



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: La matriz histórica de la Teología de la Liberación

Autor: Vidales, Raúl

Forma sugerida de citar: Vidales, R. (1988). La matriz histórica de la teología de la liberación. *Cuadernos Americanos*, 6(12), 101-121.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año II, Núm. 12, (noviembre-diciembre de 1988).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados. 4.0 Internacional (CC BY - NC - ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

LA MATRIZ HISTORICA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Por *Raúl* VIDALES
CENTRO VASCO DE QUIROGA,
MORELIA, MICHOACÁN

EL PRIMER momento frontal de la tarea teológica en la perspectiva de la liberación radica en la experiencia de la fe historizada como una práctica emancipadora. La pregunta de fondo ha sido: ¿Cómo ser fiel a Jesucristo en un continente explotado y dependiente? La respuesta que ofrecieron y siguen ofreciendo muchos cristianos en América Latina transita justamente por los caminos de la lucha por la justicia en la libertad reconquistada.

La Teología de la Liberación es fundamentalmente un acontecimiento de fe vinculada a partir de la cual emerge una manera nueva de vivir, de reflexionar, de proclamar y de celebrar el mensaje de Jesucristo.

No son pocos ni simples ni superficiales los conflictos y contradicciones que ha enfrentado desde su inicio la Teología de la Liberación. Tampoco lo es su arraigo esencial y profundo en el surco abierto de nuestro continente, garantía de su fecundidad presente y futura en la construcción de nuevas patrias. El venero de su dinámica es la historia concreta de nuestras naciones y su suerte está ligada a los condenados de esta tierra y a sus proyectos revolucionarios de liberación. Este quehacer teológico responde a una necesidad vital. No es un mero pasatiempo para combatir la cronofobia de ocios indolentes, ni mucho menos propiedad exclusiva de un sector profesional; tanto por su proyección de carácter universal como por sus raíces subjetivas (sujeto histórico) constituye una de las prácticas prioritarias, por sustanciales, en el continente. Su punto de arranque es justamente su objetivación, implícita o explícita, en las formas concretas de la vida personal o colectiva, en costumbres, instituciones, prácticas sociales y políticas, en formas éticas y estéticas, en creaciones de nuevas maneras de vivir y proyectarse, etcétera, que tienen como ámbito de germinación, emergencia y consolidación las luchas de pueblos creyentes.

*La mediación socioanalítica
de la Teología de la Liberación*

LA Teología de la Liberación, como toda teología, precisa hacer uso de un aparato conceptual. Esto es verificable desde la misma confección de las Escrituras y a lo largo de la tradición teológica cristiana; llámese a ese cuerpo categorial aristotelismo, platonismo, etcétera, hasta el momento actual en que se asumen las modernas corrientes de pensamiento, ya sean científicas o culturales. Por mucho tiempo, el destino y la vida de nuestros pueblos estuvieron sujetos a la óptica de análisis y diagnóstico de las llamadas "teorías del desarrollo". Pero sobrevino el quiebre histórico de estos proyectos desarrollistas y surgió en nuestro continente una nueva visión y comprensión científica de nuestra realidad. La Teología de la Liberación estuvo íntimamente ligada, desde su mismo origen, no tanto al marxismo como tal sino a la profunda ebullición de las ciencias sociales en América Latina, especialmente a la teoría de la dependencia.

Esta relectura de nuestra historia significa el hecho vital de nuestros pueblos, sin el cual difícilmente se pueden comprender cuestiones posteriores. Porque esto implica una profunda ruptura científico-epistemológica en la recaptura de nuestras propias ideas nacionales.

El marxismo, y ciertamente un determinado tipo de marxismo, fue factor y condición que ayudó a acelerar procesos. Pero no se puede absolutizar ni esquematizar el recurso a él por parte de las ciencias sociales ni por la de los movimientos ni mucho menos por la de la Teología de la Liberación. Deficiencias y riesgos siempre existen, pero ellos son ingredientes de todos los procesos no ingenuamente relativizados sino lúcida, crítica y audazmente asumidos.

Simultáneamente, la década de los sesenta estuvo marcada por el triunfo de la Revolución Cubana y por la radicalización política de los cristianos en el continente. La complejidad de fenómenos que configuraron este momento histórico significó también el hecho teológico fundamental. Lo llamamos el Hecho Vital, porque representó un formidable descubrimiento y una pérdida radical de "la inocencia" de oprimidos dóciles que implicó, asimismo, una relectura de nuestra historia y una redefinición de nuestra identidad como polo dominado al que se prohíbe tener historia propia. Significó un hallazgo dramático y una toma de conciencia de nuestra situación de "pecado original" heredado desde los inicios de la era colonial que ahora representa una honda

transformación de nuestra personalidad colectiva como latinoamericanos y caribeños y también como cristianos. A quien logre interiorizarse, por poco que sea, en la intensidad vivida por este descubrimiento permanente, quizá le resulte más comprensible nuestra profunda irritación al constatar que esto está generalmente ausente de los discursos teológicos que sólo son capaces de hablar de una religión del hombre abstracto. Y en este proceso, tal vez como nunca en el presente siglo, se demuestra la conquista en América Latina y el Caribe de una conciencia colectiva con respecto a que la dominación y opresión de nuestros pueblos está llegando a los límites de una impaciencia acumulada frente al modelo económico-político capitalista.

La Teología de la Liberación no puede renunciar al esencial soporte, en términos de mediación socioanalítica, que le viene de las ciencias sociales, económicas y políticas. Desde esta perspectiva, la reflexión teológica surge de una matriz histórica concreta, específica, y de las entrañas de una práctica política de pueblos mayoritariamente creyentes que se niegan a seguir siendo esclavos pagadores de tributos. El actual modelo de dominación capitalista supone múltiples detonantes que activan la conciencia de un continente dominado; la dominación es un hecho político y la convicción cristiana asume esta realidad en su significado más decisivo.

Desde la misma realidad de países expoliados y en la lógica de este discurso teológico surgen, para entroncarse con las mismas fuentes de la fe, las categorías científicas que expresan la cabal realidad de nuestros pueblos. No se puede hacer una reflexión teológica que realmente descubra los aspectos críticos de la fe como práctica histórica de liberación sin emplear explícitamente un lenguaje socioanalítico y semántico ligado a acciones consecuentes como esencia real, como sustancia verificable en el terreno vital de la experiencia concreta. Por tanto, el lenguaje de esta reflexión teológica es siempre un lenguaje situacional, lenguaje lleno de contenidos históricos, lenguaje-proceso, y de aquí su fuerza de confrontación: por un lado enjuicia una realidad inhumana, por el otro provoca su transformación. Ésta es la originalidad de su expresión, que cada día se acerca más y avanza en una toma de conciencia, de organización y de lucha frente a una realidad histórica sufrida y rechazada por injusta.

Hace tiempo que la reflexión teológica ha entrado, después de penosos tanteos y búsquedas, en los terrenos francos de un avance metodológico cualitativo. Se ha llegado a lo que podríamos llamar un nuevo nudo metodológico entre reflexión científica y reflexión teológica a partir de una praxis política concreta. Nudo

metodológico complejo, sin duda, pero ya suficientemente ubicado y esclarecido en la dinámica de los procesos políticos específicos y del mismo discurso teológico. Se trata de una nueva manera de asumir la praxis política total con vistas a la construcción de un orden de libertad. Dentro de la emergente convergencia entre reflexión científico-política y reflexión teológica, el aporte proveniente de la economía adquiere un carácter determinante y lo político se vuelve decididamente prioritario.

De esta manera, la reflexión teológica analiza, bajo nuevas dimensiones más globales y complejas, las propuestas del actual modelo económico internacional que está envuelto —tal vez como jamás en la historia del capitalismo— en un aroma religioso, inmanente a la fetichización de las relaciones mercantiles. Desde aquí podemos sostener que, si del capitalismo emana un "halo religioso", es porque en su estructuración más profunda está montado y amasado en una ideología religiosa de dominación. Y, correlativamente, podemos decir que una cierta producción teológica actual que circula en el universo de las mercancías ideológicas como legitimización de las actuales relaciones económicas es, en realidad, el soporte y la "cara de bondad" que oculta el carácter necrófilo del sistema opresor.

Digamos entonces que, cuando hablamos de la dimensión política de la fe, hay que dejar en claro que no hablamos de una añadidura, sino del mismo acto histórico de los hombres, que descubrimos como esencialmente político en la medida en que, al radicalizar la pregunta por su sentido histórico ahonda de tal forma en su *para qué* humano que se encuentra ahí con el misterio de Dios en la historia y jamás fuera de ella. Es dentro de la historia y sus conflictos que se encuentra el misterio del prójimo, sin el cual no hay garantía de encontrarse con el Dios de la Vida.

Los caminos recorridos por nuestros pueblos en su lucha por la liberación durante las últimas décadas son, a no dudar, de una fecundidad histórica innegable. Esta afirmación, más que una postura triunfalista, pretende hacer explícita la certeza histórica de procesos irreversibles que se acrecienta dentro de las derrotas parciales, las contradicciones y aun de los aparentes retrocesos o estancamientos.

El hecho es que tanto el avance agresivo del sistema capitalista y su crisis como las contrapropuestas surgidas desde el pensamiento y acción de los movimientos revolucionarios, han ido configurando la actual coyuntura internacional. Por un lado, las ciencias sociales ligadas a estos procesos han logrado arribar a renovados instrumentos de análisis y reflexión; por el otro, el que-

hacer teológico ha logrado también un avance cualitativo. Esta tarea implica dos dimensiones centrales: una, el desenmascaramiento de las nuevas falacias del imperialismo, otra, la contribución lenta pero eficaz a la construcción de una alternativa de libertad. De allí que en los años setenta un grupo de científicos sociales y teólogos sentimos la urgencia de poner al descubierto la lógica oculta, el nuevo ropaje y la nueva alianza del imperialismo en la relación estrecha entre el Consejo de Relaciones Exteriores, el Círculo Bilderburg y la Comisión Trilateral; su nueva estrategia para un Nuevo Orden Mundial. Resultaba de capital importancia poner en evidencia el choque entre el credo económico del nuevo modelo imperialista y, en especial, el reajuste de la Pax Americana hacia América Latina, la ofensiva ideológica y su tratamiento de los derechos humanos. Lejos de mi pretensión y espacio está el abordar tal problemática; sí quiero, con todo, hacer explícita la lógica de fondo que subyace en lo que llamamos una teología de la dominación o para la muerte. ¿Dónde ubicamos su estructuración profunda que le da origen y consistencia?

Allí mismo, donde el proyecto de dominación económica, fetichizado, se convierte en un proyecto político de dominación, ahí donde se generan y estructuran las relaciones mercantiles como objetos de piedad, donde está la raíz de legitimidad del sistema dominante, donde está la raíz el espíritu de sus instituciones, el sentido común de la sociedad burguesa, donde el dios-capital se relaciona con el explotado como objeto de adoración después de haberlos creado como sus propios devotos. Allí, de donde emana estructuralmente toda legitimidad del sistema, es también el lugar donde se juegan los mecanismos que condicionan la organización de la religión de tal manera que ésta, sobre la base de las mercancías convertidas en objetos de piedad, no hace sino reproducir la disposición de sometimiento de los dominados a la institucionalidad dominante. De esta manera, el espíritu de legitimación y sometimiento en nombre de la institucionalidad y la estabilidad de las instituciones viene a ser, en definitiva, la legitimación de la opresión y de la muerte de los dominados. Dentro de esta misma óptica abordamos, posteriormente, la problemática de los nuevos estilos de dominación imperialista y su incidencia en América Latina, poniendo especial énfasis en la tarea común de las ciencias sociales y de la teología en el desenmascaramiento de la necrofilia del capitalismo, su esencia idolátrica y la mediación tercerista en el arte de domesticar a los dioses. Dada la coyuntura, se puso sobre la mesa de debates el tema de los modelos de "democracia restringida" *versus* "democracia a partir de las mayorías" y, sobre el

telón de fondo de la "Teología de la vida-Teología de la muerte", se incidió en el análisis de los proyectos de producción social de la vida real y el anuncio del Evangelio de la Vida.

En este contexto emergió la perspectiva desde antiguo real pero aún no del todo asumida: el ingrediente teológico de los sistemas socioeconómicos y políticos tanto de dominación como de liberación. Ahondando en la teología de la dominación hablamos de la estructura religiosa del capitalismo. Ya dijimos que la propuesta fundamental es que si hoy el capitalismo se puede presentar con una cara religiosa es porque su estructuración más profunda está amarrada a un componente teológico y, correlativamente, una cierta producción teológica actual se proyecta como sustento ideológico legitimador del sistema opresor. Esto significa, en otras palabras, que estamos ante una teología dominante, una "teología de la muerte". Esta afirmación en su contenido histórico no es en modo alguno nueva ni mucho menos lo es la realidad a la que ha servido; viene de mucho tiempo atrás y siempre ha estado presente como ingrediente ideológico "anti-utópico" dentro de todos los sistemas de opresión. El núcleo central de esta ideología teológica dominante es la negación de toda esperanza de libertad más allá de los modelos concretos de dominación a los que sirve.

Si nos preguntamos por sus raíces, en la fase actual del desarrollo capitalista debemos colocarlas en las relaciones sociales de producción generadas por la división del trabajo e impuestas por el capitalismo desde el momento en que separa violentamente el producto del productor. Cuando los bienes son producidos por trabajadores privados, independientes unos de los otros, toman la forma de mercancía y establecen relaciones sociales entre sí.

Esta aparente sustantividad de la mercancía, su "vida propia", resulta del carácter privado del trabajo que impide al productor ubicarse dentro del trabajo colectivo de la sociedad, dentro del sistema elemental de la división social del trabajo. A partir de esta contradicción fundamental, la lógica del sistema capitalista será inversa; no desde el productor hacia los productos sino desde los productos como mercancía hacia sus productores; sin posibilidad de regular el trabajo colectivo de la sociedad, los hombres (como productores privados) están obligados a seguir los movimientos caprichosos de las mercancías. Son ahora las mercancías las que dictan las leyes que regulan la actividad humana. El hombre, en lugar de ordenar el mundo mercantil según sus intereses, debe deducir las normas de su propio comportamiento de las "leyes del mercado". En un régimen de sociedad donde es el proceso de producción el que manda sobre el hombre y no éste so-

bre aquél, las formas mercantiles adquieren la fuerza de "leyes naturales". La conciencia burguesa considera las relaciones mercantiles como algo necesario por naturaleza, lógico y evidente, como el propio trabajo productivo. Mientras que el individuo cree obedecer las normas eternas de la naturaleza humana, en realidad las relaciones sociales entre los hombres obedecen a un fetiche que es reflejo de la subjetividad alineada.

La estructura de esta lógica capitalista se da en cuanto se transforman las relaciones mercantiles hacia la forma de dinero o capital; el mismo fetichismo mercantil se desarrolla y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Pueden desenvolverse a la vez, como etapas históricas del fetichismo, o también como yuxtaposiciones en la sociedad capitalista actual.

A los productores sólo les quedará adaptarse a este mundo caprichoso de las relaciones mercantiles si quieren sobrevivir, y lograrán hacerlo en la medida en que adopten este sometimiento dentro de la maraña politeísta (representaciones religiosas) de las mercancías. Sin embargo, este mundo politeísta pasa a ser mono-teísta, en el grado en que se toma conciencia de que al conjunto de las mercancías y sus movimientos subyace un principio unificador que es, en última instancia, el trabajo colectivo de la sociedad, o el sistema elemental de la división social del trabajo, y que aparece mediatizado por el capital.

En todo caso, todas las imágenes religiosas ligadas a las mercancías y, sobre todo, su principio unificador, el capital, entrañan la negación misma del hombre y su libertad. En ambos casos se trata de una proyección hacia el más allá a partir de la cual se interpreta la efectiva arbitrariedad de los movimientos del mercado, el que se convierte en un ámbito sacrosanto. Mientras estas arbitrariedades atestiguan en verdad el fracaso del mercado en asegurar la vida humana, esta falla se transforma en voluntad de un Dios arbitrario que exige respeto por este mundo mercantil sacrosanto. Las imágenes religiosas tienen, por tanto, como esencia, la negación del hombre y de su posibilidad de vivir; son portadoras de la muerte. Se trata de una imagen de Dios que es anti-hombre. Queda así establecida la relación entre los "objetos de piedad" contruidos y los objetos buscados. Esta relación no puede ser otra que la del sometimiento y, por esto mismo, se trata de una ideología de la opresión por cuanto exige la renuncia a la libertad de la vida de los explotados en aras de la supervivencia y estabilidad del sistema opresor. Hablamos de la estructuración fundamental anti-utópica del sistema y de su carácter teológico. Se trata, pues, de una anti-teología fundamentada en las relaciones

económicas mercantiles de la dominación, es decir, las relaciones económicas con el contenido de las formas religioso-teológicas. El desarrollo de las relaciones mercantiles implica no sólo una determinada legalidad jurídica y normatividad social, sino también una seudoreligión en la que se estructuran valores éticos y formas rituales. En resumen, a estas teología y ficción religiosa subyace una relación económica determinante: la producción mercantil.

Desde esta articulación profunda de las relaciones de producción, la reformulación de las representaciones religiosas queda expuesta sin remedio a obedecer su lógica interna de reproducción y reformulación, pero siguiendo la dirección impuesta por las relaciones económicas capitalistas. Las imágenes de Cristo, por ejemplo, podrán inculcar una actitud de sometimiento al orden establecido o bien una conducta rebelde; otro tanto puede pasar con la imagen de María, que puede también ser presentada como el prototipo del sometimiento o como la máxima expresión de la utopía de la liberación. ¿Qué se ha hecho de las imágenes de Cristo Rey y de María de Guadalupe por parte de la oficialidad? Imágenes de legitimación y sometimiento, imágenes coherentes con las exigencias de la voluntad común de la sociedad burguesa; lo mismo se puede preguntar con respecto a la representación de elementos centrales del Mensaje cristiano tales como paz, voluntad divina, reconciliación, etcétera. La religión de dominación podrá reproducirse en el círculo intrasistémico impuesto por el desarrollo de las relaciones económicas y sostenido por el Estado. En esta estructuración se pueden privilegiar algunos elementos, otros finalmente se pueden obviar o atacar incluso como anticristianos. Es evidente que todo este mecanismo no se hace de forma preconcebida; pero en la medida en que, explícita o implícitamente, un determinado discurso teológico coincide con las reglas de juego impuestas por las relaciones de producción, les sirve necesariamente de soporte ideológico. Esto ya no depende de la voluntad explícita de las personas sino de las relaciones sociales determinadas por las que entra el discurso teológico, y de acuerdo con la posición de clase que tienen quienes lo organizan y producen. Un jerarca militar, inversionista o negociante, jamás podrá hacer un tipo de discurso teológico que supere al burgués.

Dentro de un proceso como el presente, privilegiar los elementos de pasividad, resignación, dolor pasivo, sumisión, o relativizar el proyecto político de la trascendencia futura definitiva y única valedera implica estructurar precisamente los mecanismos de la muerte, por cuanto esto equivale a proyectar una teología de es-

clavos que han renunciado a su libertad y a su vida, en aras de una voluntad divina omnipotente surgida del mundo de las relaciones económicas. La historia, y no lejana, nos da ejemplos evidentes de la realización de esta sacralización del orden establecido en la que cae la teología dominante, sobre todo cuando estos símbolos religiosos han logrado aglutinar el sentido religioso de las masas que es, en última instancia, el sentido común de la sociedad burguesa introyectada a través de las representaciones religiosas. ¿Cómo se juega esta teología dentro de las nuevas propuestas del imperialismo?

En definitiva, esta teología que se coloca en la lógica del espíritu de las instituciones burguesas llega a ser precisamente lo que Marx sentenció: "el espíritu de un mundo sin espíritu".

Las entrañas teológicas de la economía

LA profunda crisis del capitalismo en su fase actual de expansión, acentuada en los países dependientes por el bajo desarrollo de sus fuerzas productivas y la deformación de sus estructuras económicas, repercute en forma directa, y la agrava, sobre la dramática situación en que viven las mayorías pobres de nuestros países. Desempleo, hambre, enfermedades, ignorancia, desesperanza... son algunas de las palabras con las que se podría resumir la condición de vida de los grupos mayoritarios de los países dependientes. La injusticia económica y social, que entraña el abismo que los separa de las condiciones de vida de las clases altas de los países ricos (emparentados con las clases dominantes de nuestros países empobrecidos) es una afrenta a la conciencia colectiva de todos los hombres de buena voluntad. Más allá o más acá de las cifras, los índices y los datos estadísticos, terribles por sí mismos en su fría elocuencia, está la trágica situación, individualizada cientos de millones de veces, que representan el hambre, la pobreza absoluta y el desempleo generalizado.

Así, por ejemplo, las cifras dicen que en los países del Tercer Mundo se da un fenómeno económico-social según el cual crónicamente el número de desempleados y subempleados se estima entre 400 y 500 millones de personas (de un tercio a la mitad de la fuerza de trabajo), el ingreso *per capita* resulta entre 7 y 40 veces menor que en los países capitalistas desarrollados y conforme el cual la pobreza adicional, el hambre física, la habitación miserable, la asistencia médica y educacional casi nula golpean a más de mil millones de seres humanos.

Se podrían exponer asimismo las pavorosas cifras de los centenares de millones de hambrientos que sobreviven en nuestros países en coexistencia con el chocante y exagerado consumo de minorías privilegiadas; y ésta no sería una simple referencia técnica o conceptual, sino una trágica presencia diaria vivida y sentida como afrentosa realidad. A escala mundial este problema tiende, en general, a presentarse no tanto como una discrepancia entre la producción y el consumo, sino como una suma de inequidades en la estructura distributiva. Y todavía más grave es el dato constatable que nos dice que los países pobres, dentro de la lógica impuesta por el actual orden económico internacional, enfrentan y enfrentarán cada vez más agudamente un déficit en su producción alimentaria, sobre todo en relación con su aumento poblacional; de aquí que, paradójicamente, a pesar de ser nuestros países ricos en recursos naturales y alimenticios, cada año se ven obligados a incrementar sus importaciones de alimentos.

Según datos recientes de la propia FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación), 48 millones de personas, la mitad de ellas niños, mueren cada año de hambre y desnutrición. Si hiciéramos un minuto de silencio por cada una de las personas que en 1984 murieron por causas relacionadas con el hambre, no podríamos saludar la llegada del siglo XXI, porque aún permaneceríamos callados. Y esta realidad palidece ante la tragedia actual de un mundo que ha incorporado el hambre a su cotidianeidad como un fenómeno endémico.

De aquí que la economía como producto social determinante no sea ya sólo materia de iniciados ni mucho menos de puros profesionales. No se trata solamente de cuántos puntos de inflación cargamos sobre nuestras espaldas, ni de cuántos puntos aumentó la devaluación de nuestras envilecidas monedas, de cómo decreció nuestro Producto Interno Bruto, ni de cuál es la situación del déficit fiscal de nuestra balanza de pagos.

Porque teológicamente estamos aprendiendo a descifrar las tablas estadísticas donde se juega la esperanza de vida de nuestros pueblos. Y fijémonos bien, "esperanza" y "vida" pertenecen también al patrimonio cristiano. Hoy en día estamos aprendiendo a contabilizar el número de muertos por hambre, el número de desocupados, de analfabetos, de niños asesinados de múltiples formas a causa de la lógica económica del imperialismo, el número de muchedumbres que se están debatiendo en la pobreza absoluta.

El costo social del modelo de opresión no es ni anónimo ni abstracto; se está traduciendo dramáticamente en seres concretos con nombre y apellido. Entonces comprendemos que el problema

es profundo y esencialmente teológico, porque es un fenómeno en el que se está jugando la vida o la muerte de las multitudes empobrecidas de nuestros pueblos. Y esto no es, muy a nuestro pesar, un recurso literario impresionista, sino una real afrenta a la dignidad de los hombres y de los pueblos de acuerdo con la más antigua y pura tradición bíblica. Cuando con los días y los años se van acumulando las injusticias y las vejaciones, también se va acumulando la impaciencia de los pueblos hasta que en un momento de la historia se convierte en hito revolucionario. Así nació el pueblo cristiano, así se perpetúa y se renueva el pueblo de Dios en cada dominación que vence y en cada independencia que se conquista.

El discernimiento de las utopías

Si hubo y hay una preocupación por denunciar la negatividad del sistema opresor, ahora la preocupación directa es estructurar y organizar una lógica afirmadora de la vida; es decir, ahora es un imperativo discernir las pulsiones utópicas de los proyectos de los movimientos populares de liberación de nuestro continente, teniendo en cuenta las etapas diferenciadas en las que se encuentran dichos movimientos en la complejidad propia de cada uno de nuestros países. En otras palabras, resulta de capital importancia discernir y discutir, en distintos ámbitos disciplinarios, los esfuerzos posibles para asegurar una vida humana digna frente a las cada vez más graves amenazas del capitalismo. Pero es importante señalar que las reflexiones se hacen desde el interior de la realidad histórica existente, desde la perspectiva de una praxis política de liberación; en definitiva, desde los pobres que luchan por la vida y la justicia.

De aquí que los aportes reflejen una clara humildad epistemológica, lejana por un lado de las arrogancias pseudocientíficas y, por el otro, coincidente en urgencias. Desde esta apertura se obviaron muchos obstáculos en el esfuerzo de reconstruir una coherencia teórica, derivada y al mismo tiempo orgánica con las exigencias de ese primado de las formas de praxis que de hecho están haciendo realidad en las luchas populares los proyectos de liberación.

Es claro que aquí no se trata de una exaltación ingenua de la utopía; pero también es cierto que para algunos sigue pesando la carga peyorativa que como contenido arrastra este concepto. Aún así, el problema es complejo y viene de lejos, desde todos los pen-

samientos sociales del siglo pasado y aún de siglos anteriores, advierte Franz Hinkelhamert en su trabajo *Crítica a la razón utópica*, y prosigue "esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués que imputa a la realidad del mercado la tendencia hacia el equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible; como para el pensamiento socialista que imputa a la reorganización socialista una perspectiva también total de libertad del hombre concreto". De las reflexiones que han surgido se evidencia que existe, ahora más violento y agresivo, un politeísmo de las utopías que bien podría polarizarse en utopía y anti-utopía; la utopía sería el socialismo, la anti-utopía el neoconservadurismo (y el pensamiento de la tradición liberal). Lógicamente, el análisis deriva a la confrontación entre ambos. En última instancia dependerá del lugar que los hombres (clases sociales) ocupen dentro de la sociedad, el modo de empezar a discernir las distintas utopías. Se identifica así la utopía con el modelo del mercado en competencia perfecta; un mundo imaginario de óptimo equilibrio donde todo individuo tiende, de manera natural, a lograr un máximo de utilidad según las reglas de la demanda y de la oferta. Un orden social perfecto al que tendería el orden social actualmente dado y en el que el actual adquiriría su plena legitimación; por supuesto que de aquí surge una imagen determinada de Cielo y de Dios. Parecería que de la Tierra al Cielo existe una escalera y entonces el problema es encontrarla; el pensamiento burgués trata de establecer un nexo empírico entre el sistema actualmente existente y el sistema institucional perfecto. Pero en el fondo efectivo este paraíso que aparece como un mundo de equilibrio, sin fricciones, restricciones o estorbos para que el capital se realice plenamente, coincide con la plena sumisión de los oprimidos.

Con esta transformación trascendente, el dominador queda como un sujeto opresor que puede desarrollar ahora el actual sistema de dominación sin límite. Como puede comprenderse, aquí la anti-utopía no es otra cosa que el anti-comunismo. Todas las protestas, luchas o movilizaciones en la perspectiva de una verdadera liberación de todas las opresiones quedan convertidas en desorden, desequilibrio, caos, subversión, y, por tanto, se las debe reprimir. Es el fantasma de una sociedad sin utopías lo que nos amenaza; es decir, la sociedad sin ninguna esperanza al estilo platónico o, más cerca en el tiempo, al estilo nazi. Esta trascendencia en función de la muerte sólo puede ser resistida y confrontada por la afirmación de la vida real de todos los hombres; y aquí nuevamente la necesidad de discernir las perversas ilusiones anti-utópicas

y revelar su potencialidad destructora. Porque no podemos minimizar la impresionante capacidad del sistema capitalista para mantener vigente su concepto de vida como el verdaderamente aceptable a pesar de su esencia necrófila. Afirmar la vida es enfrentar y resistir a los que pretenden eliminar de la sociedad toda esperanza de un futuro de liberación.

En cambio, la utopía como futuro trascendente que surge desde la praxis política de los oprimidos se configura como un mundo sin escasez ni limitaciones para la satisfacción y goce de las necesidades vitales, como vida plena y dicha plena. Con un trabajo verdaderamente humano, en función de todos, como algo creativo y transformador; triunfo sobre todas las formas de muerte: inseguridad, miedo, enfermedad, hambre, ignorancia y aún sobre la misma muerte. Sin clases antagónicas. Es decir, un mundo de abundancia y una perspectiva infinita de la vida: el mundo de los hombres nuevos en una tierra nueva.

Como anticipación imaginaria esto significa la negación radical y total del lugar que ocupan los oprimidos en los procesos de reproducción en la realidad de explotación. Lo importante es que esta negación es universal; por eso, a los contravalores existentes, el mundo trascendente de los pobres se vive en la abundancia, pero también en la generosidad, en la paz y en la fruición común y colectiva. Es una sociedad de hombres libres que trabajan con sentido para la vida, y el descanso o tiempo libre es el tiempo para ejercer y realizar la libertad. Esta es la sociedad ideal, el problema es cómo acercarla y anticiparla al presente. El socialismo, como afirmación de la vida, es la utopía posible.

Al socialismo aspiran los movimientos de liberación por diversos caminos; las preguntas, entonces, son: ¿cómo saber que tal o cual proyecto de liberación está realmente encaminado en un proceso que asegure la vida? y ¿cómo discernir —discernimiento utópico propiamente dicho— la factibilidad humana de poder anticipar hoy una vida plena (horizonte utópico que en la esperanza constituye algo más allá de toda factibilidad humana)? El modelo ideal puede ser realmente imposible, pero puede discernirse también como lo más posible o lo realmente posible. Es evidente que lo posible es lo que realmente existe; ¿será lo mejor posible? Cada contexto lo dirá, pero las distancias entre lo posible y lo mejor posible son esenciales en el discernimiento de los proyectos reales de liberación; ubicar los límites de lo posible es algo fundamental y, sin embargo, no se sabe *a priori*, pero el socialismo se mueve en estos límites. En todo caso, no puede haber socialismo sin la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas. El

nivel económico, aunque no es el decisivo, es la última instancia y la condición absolutamente necesaria de toda liberación y, por lo tanto, también para el proyecto socialista.

La razón utópica juega entonces como una racionalidad social determinada, a partir de la cual se pueden enjuiciar los proyectos de liberación: para que todos tengan una vida digna, hace falta una sociedad tal que ofrezca la posibilidad real a todos, de poder satisfacer sus necesidades vitales a partir de su trabajo estable garantizado. El trabajo es el lugar de la utopía socialista, es su parte integrante natural y, por lo tanto, real; por esto mismo serán los diferentes tipos de procesos de trabajo los que en última instancia determinen el surgimiento de distintos tipos de utopías. El trabajo es el que garantiza la integración de todos a la división social del trabajo y, por tanto, a la satisfacción de las necesidades vitales (pan, techo, salud, educación...); es decir, integra a todos en la afirmación de la vida.

Es lógico que esta sociedad que pone en el centro al hombre y no al capital requiere de una organización económico-social, de una estructura de propiedad y de una planificación que regule tanto la función estatal como la autonomía de las empresas, sin dejar de lado la utopía de la libertad sin límites y sin contradicciones, como perspectiva de libertad trascendental, que trascienda cualquier realización humana para todo futuro. El proyecto del socialismo no es la satisfacción de las necesidades básicas, es la liberación; y, entonces, el nivel político viene a ser el decisivo, el único que puede garantizar el avance de los proyectos de liberación. De aquí la importancia esencial de los trabajos presentados desde las distintas realidades nacionales. Las luchas de liberación encuentran una agudización para poder organizar la esperanza y parecieran indicar un déficit en el pensar político de las teorías existentes, hoy se generaliza el énfasis en la construcción del poder popular que un día conduzca a la construcción de nuevas sociedades, la necesaria redefinición de la democracia, las nuevas formas de organización y lucha aún en contextos todavía bajo regímenes represivos.

Los trabajos empezaron a abrir surcos y a lanzar semillas, pero queda mucho por hacer a corto plazo. Porque el problema se hace particularmente complejo cuando enfrentamos la cuestión del poder, entendiéndalo como poder distinto y nuevo que hay que construir o que ya se está construyendo frente al poder de dominación. Los proyectos populares de liberación van siempre juntos con la toma de conciencia de la situación de explotación, canalizados ideológicamente desde la explotación espontánea hasta la lú-

cida conciencia de clase. Pero es importante señalar que, en la mayoría de los casos —especialmente ahora en Centroamérica—, la expresión de esta conciencia es religiosa ligada al mensaje de justicia cristiana y dignidad de la persona humana y a su realización en este mundo. Las masas se organizan, es decir, se está configurando una profunda organización política; es el nuevo poder emergente que nace al calor de las luchas de liberación.

Pero el interrogante sigue planteado: ¿qué es lo mejor posible? Y de nuevo hay que responder: cada contexto tendrá que responderlo histórica y políticamente. Y es que la política no tiene sólo la dimensión estrictamente científica; ella es también un universo mágico preñado de sueños, representaciones y creencias de pulsiones y no racionales que son también del dominio de la historia. En este sentido el pensamiento político opera como representación anticipatoria, como fuerza no material con poder de convocatoria social. Aquí tenemos que enfatizar el sentido de la teoría política en su dimensión anticipatoria en la que se combinan lo deseable y lo posible. Es decir, hay que resaltar su cara profética, ésa que es portadora de los materiales de un proyecto histórico de transformación social; proyecto que sólo puede ser llamado revolucionario por ser un proyecto posible. El problema de un proyecto político se resuelve por la tensión dialéctica entre (el pasado) el presente y el futuro. No sólo con la mano del análisis concreto que se traza todo el perfil de un proyecto histórico, sino también con la lógica que da el escrutar las profundidades del tiempo largo con sus propias pulsiones y su propia discontinuidad. No hay línea política sin opción y en alguna de sus partes ésta impone un salto hacia lo desconocido, ¡hacia la esperanza!

Las luchas específicas

Todo proyecto de liberación en su proyección utópica es universalista; pero si bien es cierto que la visión de la liberación arranca de la base económica, lo que realmente enfrenta es una opresión también universal debajo de la cual están mezcladas otras opresiones que la refuerzan y la llevan muchas veces a sus peores extremos. Tal es el caso de las etnias, de los negros y de las mujeres, entre otros.

Correspondientemente aparecen esperanzas específicas de emancipación. Su participación tiene que ser destacada con sus especificidades dentro del proyecto universalista de liberación, pero para ellos también es válido el aspecto básico de los criterios de trabajo y satisfacción de las necesidades primarias para todos como última

instancia de la eficacia de la liberación. En cambio, la manera de participación tiene que ir pensada en forma mucho más amplia, para que efectivamente todos puedan no sólo vivir en la sociedad, sino también aceptarla como suya y por tanto vivir su vida como realización propia. Es necesario profundizar las discusiones sobre el proyecto de liberación en términos universalistas, porque cualquier proceso de liberación se realiza solo y efectivamente se entiende como parte de la liberación universal de los hombres. Pero, por otro lado, hay que tener lúcida conciencia de que cualquier proceso de liberación parte de situaciones de opresión muy específicas que exigen soluciones coherentes con su propia especificidad; a fin de cuentas el proceso universalista de liberación conlleva esta dialéctica: ser un proceso conforme a criterios generales de elementos constitutivos de la vida, que solamente se logra en cuanto esté abierto a las liberaciones específicas; tal es el caso de las razas y las etnias que imbrican el problema nacional o de identidad nacional.

Las utopías se componen también de un tiempo ideal original que ahora se proyecta en el futuro trascendente. Los procesos de liberación nacional se nutren de lo mejor de la memoria colectiva de nuestros pueblos, que no hace sino reforzar la necesidad de una máxima fidelidad al tiempo de las raíces, aquél en el que se constituyen las bases de una conciencia nacional. Los indios han estado aquí durante todo el tiempo que ha abarcado la dominación occidental, lo nuevo es la forma de su conciencia política, aunque ésta no carece de antecedentes. La densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad —es la continuidad de los pueblos profundos— confieren a la conciencia de la propia historia una importancia especial. La referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de su legitimidad histórica. En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio, un fin ineludible, una temporalidad menor.

Al mismo tiempo, la continuidad de los grupos étnicos resulta en una lenta pero incesante acumulación de capital intangible: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente explicable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad de las nacionalidades ayer, hoy y mañana. Porque la historia de las etnias a partir de la invasión europea es la historia de su lucha contra la dominación, continua, incesante, con momentos de resistencia y momentos de rebelión; en

este sentido, los pueblos indígenas y sus culturas son, ante todo, hechos políticos. En este sentido, es históricamente válido que el resurgimiento de los indígenas dentro de las luchas de liberación nacional encarna una utopía secular. Ciudades futuras que son posibles, que afirman y organizan sus sueños ancestrales y por eso inspiran acciones reales de transformación. Ellos han luchado y sostenido un lugar para la acción, una utopía, un esfuerzo, un proyecto práctico transformador. Ésta es una de las grandes novedades de los últimos años: la movilización política de los indios sobre sus bases étnicas; la conformación de un pensamiento político propio y el surgimiento con perfiles recios, aunque todavía en formación, de un proyecto político ligado a los proyectos nacionales globales de liberación. Existen desde las organizaciones independientes, los partidos políticos, hasta la sorprendente militancia de amplios sectores indígenas en la lucha armada por la liberación nacional como en Guatemala. De esta manera lo que parecía pasividad se revela ahora como tensión permanente y vital. Lo que parecía inercia se expresa como una actitud profundamente subversiva que dinamiza la negación radical de los indios frente a la dominación, ya sea genocida o abiertamente etnocida.

También en el caso sorprendente, por estar preñado de esperanzas, de la utopía de que Nuestra América llegue a ser idéntica a sí misma también racialmente. Así se dice: La construcción de un futuro, vale decir, la configuración de un presente cuyas características permitan un futuro mejor, exige del hombre latinoamericano una definición. El término racismo debe someterse a discusión. Se es o no se es. Más que una América Latina, eternamente mitificada y eternamente cautiva de una historia presentada desde el punto de vista de los vencedores... más que en la negación de lo propio, Nuestro Pueblo... ha de construirse sobre el reconocimiento de su totalidad, configurada sobre la confluencia y el enfrentamiento de grandes grupos humanos, reconociendo que de ese proceso ha de surgir, dialécticamente, una realidad nueva: la afroindia, es decir, la América Nuestra que soñó Martí. Qué seremos en el futuro tiene que pasar por el discernimiento de lo que somos y podemos ser en el presente en cuanto a nuestra unidad y pluralidad. Urgente porque no pocas organizaciones que luchan contra la opresión tienen siquiera contemplado en su proyecto el proyecto de las etnias y de las razas. Desde esta perspectiva, la esperanza, concebida como utopía a construir desde el presente, ha de configurarse sobre la base de los problemas concretos de los hombres y su praxis social. Ya hemos apuntado que el problema humano no se agota en el problema de clase; muy grave sería

pensar que superado el problema de las clases queda superado el problema de las etnias y de las razas. Lo cierto es que, si el futuro no tiene existencia positiva, sí hay que empezar a construirlo hoy, no puede esperarse un resultado cualitativamente superior si desde el momento mismo de plantear los objetivos de lucha no se incorporan como tales las aspiraciones de todos los sectores que luchan por la nueva sociedad. Es importante tomar conciencia de que lo específico tanto del indio como del negro, no proviene del color sino de su distinta experiencia histórica.

La situación de la mujer, especialmente de clase popular, toca la sensibilidad de la conciencia porque su experiencia histórica ha sido también diversa. Por siglos ha sido marginada, explotada a causa de su sexo, y esto en todos los niveles: económico, cultural, ideológico y religioso. Se trata de una humillante experiencia de subordinación, no sólo al varón, sino también a los valores que la sociedad le impone como parte inherente de su ser, y que debe seguir fielmente. En ese sentido, se respiran en nuestro medio utopías falsas, artificiales, creadas por el sistema, alrededor de la forma de relación varón-mujer. Quienquiera que se haya entregado a concretar la esperanza y no haya incluido en su lucha el aspecto específico de la mujer, tendrá que revisar su postura, porque al interior del sistema contra el cual lucha se entrelaza un sistema patriarcal bien estructurado, que condiciona los comportamientos de hombres y mujeres limitándole en el fondo su libertad de ser ellos mismos. De ese sistema masculinizante también hay que liberarse, si se quiere ser realmente auténticos varones y auténticas mujeres.

Las mujeres, a través de la historia, y especialmente en los últimos años, han reclamado su derecho natural a ser sujetos históricos; y no sólo lo han reclamado, sino que también han demostrado ser sujetos creadores en su participación significativa y creciente en los movimientos de liberación. Los miles de testimonios de la mujer latinoamericana son hartos inspiradores, pero al mismo tiempo cuestionadores de conciencia, cuando se ven los obstáculos que la mujer ha tenido que superar a causa de su sexo. Es tiempo de dar el salto desde la concepción teórica de que la mujer es igual al varón a la convicción manifestada en actos concretos. La mujer y el varón tienen como vocación luchar por la vida para vivirla y disfrutarla juntos, sin subordinaciones de ninguna especie. Renunciar a privilegios por parte del varón y a subordinaciones por parte de la mujer son dos actitudes que se deben incluir en el proceso de búsqueda de una nueva sociedad.

Todo lo dicho es sólo un pretexto para sugerir la extraordinaria

experiencia que fue el Encuentro. La opción epistemológica llevó necesariamente a una opción metodológica, a una opción dinámica; se llegó a hablar de una manera distinta de un quehacer científico. Se adoptó una metodología que quiso conjugar con energía, imaginación y humildad la teoría y la práctica; las reflexiones sistemáticas y las preocupaciones apremiantes surgidas desde distintos contextos y prácticas; el mapa pudo dar vueltas y un sedimento fecundo fue afirmando la convicción de que se están abriendo surcos en el mapa. La opción que definió una metodología fue justamente un trabajo interdisciplinario. Las partes en que se divide este trabajo responden a la lógica y dinámica del Encuentro, pero no deben entenderse como bloques separados o yuxtapuestos. Cada problemática fue abordada desde el ámbito de las distintas disciplinas de acuerdo con el dominio de los participantes. La primera parte tiene un énfasis económico, la segunda un énfasis político, la tercera un énfasis ideológico-cultural. La reflexión bíblico-teológica atravesó toda la problemática, jamás como algo añadido, sino como una reflexión al interior tanto de la experiencia de las promesas de liberación como de la tarea interdisciplinaria. A partir de una motivación y de una problematización se buscó el máximo cuantitativo y cualitativo de la participación; se previó además la síntesis y relanzamiento de debates.

Si los primeros tiempos del surgimiento de Teología de la Liberación estuvieron profundamente marcados por un complejo nudo de factores entre los que se destaca sin duda el triunfo de la Revolución Cubana, la gran sensibilidad de los pastores que surgieron con voz y presencia proféticas después del Concilio Vaticano II y, específicamente, después de Medellín y sobre todo a partir de una eferescencia nueva en los cristianos de base, los universitarios, obreros y campesinos, etcétera, ahora los procesos han avanzado cuantitativa y cualitativamente en conciencia, organización, capacidad de movilización, todo dentro de una insospechada creatividad.

Años después (1985), en sus conversaciones con Frei Betto sobre la religión, el Comandante Fidel Castro podrá definir la Teología de la Liberación como "un reencuentro del cristianismo con sus raíces, con su historia más hermosa, más atractiva, más heroica y más gloriosa... de tal magnitud que ello obliga a toda la izquierda en América Latina a tener eso en cuenta como uno de los acontecimientos de los que han ocurrido en nuestra época. En efecto, si se puede hablar ahora de la irrupción de los pobres en la Iglesia es porque los pequeños grupos, las organizaciones de distintos niveles, las confederaciones, etcétera, de creyentes en nues-

tro continente están teniendo presencia e irrupción en los ámbitos de decisión socio-política".

Con frecuencia se suele hablar de la profunda religiosidad del pueblo; sin embargo, este tipo de generosa concesión de carta de ciudadanía cristiana al pueblo conlleva en muchos casos la reserva de juicio sobre la calidad de fe de esta religiosidad. No se trata de desconocer los aspectos enajenantes de muchas forma de religiosidad popular. Tampoco nos inclinamos a magnificar la religiosidad popular indiscriminadamente, como si fuera, siempre y en todos los casos, una adecuada expresión de la fe que libera. Lo que se debe dejar claro es lo siguiente: ¿qué derecho tienen los eclesiásticos, los mismos teólogos o los científicos sociales de discutir el carácter de fe de quienes en el momento de articular y concretar su hambre y sed de justicia hablan de Dios? En la más tradicional y sana teología cristiana nadie tiene fe por el simple hecho de afirmar que cree en Dios. En la perspectiva bíblica, la cuestión de tener fe o no tener fe no se resuelve en los templos, sino en el terreno de la acción y se concreta en el amor y la esperanza colectiva de los hombres. Se trata, pues, de un asunto eminentemente práctico. Lógicamente se requieren condiciones históricas de lucha de todo un pueblo para que su fe expresada se manifieste en acciones concretas de emancipación revolucionaria. Es cuestión de dejar abiertas otras tantas vías que ahora no es el momento de abordar. El hecho es que las mayorías populares de Nuestra América creen en Dios y se refieren a Él en muchos momentos vitales de su existencia no sólo individual sino colectiva. Y lo que interesa subrayar aquí es el hecho de que los dos aspectos tradicionalmente aducidos —opio y protesta— no sólo no agotan el contenido práctico de esa fe popular en Dios, sino que dejan fuera de consideración el rasgo, a nuestro entender, más fundamental en la perspectiva política: *para el pueblo sencillo, el hecho de creer en Dios y poder expresar esa fe es parte sustancial de su posibilidad de luchar.*

Este fenómeno se ha ido haciendo explícito en forma paradigmática justamente allí donde están

visibles las señas de los sepulcros vacíos de los millares de desaparecidos, en la sangre de tantos mártires, sobre todo en Guatemala, El Salvador, Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Haití y tantos otros lugares: en las luchas de los pobres por la tierra y por sus derechos; en la resistencia silenciosa de tantos; en la revolución victoriosa de Granada y de Nicaragua donde el pueblo conquistó su libertad para poder ser libres; en el pueblo y en las comunidades... que también están en lucha por un mundo más justo y más fraterno, como los de

Cuba y de otros pueblos; en fin, en el pueblo pobre oprimido que de tantas maneras se organiza para enfrentar las dominaciones que cada vez, de nuevo, procuran aplastar las tentativas del pueblo.

A partir de esta experiencia, y vistos los procesos desde los proyectos de liberación, se reformulan los temas centrales de la teología tradicional. Pero se añaden con perfiles nuevos otros tantos ejes de acción-reflexión: el poder nuevo de carácter popular y su ejercicio, las nuevas alianzas, la difícil transición de los pequeños países periféricos hacia las nuevas sociedades (su autodeterminación), el nuevo tipo de Estado, de hegemonía, de profetismo como correctivo crítico. Las nuevas organizaciones y sus auténticas vanguardias. Todas son cuestiones históricas, que históricamente irán teniendo sus respuestas. Mientras tanto la Teología de la Liberación irá avanzando al compás de la insatisfacción y rebeldía de nuestros pueblos que van fecundando los surcos abiertos en el mapa que nadie podrá esterilizar.