, de las relaciones de persona a persona. Así todos los argumentos se conectan con los demás reforzándolos de manera que es imposible distinguir donde empieza uno y acaba el otro. Cada artículo dentro de *Alternativa* va tejiendo las mismas fibras de distintas maneras, a su vez cada una de estas fibras conecta con otras argumentaciones fortaleciendo la estructura en cada una de sus manifestaciones particulares.

- 42 Esto nos lleva a desarrollar una interpretación particular de la *hipótesis para una sociología del romanticismo* que plantean Löwy y Sayre. Cuando los autores se preguntan si es posible ligar la visión del mundo romántica a un grupo social determinado, la respuesta más ajustada que encuentran es la de identificar, por un lado, a los *productores* de esta visión del mundo con ciertas fracciones tradicionales de la *intelligentsia* “cuyo modo de vida y cultura son hostiles a la civilización industrial burguesa: escritores independientes, religiosos o teólogos (muchos románticos son hijos de pastores), poetas y artistas, mandarines universitarios, etc.”<sup>33</sup> cuya hostilidad al mundo burgués se motivaría en que:

La *intelligentsia* tradicional – recordemos el “Cenáculo” de las *Ilusiones perdidas* de Balzac – vive en un universo mental regido por valores cualitativos, valores éticos, estéticos, religiosos, culturales o políticos; toda su actividad de “producción espiritual” – el término es de Marx en *La ideología alemana* – está inspirada, orientada y modelada por esos valores, que constituyen, por así decir, su razón de ser en tanto intelectuales. Sin embargo, dando por sentado que el capitalismo es un sistema cuyo funcionamiento está enteramente determinado por valores cuantitativos, existe una contradicción fundamental entre la *intelligentsia* tradicional y el medio social moderno, contradicción que es generadora de conflictos y rebeliones.<sup>34</sup>

- 43 La *audiencia* de la visión del mundo romántica, por otra parte, estaría constituida de manera potencial...

...por todas las clases, fracciones de clase o categorías sociales para las cuales el advenimiento y desarrollo del capitalismo industrial moderno provocan una declinación o una crisis de su estatus económico, social o político, y/o afectan su modo de vida y los valores culturales a los que están ligados.<sup>35</sup>

- 44 Los términos en los que se encuentra planteada la *hipótesis*, como por ejemplo los de *productores* y de *audiencia* de la visión del mundo romántica y la separación implícita que parece haber entre ellos, no nos parecen del todo libres de dificultades. Además adscribimos a la observación – que los autores también hacen – de que si el romanticismo se vinculara únicamente a clases en decadencia (y en vías de desaparición) la visión del mundo romántica ya estaría olvidada o sería mucho más débil, y no retornaría constantemente bajo nuevas formas.
- 45 *Alternativa Latinoamericana* nos permite un nuevo acercamiento a esta *hipótesis*. Como señalamos al comienzo, el núcleo editor de la revista se encontraba conformado por antiguos *sacerdotes tercermundistas* y por intelectuales vinculados a la *teología de la liberación*, confirmando la *hipótesis* de Löwy y Sayre acerca de las características sociales y profesionales de la *intelligentsia* romántica. Pero en tanto sacerdotes/intelectuales, no se presentan necesariamente como *productores*, sino más bien como *preceptores* de los valores ético-religiosos que mantienen unida a la *comunidad* o que, más aún, constituyen el fundamento mismo de la *comunidad*.
- 46 Así esta *intelligentsia* tradicional, de valores cualitativos al decir de Löwy y Sayre, habla hacia el interior de una comunidad de valores, creencias y códigos compartidos. En

América Latina esta comunidad correspondería con el *pueblo cristiano*, que más allá de que sólo conserve dichos valores de manera secularizada – la ética cristiana del amor al prójimo – le siguen otorgando cierto acuerdo y cohesión. Tomar a estos «valores populares» como punto de partida retórico forma parte también de la estrategia de autovalidación de los mismos intelectuales.

- 47 Continuando con la metáfora anterior, podemos decir que este tipo de sacerdotes/intelectuales son los encargados de anudar las fibras (los valores) que emanan de la comunidad y la mantienen unida. Sin embargo estas fibras pueden ser tejidas de maneras diversas. La comunidad no presupone una orientación política unívoca sino un lenguaje común en el que pueden desarrollarse argumentos y posiciones diferentes. Así, por ejemplo, las fibras, la materia prima con la que trabajan los intelectuales liberacionistas de *Alternativa Latinoamericana*, es la misma con la que lo hacen versiones más tradicionales y conservadoras del cristianismo y el catolicismo (y del peronismo). La comunidad es entonces una *comunidad en disputa* por parte de intelectuales/dirigentes que, enfrentados, deben compartir ciertos códigos y creencias con la comunidad (y entre sí, como parte de una misma comunidad).

## NOTES

1. El Movimiento Ecuménico es un movimiento mundial que surge a partir de la confederación de numerosas iglesias cristianas, las primeras y la mayoría de ellas protestantes. Se lo puede identificar con el Consejo Mundial de Iglesias en Ginebra, Suiza, y con toda la red de iglesias y grupos religiosos de las cuales es la manifestación institucional más importante. De posiciones progresistas e incluso revolucionarias, su «giro a la izquierda» en los años '60 tuvo mucho que ver con la influencia de militantes latinoamericanos como el brasileño Richard Shaull, el uruguayo Julio de Santa Ana y el argentino Mauricio Amílcar López.

2. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) fue una corriente fundada en 1967 a partir de la adhesión de un grupo de sacerdotes al Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo. Se trató de un fenómeno típico de los años sesenta/setenta, época durante la cual se cruzaron los procesos de descolonización en África y Asia, el auge de los movimientos revolucionarios latinoamericanos inspirados en la Revolución Cubana de 1959 e importantes movimientos de renovación dentro de la Iglesia Católica, como por ejemplo el Concilio Vaticano II. Tuvo una importante presencia en la vida política y social de la Argentina, encuadrándose la mayoría de las veces dentro del peronismo revolucionario. Sobre el MSTM ver López, Mauricio Amílcar, *Los cristianos y el cambio social en la Argentina. Panorama histórico social 1965 - 1975 (Vol. 1) y Análisis de documentos (Vol. 2)*, Mendoza, Acción Popular Ecuménica - Fundación Ecuménica de Cuyo, 1989 y 1992. y Martín, José Pablo, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2010.

3. Entre algunos de los colaboradores pueden citarse al azar los nombres de Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, Enrique Dussel, Arturo Roig, Horacio Cerutti, Víctor Pesce, Salvador Ferla, Horacio González, Ricardo Carpani, Jon Sobrino, Franz Hinkelammert, Adolfo Colombres y muchos otros más.

4. Mattelart, Michèle y Armand Mattelart, *Le Carnaval des images*, Paris, La Documentation Française, 1987.
5. Löwy, Michael y Robert Sayre, *Rebelión y melancolía: el Romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008. El romanticismo sería para estos autores “una crítica de la modernidad, es decir de la civilización capitalista moderna, en nombre de valores y de ideales del pasado (precapitalista, premoderno)”, p. 28.
6. Pocos días después de enviar este artículo para su revisión y posterior publicación en la revista *Nuevo Mundo*, la revista *Millcayac* publicó un artículo de Marité Brachetta acerca de escritos de Oscar Bracelis de un periodo anterior al que se trata en este trabajo. Si bien no pudimos leerlo con anterioridad a la redacción del presente texto, vale aquí la referencia: Brachetta, María Teresa, “Releer un legado. A propósito de los escritos ‘histórico-antropológicos’ de Oscar Bracelis”, *MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales*, Vol. V, n° 8 (2018), p. 15-36.
7. Rojo, Ricardo. 2012. Entrevista n° 1. [entrev.] autor. 03 de Febrero de 2012.
8. Actualmente hay una escuela de enseñanza primaria que lleva su nombre en la localidad mendocina de El Carrizal, donde desarrolló gran parte de su trabajo y militancia.
9. Bracelis, Oscar, “Educación Popular: distintas alternativas en América Latina”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 4 (1986), p. 19-21, p. 21.
10. Y sospechamos que esta identificación era especialmente fuerte en el caso de Rolando Concatti quien publicaría luego un libro de ficción histórica sobre el tema (*El tiempo diablo del Santo Guayama*, Buenos Aires, Corregidor, 2003.).
11. Nota editorial en Fernández, Virginia, “El bandolerismo social: un fenómeno de reacción popular del campesinado. El caso del NE de Mendoza durante el Siglo XIX”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 8 (1988), p. 68-75, p. 68.
12. *Ibid.*
13. “Entendemos por modernidad el principio de afirmación de la capacidad de acción histórica de sujetos individuales y colectivos, no identificada a ningún modelo particular de organización o modernización. La modernidad es el modo como una sociedad constituye sus sujetos individuales y colectivos. La ausencia de modernidad es la ausencia de sujetos” Garretón, Manuel Antonio, *Cambios sociales, actores y acción colectiva en América Latina*, CEPAL (División de Desarrollo Social), Santiago de Chile, CEPAL – ECLAC, 2001, p. 32.
14. Bracelis, Oscar, “Educación Popular: distintas alternativas en América Latina”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 4 (1986), p. 19-21, p.21.
15. Bracelis, Oscar, “Los 'dos' Freire: OBJECCIÓN”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 5 (1987), p. 28-30, p. 28.
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, p. 29.
18. *Ibid.*, p. 30.
19. La Coordinadora Peronista fue un núcleo de sectores jóvenes y progresistas del peronismo en torno al grupo de sacerdotes tercermundistas, particularmente Rolando Cocatti. Tenía vinculación nacional con la CGT de los Argentinos de Raimundo Ongaro. Ver en artículo de Álvarez, Yamile, “La Revolución argentina y los inicios de la radicalización: juventud universitaria y catolicismo posconciliar en Mendoza (1966-1973)”, *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n° 51 (2010), 85-108.
20. Fue ministra de Cultura y Educación en el gobierno de José Octavio Bordón, entre el '87 y '91. Integró el equipo de la ministra Susana Decibe, entre el '93 y '95 (presidencia Menem). Fue subsecretaria de Desarrollo Social de la provincia en la gestión de Arturo Lafalla, desde el '95 al '99, diputada provincial por el Partido Justicialista hasta 2003 y titular de la Dirección General de Escuelas mendocina de 2011 a 2015 durante el gobierno de Francisco Pérez.
21. Bracelis, Oscar y Norma Fernández, “‘Pero, ¿nosotros hacemos historia profesora?’ Entrevista a María Inés Abrile de Vollmer”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 8 (1988), p. 51-56, p. 55.

22. Colombres, Adolfo “Desarrollo y liberación en el arte popular”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 2/3 (1985), p. 85-87, p. 85.
23. *Ibid.*, p. 86.
24. *Ibid.*, p. 85-86.
25. El trabajo de Marcelo Ridenti sobre la Ação Popular brasileña la analiza desde la misma noción de romanticismo revolucionario que usamos aquí. Sin embargo la AP, que encuentra sus orígenes en la Juventude Universtária Católica (JUC) se volcó de lleno al marxismo y luego al maoísmo, abandonando el cristianismo (al menos declarativamente) y transformándose en Ação Popular Marxista Leninista (APML), fusionándose finalmente con el PCdB. Ver Ridenti, Marcelo Sequeira, “Ação Popular: cristianismo e marxismo” [en D. A. Reis Filho y M. Ridenti (Edits.), *História do marxismo no Brasil (5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60)*, Campinas, Ed. da UNICAMP, 2007], p. 227-302. Existe también un interesante film brasileño de 2007 que da cuenta de la experiencia de colaboración entre religiosos cristianos (dominicos) y los guerrilleros marxistas de la *Ação Libertadora Nacional (ALN)*, escisión pro-cubana del PCB: *Batismo de Sangue* (dirigida por Ratton & Patarra), inspirada en el libro homónimo de Frei Betto (*Batismo de sangue*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982).
26. Ver de Souza Martins, Heloísa Helena T., *Igreja e movimento operário no ABC*, São Paulo, Hucitec, 1994.
27. Fernández, Norma y Carlos Sota, “‘Lo fundamental no es el plano de las IDEAS, sino el de la VIDA’. Entrevista a Gustavo Gutiérrez”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 4 (1986), p. 40-43, p. 42.
28. Norma Fernández, “Cristianos y marxistas ‘tenemos en común la utopía de la Historia’. Entrevista a Frei Betto”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 4 (1986), p. 44-46, p. 46.
29. Martín, José Pablo, *op. cit.*
30. Roig, Arturo Andrés, “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos”, *Nuestra América*, n° 11 (1984), p. 55-59.
31. Iribertegui, Ramón, “Reflexionando sobre los 500 años de evangelización latinoamericana”, *Alternativa Latinoamericana*, n° 11 (1990), 91-96.
32. Löwy, Michael y Robert Sayre, *op. cit.*, p. 40.
33. Löwy, Michael y Robert Sayre, *op. cit.*, p. 100.
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*, p. 101.

## INDEX

**Palabras claves:** Movimiento Ecuménico, Educación Popular, culturas populares, religiosidad popular, Sujeto-pueblo

**Keywords:** Ecumenical Movement, Popular Education, popular cultures, popular religiosities, people-as-a-Subject

**Mots-clés:** mouvement œcuménique, éducation populaire, cultures populaires, religiosité populaire, Peuple-sujet

## AUTHOR

### **GUILLERMO BARÓN**

Becario posdoctoral en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) de CONICET, Mendoza, Argentina  
gbaron@mendoza-conicet.gob.ar; guillermobaron@yahoo.com