



Verità e liberazione.  
Per un'ermeneutica formativa nel tempo presente  
Truth and liberation.  
For a formative hermeneutics in the present time

---

Anita Gramigna

Università degli Studi di Ferrara – anita.gramigna@unife.it

---

**ABSTRACT**

The educational proposal to which these reflections arrive is to help our young people to elaborate interpretations on some fundamental issues for the existence of each one: freedom and knowledge, as moments of the educational process of liberation. Starting from the christian perspective.

The inspiration to give substance to our work comes from here: «*Then you will know the truth, and the truth will set you free*» (John 8:32).

We have decided to bring back the well-known Johannine phrase on the truth that makes you free, decisive in the formative field for every christian, because it is good to have in mind the context of that affirmation and, above all, those who expound it: Christ himself.

In front of those who recognized him, he presented himself as the word, that of creation, of the Father: «... *I do nothing on my own but speak just what the Father has taught me*» (John 8;28).

This is the knowledge that makes you free; therefore a theology that places freedom, or rather, its conquest through liberation, at the center of the investigation, remains worthy of attention over time, in its history and in the formative proposal of a new man, who must be redeemed from oppression. The epistemological framework on which the reflection is based is of a hermeneutic type, the methodology of analysis is qualitative.

La proposta educativa cui approdano queste riflessioni è nell'aiutare i nostri giovani ad elaborare chiavi di lettura su alcuni nodi fondamentali per l'esistenza di ognuno: la libertà e la conoscenza, in quanto momenti di processo formativo di liberazione. A partire dalla prospettiva cristiana.

L'ispirazione per dare corpo al nostro lavoro proviene di qui: «conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Giovanni 8,32). Abbiamo deciso di riportare la nota frase giovannea sulla *verità* che rende *liberi* – decisiva sul terreno formativo per ogni cristiano – perché è bene avere presente il contesto di quell'affermazione e, soprattutto, *chi* la espone: Cristo stesso. Egli, di fronte a coloro che lo hanno riconosciuto, si presenta come la *parola* – quella stessa della creazione – del Padre: «... e non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo» (Giovanni 8,28). Questa la conoscenza che fa liberi; quindi una teologia che pone al centro dell'indagine la libertà,

o meglio, la sua conquista per mezzo della liberazione, rimane nel tempo degna di attenzione, nella sua storia e nella proposta formativa di un *uomo nuovo*, che va riscattato dall'oppressione. L'impianto epistemologico sul quale si colloca la riflessione è di tipo ermeneutico, la metodologia di analisi è qualitativa.

#### KEYWORDS

Education, Liberation, Epistemology, Dissidence, Sharing.

Educazione, Liberazione, Epistemologia, Dissidenza, Condivisione.

### Introduzione. La teologia come “*acto segundo*”

Dal personale punto di vista, non teologico ma epistemologico-formativo, a colpire è proprio la volontà di far sì che gli ultimi diventino protagonisti della propria storia attraverso una presa di coscienza; *coscientizzazione* direbbe Freire, tale da produrre notevoli risultati e, soprattutto, da far nascere nei più poveri un crescente ottimismo sulle proprie capacità di realizzare una vita degna. La scelta dell'argomento di riflessione risente di un interesse profondo per l'America Latina, maturato in tanti anni di frequentazione, di studio e di ricerca, che hanno portato ad una conclusione priva di ogni dubbio: non si può argomentare su di un fenomeno di tale portata religiosa, politica e culturale, ma con effetti rilevanti anche sulla vita quotidiana, standosene in Europa. Non è nostro compito offrire un quadro di ricostruzione storica, né di critica teologica con riferimento all'ortodossia, gli eventuali cenni a tali circostanze saranno dovuti a semplici chiarimenti in ordine al filo conduttore individuato. Ci sembra opportuno anticipare che la svolta in direzione marxista di una parte della teologia della liberazione, con l'accettazione dell'uso della violenza in termini di difesa dei diritti o di una “giusta” rivoluzione, non è per noi accettabile se si è scelta la prospettiva evangelica. Per questo i riferimenti culturali espliciti saranno presi solo da due studiosi riconosciuti come emblematici di tale indirizzo di pensiero e di azione: Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff.

A questo punto è indispensabile rendere conto del significato che assume il concetto di teologia come *acto segundo*: essa come testimonianza di fede è chiamata ad entrare in scena in un secondo tempo, poiché il primo posto spetta all'azione, a quella capacità di trasformare il mondo che Gutiérrez riprende sì da Marx (XI *Tesi su Feuerbach*) ma all'interno di una precisa dimensione cristiana. Per non essere *oppio dei popoli*, secondo la definizione del pensatore tedesco, la religione che si richiama a Cristo ha il compito di trasformare la storia. Già nel 1968 il sacerdote peruviano, chiamato con altri a studiare i documenti conciliari nella cittadina di Chimbote, interveniva sul tema dello *sviluppo* con una scelta radicale, cioè sostituendolo con l'argomento della *liberazione* (G. Gutiérrez, 1969). Essa è tale se riesce a conciliare la salvezza cristiana con la liberazione sul terreno economico, politico e sociale. La trasformazione coinvolge tutti gli uomini di buona volontà, ognuno secondo i propri talenti, di qui la rilevante portata formativa. Un paio di anni prima (1966) nell'assemblea straordinaria di Mar del Plata, i

vescovi avevano dibattuto sull'opportuno rinnovamento della pastorale, secondo i presupposti del Concilio, ed erano giunti alla conclusione che lo sviluppo doveva seguire alcuni passaggi chiave: l'integrazione dei meno abbienti, le riforme necessarie a tal fine, l'alfabetizzazione. Risulta esplicito un concetto di integrazione come partecipazione e, per partecipare, occorre possedere le basi culturali. Spesso queste si formano attraverso esperienze collettive nelle comunità di base che sorgono in grande quantità e con entusiasmo, desiderio di libertà, volontà di apprendere. Rivive qui il mito della *comunità educante* in chiave cristiana: coloro che credono entrano in una sintonia reciprocamente formativa in base ai talenti, che sono un dono gratuito. In tal senso il "magistero" della Chiesa non può essere sancito su basi gerarchiche ma attraverso il riconoscimento della sua autorevolezza da parte del popolo di Dio. Varie esperienze di questo genere proliferarono in Brasile; mentre una menzione a parte merita il Movimento dei cristiani per il socialismo, fondato a Santiago del Cile nel 1972, durante il governo di Unidad popular di Allende, con la proposta di "camminare assieme", cristiani e marxisti, nella direzione di un progetto comune di liberazione.

Guitérrez (Cfr. 1972), da parte sua, nell'approfondire la svolta metodologica della teologia come *acto segundo*, approda ad un'ermeneutica volta a superare il dualismo tra storia della salvezza e storia umana: è Cristo stesso a rappresentare la sintesi nella sua duplice natura di Dio che si fa uomo. Ma la svolta epistemologica è altrettanto importante, quando sceglie come criterio fondamentale di giudizio sull'agire del *singolo*, della *Chiesa* e della *società* nel suo complesso l'impegno *nella e per la* liberazione. I poveri sono al centro del progetto e la partecipazione con loro alla lotta per una società più giusta rappresenta il fattore determinante.

Si tratta ora, proprio sulle questioni epistemologiche ed ermeneutiche, di valutare l'approccio critico della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, così come emerge dal testo del 6 agosto 1984 *Istruzione su alcuni aspetti della "Teologia della liberazione"*. L'intento dell'allora Cardinale Joseph Ratzinger è di ribadire con puntiglio le posizioni della Chiesa ufficiale, nel suo Magistero pienamente riconosciuto e gerarchicamente operante. Da parte nostra, soprattutto come credenti oltre che come studiosi, non intendiamo entrare in inutili polemiche ma cercare di capire la sostanza di una condanna nelle argomentazioni teoriche che non ci sentiamo di condividere. Lo scopo del testo in oggetto è di mettere in guardia a diversi livelli sulle *deviazioni* e i pericoli che esse comportano. Un dato statistico non può passare inosservato: il termine *marxista* viene inserito decine di volte in negativo, il termine *capitalista* ricorre assai raramente e con blando tono di rimprovero. È una scelta di campo conservatrice in un momento in cui si andava consolidando il liberismo più tracotante con quella svolta chiamata "globalizzazione", che ha portato benefici solo ai grandi ricchi degli imperi multinazionali e aumentato a dismisura il numero dei poveri nel mondo. Ratzinger si preoccupa di segnalare che le sue parole non riguardano coloro che operano "con autentico spirito evangelico alla *opzione preferenziale per i poveri*"<sup>1</sup>, ma quanti finiscono per tradire la causa sotto la pressione dell'ideologia. In America Latina non si tratterebbe, tuttavia, di individuare una sola ideologia violenta per la pratica della lotta di classe, dato che ve ne sono altre capaci di produrre dit-

1 Il corsivo è nostro per sottolineare che si tratta di un testo che trapassa dalla Conferenza episcopale dell'America Latina e dei caraibi (CELAM) di Medellin (1968) a quella di Puebla (1979). Nel primo caso risente dell'influsso preciso della Teologia della liberazione, nel secondo viene fatto proprio da Giovanni Paolo II, nonostante la sua nota posizione di netta chiusura nei confronti della stessa.

tature sanguinarie, come in Cile e in Argentina, mentre serpeggiano residui di colonialismo che il Cardinale doverosamente richiama.

Il dato certo, a nostro parere, si coglie nella posizione di un prefetto coerente sostenitore di una Chiesa gerarchica che esercita il Magistero del cristianamente Sacro senza incertezze; mentre la teologia della liberazione, pur nelle sue diverse sfumature, intende la Chiesa come popolo di Dio, con un'urgenza di bisogni che richiedono scelte di campo radicali.

Certo, il futuro papa non manca di riconoscere la dignità del popolo di Dio come parte in causa della Nuova Alleanza "stipulata nel Cristo"; ma rifiuta l'idea di una Chiesa chiamata a *coscientizzare* gli oppressi "in vista della lotta liberatrice". Ciò sarebbe frutto di un approccio scientifico unilaterale, quello del materialismo storico, e non del confronto critico tra linee interpretative diverse che renderebbero la scientificità delle conoscenze in ambito sociale *neutrale*. Che il materialismo storico sia di parte non vi è dubbio ma, nella mia visione dell'epistemologia, non vi sono posizioni neutrali e nemmeno una scienza depositaria di verità certe e assolute. A livello ermeneutico si denuncia ulteriormente, da parte della Santa Congregazione, una matrice ideologica volta a individuare nei comportamenti della gerarchia ecclesiastica più di un cedimento nei confronti degli interessi del più forte, mentre in realtà resterebbe pur sempre centrale l'impegno a tener conto "di ogni realtà umana, di ogni ingiustizia, di ogni tensione, di ogni lotta" (Giovanni Paolo II, 1980).

Le parole di Giovanni Paolo II sono dense di significato perché fanno riferimento alla condizione di ogni individuo, quindi sembrano tese a voler uscire dalla genericità dell'impegno. Del resto Ratzinger, nella *Conclusione dell'Istruzione*, individua la Chiesa orientata dall'amore di Dio "a preoccuparsi costantemente del vero bene temporale degli uomini" e, pertanto, non esclusivamente del bene spirituale. Il futuro Benedetto XVI continua asserendo che, pur tenendo presente il fine ultimo della agostiniana *città di Dio*, i credenti sono chiamati "a contribuire – ciascuno secondo la propria vocazione e i propri mezzi – al bene della loro città terrena, a promuovere la giustizia, la pace e la fratellanza tra gli uomini, a prodigare il loro aiuto ai propri fratelli, soprattutto ai più poveri e ai più bisognosi". Ci sembra che quanti si sono mossi nella prospettiva della teologia della liberazione abbiano perseguito gli stessi obiettivi con lo sguardo rivolto allo stesso fine. Il duro contrasto, allora, risolto con l'aperta condanna di tale teologia, che rappresenta anche una concezione del mondo, nasce su di un altro terreno, forse lo stesso che per secoli ha contrapposto l'eresia al potere della Chiesa. È difficile, ad esempio, dimenticare l'immagine del sacerdote Ernesto Cardenal, ministro del governo sandinista del Nicaragua, che si inginocchia davanti a papa Wojtyła, al suo arrivo all'aeroporto di Managua, il quale alza minacciosamente il dito verso di lui. È nostra convinzione che all'interno delle gerarchie ecclesiastiche vi fossero, e vi siano, uomini peggiori che non sono stati minacciati. Nemmeno il papa è esente dalle pressioni ideologiche, soprattutto se ha vissuto sotto il dominio del socialismo reale. Quando egli è in volo, nel febbraio del 1985, verso il Perù tappa del viaggio apostolico che lo porterà in Venezuela, Ecuador e Trinidad-Tobago, considera che vi sia l'urgenza di dar vita ad un "nuovo uomo latinoamericano" ma, al tempo stesso, afferma di non voler dare troppo peso alla teologia della liberazione, visto che "interessa un gruppo ristretto di persone"; il suo scopo è invece di incontrare "gente semplice, che sa ben poco di questa teologia".

In un'intervista di un paio d'anni fa (W. Redzioch, 10/1/2019), il filosofo Rocco Buttiglione, amico e consulente di Giovanni Paolo II, ricorda come egli considerasse il povero latino-americano un soggetto non privo di cultura e che non aveva

niente a che fare con il proletario europeo. Proprio su questo aspetto è necessario aprire una parentesi di preciso orientamento formativo. Il punto focale ci sembra essere la dignità del lavoro, che è sempre esito di una volontà soggettiva di apprendere, ma anche di un riconoscimento sociale della rilevanza che il lavoro riveste per dare senso alla vita di ognuno. Le comunità indigene sono ancora oggi discriminate, e non integrate, poiché non ci si confronta con la loro visione della quotidianità del lavoro, non vissuta nell'ossessione del guadagno, ma con una ricerca di equilibrio tra i bisogni essenziali e salvaguardia della natura. Nelle radici della loro visione comunitaria che trasmette valori ancestrali appare spesso l'esigenza di non eccedere, di imparare a vivere con poco per non cadere nella schiavitù di un consumismo esasperato.

Dopo trent'anni di studi sulle popolazioni indigene di quel mondo, siamo ben consapevoli del valore della differenza nella formazione, che non può mai essere unilaterale, né sempre succube dell'interesse del più forte. Su questo bisognava lavorare con apertura e "misericordia" già da tempo, non sotto la pressione dei gruppi più conservatori del clero locale sempre pronti ad appoggiare il dittatore di turno. Di qui lo smarrimento di tanti vescovi, sacerdoti e laici che operavano nelle migliaia di comunità di base, richiamandosi ai principi di fondo della liberazione evangelica. Dalla sua posizione nettamente conservatrice Buttiglione riconosce una "buona" teologia della liberazione in Argentina, dove vi è un ampio movimento di lavoratori cristiano e non marxista, mentre ritiene "equivoca" la posizione di Gutiérrez. Emblematico, a questo proposito, il dialogo che il filosofo riporta tra lui e il Papa: "*ma lui (p. Gutiérrez) ci crede, dice messa, confessa, prega la Madonna? Io ho risposto di sì, allora il Santo Padre disse deciso: Se è così, non possiamo condannarlo! Dobbiamo parlargli*"<sup>2</sup>. Si scorge un evidente pregiudizio di partenza, sia pure con la volontà di superarlo in buona fede. Ricorda ancora il filosofo che un giorno molti giornalisti stazionavano davanti alla casa del teologo peruviano nella speranza di carpirgli qualche affermazione anti-papale. In quello stesso giorno il Papa si sarebbe recato a Lima per incontrare l'ultimo discendente degli Incas e rendere omaggio a quel popolo; quindi Gutiérrez si rifiutò di parlare con questa motivazione: "Lasciate che io vada a fare festa con il mio popolo". Chiamato ad un'ultima considerazione sul presente di quella teologia tanto contrastata, Buttiglione non trova di meglio che individuare un passaggio dal marxismo "all'apologia della società radicale". La nuova colpa sarebbe l'adesione al movimento no-global, che a noi sembra cosa meno grave della globalizzazione neoliberale.

I teologi della liberazione, almeno quelli che ci interessano di più, pur avendo studiato anche in Europa, ritengono di dover affermare una differenza sostanziale tra la loro indagine e i modelli di pensiero europei, soprattutto per la diversa condizione esistenziale. Ad esempio non è rilevante come interlocutore nel mondo latinoamericano il *non-credente*, osserva Gutiérrez, ma il *non-persona*, relegato nella insignificanza da uno stato di dominio economico-politico che ordina il mondo secondo la propria unilaterale visione del potere. Per questo la distanza incolmabile non è tanto tra chi crede e chi non crede, ma tra chi opprime e chi è oppresso, tanto più che di frequente gli oppressori si ritengono "buoni" cristiani (Cfr. Gutiérrez, 1979). Certo, all'interno della gerarchia ecclesiastica non venne mai accettata di buon grado l'insistenza sui fondamenti sociali del peccato, che tendeva a togliere peso alle responsabilità individuali, così come il peso attribuito

2 Corsivi nostri nella citazione.

alla prassi della carità volta a ridimensionare il ruolo della fede. Eppure, nonostante i rilievi critici di Ratzinger, i vescovi latinoamericani nella disposizione assunta il 24 novembre 1984, pur ammettendo i pericoli di distorsione impliciti nelle posizioni della teologia della liberazione, non giunsero ad esprimere parole di condanna per il contributo di Gutiérrez. Egli, che da tempo ha fatto la scelta dell'ordine domenicano, ritiene che la teologia di cui è stato una delle fonti principali abbia il compito di confrontarsi sul terreno del pluralismo religioso, sulle inquietudini della post-modernità, ma perseverando nella propria vocazione a sostegno di una povertà, che ha raggiunto livelli abissali di inumanità anti-evangelica. Alla domanda se la teologia della liberazione è morta, Gustavo Gutiérrez ha risposto che, se è morta, non è stato invitato al funerale. Se fosse vero per lui sarebbe motivo di soddisfazione, poiché starebbe a significare, finalmente, la presenza di una condizione di giustizia nella realizzazione, a partire da questa terra, del regno di Dio e della libertà escatologica.

### 1. Per un'etica della vita

Il filosofo argentino Enrique Dussel partecipò attivamente ai dibattiti relativi alla connotazione di una teologia della liberazione, già dopo la II Assemblea di Medellin del 1968, dove i vescovi avevano tracciato un quadro desolante della realtà latinoamericana. Egli fu presente inoltre, nel 1970, ad alcuni incontri tra studiosi cattolici e protestanti, quindi nel 1971 alle Giornate Accademiche sui problemi della liberazione svoltesi a Buenos Aires. Lo studioso adopera l'espressione "epifania" per indicare la *manifestazione* del povero, dell'oppresso che, quando incontra la nostra attenzione e sollecita un atteggiamento etico responsabile, suscita "l'inizio della liberazione reale" (2011, p. 44) in quanto è riconoscimento dell'Altro come soggetto, a partire dalla sua stessa corporeità.

Si può affermare che il suo è un percorso nella filosofia della liberazione che approda all'etica, con un riferimento specifico alla presenza del tema in Rosa Luxemburg (Cfr. 1966)<sup>3</sup>. Per Dussel l'intellettuale polacca non è sostenitrice dello spontaneismo rivoluzionario, ma di una dialettica tra *Spontaneità* e *Organizzazione* che trae origine dagli scioperi di massa della classe operaia europea, soprattutto dopo la prima rivoluzione russa del 1905<sup>4</sup>. Per lo studioso argentino (Cfr. 1998) nella teoria della Luxemburg si può evincere un insieme di principi con fondamento etico o, meglio, una ragione strategico-critica di carattere strettamente etico. Tale etica, che ha valenza liberatrice, pretende un atteggiamento riflessivo e pratico posto al servizio di una vita buona e della felicità dei popoli; in sostanza di una umanizzazione che, per Dussel (Cfr.1974), è l'esatto contrario della globalizzazione neocapitalista. Egli afferma, ancora, che la sua non vuole essere tanto una filosofia critica, quanto piuttosto un'etica quotidiana, a favore di maggioranze immense che restano escluse da ogni beneficio dei processi economici globali.

Il filosofo argentino richiama anche i concetti foucaultiani (Cfr. Foucault, 1975) di Biopotere e Biopolitica, soprattutto per quel passaggio del pensatore francese

3 Rosa Luxemburg (1871-1919), marxista rivoluzionaria, si distingue, secondo Dussel, per una intelligenza brillante che la rende attuale in particolare per la consapevolezza che il potere era coercitivo, in modo insopportabile, nei suoi confronti, in quanto ebrea, donna e polacca.

4 L'interesse di Dussel per la teoria della studiosa marxista, è dovuto all'applicabilità del suo modello alle lotte di massa latinoamericane. Spontaneità e organizzazione non sono separabili, ma la spontaneità, fattore cruciale dell'esperienza di lotta delle popolazioni sudamericane, deve di necessità evolversi al livello superiore organizzativo.

dall'ordine formale del linguaggio all'ordine materiale che, in sostanza, riguarda la produzione, riproduzione e sviluppo della vita materiale di ogni soggetto, con preciso significato etico. La ragione strategico-critica, cui si è fatto cenno, non è mai *strumentale* in quanto elemento di mediazione sul terreno pratico. Il suo valore prende corpo a fronte di un disconoscimento dell'Altro che si evidenzia a tre livelli: *oppressione*, tipica del dominio erotico machista; *dominio pedagogico* con l'assolutizzazione del sapere del maestro, fonte di verità indiscutibile (Cfr. Freire, 2005); *dominio economico*, frutto del capitalismo neoliberale che aggrava le disuguaglianze, aumenta le ingiustizie e porta la povertà a punti estremi. L'attenzione all'Altro risente senza dubbio dell'influenza di Levinas (Cfr. 2016), tuttavia lo sguardo di Dussel è più decisamente rivolto all'esteriorità dell'oppresso, del povero, di chi soffre. I suoi molteplici riferimenti a pensatori soprattutto europei non sono stati esenti da critiche nel suo Continente, ma il filosofo argentino non ha mancato di evidenziare gli elementi di dominio presenti in una visione eurocentrica, e ciò ha un preciso effetto sul versante formativo. Ad esempio sostenere la necessità di una morale comunitaria, e quindi aperta all'alterità, e non individualistica, con il rischio che si traduca in un egocentrismo benché inconsapevole, ci sembra di grande rilievo.

Allo stesso tempo l'indagine sul capitalismo globalizzato con la messa in evidenza che in esso non si può più nemmeno parlare di ragione *strumentale* ma di aperta *irrazionalità*, apre la strada ad una presa di coscienza sulla necessità di un'educazione radicalmente *altra*, in nome della liberazione, capace di assumere un orientamento autonomo rispetto ad un modello di potere che si erge "in un sistema formale indipendente che, secondo la propria logica autoreferenziale e autopoietica, può distruggere la vita umana in tutto il pianeta" (Dussel, 1998, p. 62). Si tratta di mettere a nudo un'ideologia del dominio che ha radici antiche, che affondano nel colonialismo, perché solo così si approda ad una filosofia morale che sceglie di stare dalla parte della *vittima*: il povero, l'escluso. Con un'espressione forte l'autore, quando esorta ad avvicinarsi in fraternità, a tagliare le distanze, afferma: "È un agire verso l'Altro come Altro<sup>5</sup>; è un'azione o attuazione che si dirige verso la prossimità. La prassi è questo e niente di più: avvicinarsi alla prossimità (2011, p. 45).

Secondo la prospettiva del riconoscimento (Cfr. Ricoeur, 2005), l'affermazione della vita implica la lotta contro tutto ciò che la minaccia o che la disconosce, un combattere che ha sempre un fondamento comunitario, gli eroi solitari appartengono ad un'altra visione del mondo, quella che esclude e che considera le vittime in qualche modo colpevoli della propria situazione. Dussel, all'opposto, ci ricorda che essere vittime non rappresenta uno *status*, bensì una condizione cui si viene sottomessi per restare invisibili ed esclusi; quindi, dal punto di vista della liberazione, non si tratta di individuare che *cos'è* una vittima ma *chi* sono le vittime, nella loro peculiarità individuale. Per questo lo studioso parla di "riconoscimento della dignità dell'Altro soggetto, della vittima, però in una dimensione specifica: come vivente" (1998, p. 371). La responsabilità etica a favore delle vittime implica la categoria della possibilità, che comporta la capacità di trasformare la loro condizione; ma non vi è processo di trasformazione in assenza di coscienza critica, e questa è frutto del riconoscimento.

L'etica della liberazione ha un suo opposto specifico che, tradotto alla lettera, suona come "passione per la morte", o "amore" verso di lei. Bisogna conoscere bene l'America Latina per sapere in quante sfaccettature antropologiche essa si

presenti: dal culto dei morti alla personificazione beffarda, e inquietante, della *Santa Muerte*, agli “squadroni della morte” che hanno seminato il terrore in diverse fasi storiche e in diversi luoghi di quel mondo, sempre al servizio dei poteri forti e della destra più estrema: poco importa che si trattasse di uccidere bambini di strada, studenti universitari inclini alla protesta, sindacalisti, intellettuali di sinistra, preti troppo desiderosi di compiere il proprio dovere verso i più bisognosi, o, addirittura, un vescovo.

Oscar Romero, trucidato in Salvador quando ha scelto di abbracciare il destino degli ultimi, impiega un'immagine indimenticabile dell'amore cristiano: *Gloria Dei vivens pauper*, cioè la Gloria di Dio è che il povero viva, e ciò dev'essere un'assunzione di responsabilità da parte di ogni cristiano: un'espressione dell'etica della responsabilità direbbe Dussel. Romero era stato nominato vescovo di San Salvador con un intento preciso: assicurare i potentati locali in quanto conservatore convinto e vicino all'*Opus Dei*. In quest'ottica la teologia della liberazione dava corpo per lui a una “deviazione” pericolosa rispetto ai compiti della Chiesa, non ne approvava i contatti con il marxismo e l'*orizzontalità* politica. Tale posizione di ostilità rappresentava però un problema insidioso, in quanto lo poneva in contrasto con il gesuita Padre Rutilio Grande, cui era legato da un profondo sentimento di stima e amicizia. Egli arrivò comunque ad approvare la militarizzazione delle università, considerate covi di antagonismo politico e, quindi, da tenere sotto controllo anche con mezzi repressivi.

La sua parabola esistenziale subisce una svolta radicale con l'uccisione da parte degli squadroni della morte di Padre Rutilio e di due contadini che erano in sua compagnia, tanto da arrivare a chiedere perdono per il suo passato alla comunità di base, considerando che i poveri lo avevano convertito o, meglio *evangelizzato*. Come si può immaginare tale scelta viene considerata irresponsabile e dannosa per la Chiesa, a livello gerarchico, e l'esercito non si fa scrupolo di distruggere l'emittente radio con la quale il vescovo si rivolgeva ai poveri per “restituire” loro la speranza; l'aveva chiamata *Ysax* e voleva che fosse “la voce dei senza voce”. La messa stessa diviene luogo d'incontro con gli ultimi, ed è nell'esercizio del proprio ruolo sacerdotale che viene ucciso da un sicario dell'estrema destra; ma Romero aveva già detto, offrendo della resurrezione un'immagine che induce a pensare: “se mi uccidono risorgerò nel popolo”. Chiedersi se egli aveva aderito o meno alla teologia della liberazione è questione oziosa; colpisce, invece, il fatto che Giovanni Paolo II lo avesse minacciato di commissariamento nel 1979 e, ciononostante, durante l'anno successivo Romero si fosse rivolto direttamente alle forze armate affinché cessasse la repressione, ricordando loro il comandamento “Non uccidere” (Cfr. Romero, 2015).

## 2. Dall'oppressione al sapere che rende liberi

Sappiamo bene il peso che ha avuto la convinzione diffusa nel mondo occidentale di una razionalità universale a base ottusamente etnocentrica, priva di ogni autentico interesse per culture e tradizioni altre. In sostanza ogni popolo, a qualsiasi latitudine, doveva seguire la strada tracciata dal modello di sviluppo capitalistico, se voleva progredire. Vi è in ciò un implicito pedagogico umiliante: il povero lavoratore latinoamericano, o asiatico, deve stare agli ordini di chi ne sa di più, la sua formazione non suscita l'interesse né dei capitali stranieri, né della classe dirigente del suo Paese. Anzi, meno cose sa meglio è, poiché chi non conosce i propri diritti è facile preda di inganni e illusioni che non richiedono grande sforzo



per renderlo docile, passivo Ciò ha assunto una vera e propria dimensione “scientifica” con gli studi sulle neo-modernizzazioni, inerenti ai cambiamenti rilevabili nei Paesi in via di sviluppo. Kerr (Kerr et al., 1969) si è fatto promotore della teoria della “convergenza”: i popoli si modernizzano seguendo fasi simili che *convergono* sull’industrializzazione come unica via d’uscita dall’arretratezza. Evidente il tratto ideologico teso ad individuare una gerarchia dei popoli, di matrice darwinistico-sociale, che vede l’Occidente come unico faro di civiltà. Frank (Cfr.1967), al contrario, focalizzando l’attenzione sull’America Latina, individuava quei Paesi come forzatamente dipendenti dagli interessi degli Stati Uniti, sia sul terreno socio-economico che più direttamente politico. È facile intuire dalla breve sintesi proposta la necessità di individuare una strada di liberazione dall’oppressione del capitalismo esterno, soprattutto con la presa di coscienza del fallimento delle pratiche statunitensi orientate non ad arginare il sottosviluppo, ma a potenziare la propria invadenza in tutti i settori della produzione e dello scambio. L’orientamento strategico, allora, doveva passare dal classico legame sottosviluppo-sviluppo ad un altro ben più denso di significati: dipendenza-liberazione. Non a caso durante la II Assemblea generale dei vescovi latinoamericani, tenutasi a Medellín nell’agosto del 1968, si inquadrava la situazione di quell’immenso territorio parlando di “ingiustizia istituzionalizzata”, espressione efficace per dire che la dipendenza mostrava anche tratti specifici di illegalità con la connivenza di governanti corrotti, o subalterni ad interessi esterni; di qui l’esigenza di una liberazione non solo dal male del peccato, ma dall’oppressione ingiustificabile fonte di miseria.

A questo punto dobbiamo porre l’attenzione sul contributo del secondo personaggio chiave della teologia della liberazione: il francescano Leonardo Boff, brasiliano di origine italiana. Nel suo saggio su *Gesù Cristo Liberatore* (Cfr. 1972) il frate pone al centro della propria riflessione teologica non direttamente la Chiesa, ma l’uomo che essa doveva impegnarsi a rendere pienamente umano e, quindi, libero: il fattore *antropologico* viene anteposto a quello *ecclesiologico*. Al di là di tale evidenza, da subito individuata come pericolosa in Vaticano, è chiara la sottolineatura formativa che il compito umanizzante richiede, poiché si tratta di scommettere sul futuro dell’uomo sudamericano, cui è stato negato il passato dalla colonizzazione e, più in generale, dalla dominazione straniera. È da mettere in rilievo, tra l’altro, che Boff preferisce l’immagine di un Cristo *liberatore* a quella di un Cristo *rivoluzionario*, al fine di evitare strumentalizzazioni ideologiche e per ribadire che la liberazione rappresenta una totalità in termini di libertà: dalla povertà, dall’umiliazione, dalle malattie, ma anche dal peccato. Alcuni anni dopo Boff (Cfr.1977) coraggiosamente propone, addirittura, una rifondazione della Chiesa sulla base del modello rappresentato dalle comunità di base. Solo in questo modo, secondo lui, era possibile aprire un confronto radicale tra la storia di quel mondo oppresso dalla povertà e la storia biblica della salvezza-liberazione. Non si trattava di porre fine alla Chiesa istituzionale in nome di una comunità religiosa autogovernata dal basso, ma di fornirle una linfa vitale al fine di ripensare la propria burocratizzazione alla luce di una dimensione non più verticale, ma orizzontale, circolare e partecipativa. Essa può essere espressione di comunione, quando tutti i cristiani nell’uguaglianza hanno pari dignità. Qui tutta la comunità dei credenti si fa soggetto, dà testimonianza ed opera per la costruzione del Regno di Dio: ciò che deve emergere con la massima forza è quell’*amore* per il quale verremo *giudicati*.

A questo punto, il teologo francescano si è incamminato su di una strada sempre più a rischio e raggiunge il culmine con *Chiesa, carisma e potere* (Cfr. Boff,1981). Infatti il Cardinale Ratzinger nel settembre 1984 lo convoca a Roma per

rispondere ad alcune osservazioni critiche proprio sull'opera in questione, anche perché il suo testo aveva avuto larga diffusione. La convocazione era stata preceduta da una lettera resa pubblica in cui si esprimevano "serie riserve" sulla *ecclesiologia militante*; in particolare per certe espressioni che risentivano della terminologia marxiana, come "espropriazione dei mezzi di produzione religiosa" che la Chiesa istituzionale avrebbe esercitato a danno del "popolo cristiano". Nella sua storia il "potere sacro" si sarebbe trasformato in una macchina centralizzata di dominio. Boff si presentò all'incontro con il prefetto della Sacra Congregazione accompagnato da due Cardinali brasiliani come lui appartenenti all'Ordine francescano. Dopo una lunga trafila di colloqui, interventi, puntualizzazioni, l'8 maggio 1985 con l'accusa di *eterodossia* si impone al teologo di mantenere il silenzio "ossequioso" per un periodo indeterminato: sta di fatto che tra il 1986 e il 1991 Boff viene costretto a lasciare l'insegnamento e i propri incarichi in ambito culturale. Nel 1992 egli decide di uscire dal sacerdozio e, coerentemente, dall'ordine di appartenenza: "Come si fa a togliere ad un teologo l'unica sua forma di espressione; la parola, la scrittura? È una violazione dei miei diritti di uomo" (Cfr. S. Bonardi, 2006) Ciò non gli impedisce di ribadire il proprio impegno evangelico, facendosi *theologus peregrinus* e iniziando ad occuparsi sempre più di ecologia; ma non dimenticando, attraverso una formula che ricorda Protagora, grande pensatore della Grecia classica, la propria matrice originaria di interpretazione del messaggio di Cristo: "dal momento che Dio si è fatto uomo-povero, l'uomo-povero diventa misura di tutte le cose" (Ibidem)

Boff, nella sua visione della sostenibilità ambientale, si distacca strategicamente da ogni valutazione tanto scientifica quanto economica, dato che il fulcro della questione è etico, ma nel senso della formazione di una coscienza comune, secondo quell'universalismo che ha avuto in Jonas (Cfr, 1993) l'ultimo grande interprete nel secolo scorso. In opere come *Ecologia mondialità, mistica* (Boff, 1993) oppure *Spiritualità per un altro mondo possibile* (Boff, 2009), il teologo brasiliano individua un richiamo fecondo tra il Cosmo e l'esperienza mistica, seguendo le tracce profonde della cosmovisione indigena precolombiana, dove l'elemento solidale non riguarda solo le relazioni tra soggetti umani ma anche tra uomo e natura. Argomento che ci è particolarmente caro, essendo centrale nei nostri studi sulle popolazioni originarie, in particolare della Mesoamerica, e risultando fondamentale per il modo naturale di apprendere il proprio posto tra gli altri e nel mondo, che gli appartenenti al contesto occidentale hanno smarrito nel mare dell'egocentrismo. Da noi è ormai impossibile comprendere il senso del *creato in una carezza* (Boff, 2000), con tutto ciò che implica in termini di responsabilità, cura, valore delle cose dalle più piccole alle più grandi, soddisfazione per un lavoro ben fatto, onestà.

### 3. Conclusione. L'implicito educativo

Nell'ottobre 2020, nell'angoscioso clima prodotto dalla pandemia, Papa Francesco emana ad Assisi l'enciclica *Fratelli tutti*, dove il tema della fratellanza universale, e di una famiglia umana a più facce, non dimentica di porre al centro l'attenzione amorevole verso gli ultimi. Un tema, come abbiamo visto, centrale nell'impegno dei teologi della liberazione, tanto sul versante religioso che socio-politico. Del resto, durante il suo pontificato, Papa Bergoglio ha ricevuto sia Gutiérrez che Boff, dialogando con loro sui grandi temi che hanno connotato il suo approccio alla guida della Chiesa. Ciò non significa che egli abbia adottato la dimensione teolo-

gica in oggetto, lo spiega bene il teologo ex francescano nel libro *Papa Francesco e la teologia della liberazione* (Boff, 2013) quando nella presentazione considera: “L’importante non è essere della teologia della liberazione ma per la liberazione degli oppressi, dei poveri e dei senza-giustizia. E lui lo è, con indubbia chiarezza”. Ciò che conta è puntare, con la guida di Francesco, alla *liberazione necessaria*, mettendo a disposizione il “capitale spirituale ereditato da Gesù” al fine di cominciare su questa terra ad edificare il Regno di Dio. Il Papa, fa notare Boff, ha puntualizzato con forza che la dimensione scandalosa della povertà non si sconfigge con la filantropia, “ma con politiche pubbliche che restituiscano dignità agli oppressi, e li rendano cittadini autonomi e partecipativi” (Ibidem). In tali scelte doverose della politica non si può dimenticare che l’istruzione pubblica deve avere un ruolo di particolare rilievo, poiché solo una buona formazione è in grado di attivare i talenti dell’*uomo nuovo* nel subcontinente latinoamericano.

In questa direzione non possiamo tralasciare *La pedagogia degli oppressi* di Paulo Freire (Cfr. 1968, pp. 189-212), il cui scopo è *dare la parola al popolo*, favorendo la partecipazione di coloro cui il colonialismo ha imposto la *cultura del silenzio*. Lo strumento privilegiato è il *circolo di cultura*, metodo attivo e dialogico, si potrebbe dire socraticamente “maieutico”, poiché motiva l’adulto analfabeta a ripercorrere le tappe della propria esperienza esistenziale e a non provare più un senso di inferiorità, poiché la circolarità della parola liberatrice non presuppone un centro che trasmette conoscenza, ma un passaggio che non umilia bensì fortifica. Il testo - che mai come oggi sembra suggerire un percorso pedagogicamente fondato - procede attraverso l’impiego di parole di forte portata simbolica nella loro contrapposizione: ogni uomo, essere *inconcluso*, vive tra *disumanizzazione* e *umanizzazione*, che è la tipica situazione della massa precaria di oggi, ad ogni latitudine, alla quale il lavoro non *insegna* nulla, se non a sopravvivere. Al potere economico-finanziario dominante restano, come sempre, solo i mezzi dei nemici della libertà: l’*antidialogo* e la *conquista*, retaggio coloniale. La loro anti-pedagogia consiste nel trattare gli esseri umani come cose, alternando repressione e paternalismo, servendosi in particolare della *mitizzazione del mondo*. Un modello di pseudo-formazione retorica, e “civilizzatrice”, che fa ricorso a miti falsi: la libertà di lavoro, l’ordine da rispettare perché garantisce i diritti, l’esaltazione retorica di un’educazione alle buone maniere o, ancor peggio, la generosità dei ricchi e la pigrizia dei poveri.

L’attualità della teologia oggetto della nostra riflessione, sul terreno formativo, permane nella centralità della *liberazione*, che richiede una presa di coscienza forte, talmente forte da chiedere all’oppresso di salire sulla scena per rappresentare le forme della propria oppressione, come richiede il *Teatro del Opprimido* di Augusto Boal, il quale affermava: “dobbiamo scoprire gli oppressori; essi sono nella testa” (A. Boal, 2014, p. 27).

## Riferimenti bibliografici

- Boal, A. (2014). *Il poliziotto e la maschera. Giochi, esercizi e tecniche del teatro dell’oppresso*. Molfetta: La Meridiana.
- Boff, L. (1984). *Chiesa, carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*. Milano: Borla.
- Boff, L. (1977). *Ecclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reiventam a Igreja*. Petrópolis.
- Boff, L. (1993). *Ecologia, mondialità, mistica*. Assisi: Cittadella.
- Boff, L. (2000). *Il creato in una carezza. Verso un’etica universale: prendersi cura della terra*. Assisi: Cittadella.

- Boff, L. (1972). *Jesus Cristo Liberador, Ensaio de cristologia critica para o nosso tempo*. Petrópolis.
- Boff, L. (2013). *Papa Francesco e la teologia della liberazione*. Rio de Janeiro: Saragana.
- Boff, L. (2009). *Spiritualità per un altro mondo possibile. Ospitalità, convivenza, convivialità*. Brescia: Queriniana.
- Bonardi, B. (intervista, 2006). *Leonardo Boff: dalla teologia della liberazione all'etica ambientale*, <http://www.padrebergamaschi.eu>: Scienza\_ambiente.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de cultura economica. Mexico.
- Dussel E. (1998). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, S.A., Madrid.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Mexico: Fondo de cultura economica.
- Dussel, E. (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación*. México: Salamanca.
- Foucault, M. (1975). *Vigilar y Castigar*, Siglo XXI. México D.F.
- Frank, G. A. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- Freire, P. (1972). *La pedagogia degli oppressi*. Milano: Mondadori.
- Giovanni Paolo II, *Discorso alla Favela «Vidigal» a Rio de Janeiro, 2 luglio 1980*: AAS 72 (1980) 852-858.
- Gutiérrez, G. (1969). *Hacia una teología de la liberación*. MIECJECI, 1, 16, Montevideo.
- Gutiérrez, G. (1979). *La fuerza histórica de los pobres*. Lima.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teologia della liberazione. Prospettive*. Brescia: Queriniana.
- H. Jonas, (1993). *Il principio responsabilità, Un'etica per la civiltà tecnologica*. Torino: Einaudi.
- Kerr, C. et al. (1969). *L'industrialismo e l'uomo dell'industria*. Milano: Franco Angerli.
- Lévinas, E. (1916). *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book.
- Redzich, W. (10/1/2019). *Ricordi del prof. Rocco Buttiglione, filosofo del Papa polacc*, <https://fjp2.com> › *giovanni-paolo-ii-e-la-teologia-della-liberazione*.
- Ricoeur, P. (2005). *Percorsi del riconoscimento*, a cura di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina.
- Romero, O. A. (2015). *“La Chiesa non può stare zitta”*. *Scritti inediti 1977-1980*, a cura di J. Delgado. Bologna: EMI.