

Teología y Liberación en los Noventa : un análisis de la coyuntura latinoamericana

Autor(en): **Castillo, Fernando L.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760762>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

FERNANDO CASTILLO L.

Teología y Liberación en los Noventa

Un análisis de la coyuntura latinoamericana

1. *Algunas interrogantes*

Desde hace algún tiempo – en distintos grupos eclesiales y sociales, desde distintas perspectivas e intereses – se vienen planteando preguntas en torno a la Teología de la Liberación (T.L.). ¿En qué medida la T.L. ha sido acallada o neutralizada por las tendencias conservadoras que predominan en la jerarquía de la Iglesia Católica? ¿No ha sido reducida la T.L. a posiciones cada vez más cautelosas y defensivas? ¿Ha retrocedido y ha debido desdecirse de posiciones y afirmaciones que eran muy medulares para ella? ¿Qué consecuencias tiene para la T.L. la crisis del socialismo? ¿Cómo plantear hoy – después de la crisis del socialismo – referencias al marxismo como «instrumental de análisis social»? ¿De qué manera se están planteando hoy en la T.L. las alternativas a la sociedad capitalista basada en la opresión, explotación y discriminación?; y en el nivel del análisis: ¿Con qué análisis social está trabajando hoy la T.L.? ¿En qué medida la T.L. sigue buscando el diálogo con las ciencias sociales como momento necesario para una reflexión teológica «situada» en contextos concretos? ¿Qué queda de las referencias originarias – aparentemente tan importantes – a los análisis de la «dependencia»?

Tal vez se pueda relativizar algunas de estas preguntas y los supuestos que implican, pero – a mi juicio – está fuera de dudas que en ellas se expresa una situación de cierta perplejidad e incertidumbre que no sólo afecta a algunos «observadores externos», sino a muchos de los que se

han sentido acompañados y animados por esta teología en sus compromisos eclesiales, sociales y políticos, y también a algunos teólogos que, más profesionalmente, han articulado esta reflexión.

Tanto estas interrogantes y la incertidumbre frente a nuevas situaciones, como el acoso creciente en los medios eclesiales han llevado a algunos a hablar de una «crisis» en la T.L. Parece, sin embargo, exagerado hablar de «crisis», si por ello se entiende un proceso de disolución. Sin embargo, como bien sabemos, «crisis» puede tener otro significado: una situación que exige discernimiento, volver a las propias raíces y desde allí renovarse.

Un balance del camino recorrido por la T.L. en 20 años podría mostrar lo mucho que ella ha aportado a la vida de la Iglesia y a la esperanza de los pobres del continente: en reflexión teológica de los desafíos y las prioridades de una auténtica evangelización, en estilos e iniciativas pastorales, en una espiritualidad a partir del sufrimiento, del compromiso y de la esperanza, etc. Sin duda que en este camino también ha habido equivocaciones y tropiezos. Los procesos históricos (y la T.L. no ha sido sólo «pensamiento», sino proceso) nunca son perfectamente lineales y transparentes.

Sin embargo, las interrogantes que recogíamos al comienzo no apuntan tanto a la necesidad de un «balance» como a la de volver a plantearse intenciones, criterios y opciones básicas de la T.L.

¿No ha tenido lugar – quizás como resultado de las polémicas teológicas con los sectores conservadores – una progresiva ampliación del sentido de los términos «liberación» y «liberador» que conlleva una pérdida de concreción y, de ahí, un «vaciamiento» del lenguaje? ¿No ha habido también, en algunos casos, una tendencia a encerrar esos términos en el ámbito exclusivamente religioso? Es decir, no ocurre a veces que se habla de «liberación» como si ella fuera algo puramente concerniente a la religión? ¿No ha experimentado la T.L., en algunas de sus versiones, una creciente pérdida de referencias al acontecer histórico concreto, esto es, a las nuevas situaciones y procesos políticos, sociales, económicos y culturales del continente? Y si eso llega a ser así ¿no se colocan entonces las condiciones para que se pueda seguir hablando de «liberación» sin tener mayormente en cuenta lo que está ocurriendo con la liberación en el acontecer real?

En definitiva, la situación en que se encuentra la T.L. y las preguntas que se plantean, parecen exigir que se aborde la cuestión ¿Qué significa hoy, en América Latina, la «liberación»? ¿En qué sentido y desde qué

premisas prácticas y concretas se puede hablar hoy de liberación? Es decir, no se trata de otra cosa que preguntarse cómo debemos formular hoy la T.L. Esto nos lleva necesariamente, como un primer paso, a preguntarnos qué se proponía y debe seguir proponiéndose la T.L.

2. La Teología de la Liberación como programa

Después de 20 años de una rica producción teológica, de experiencias políticas y eclesiales profundas, de controversias y polémicas, de innegable incidencia y servicio en la vida pastoral, resulta sin duda difícil y riesgoso intentar establecer lo que es más propio y original de la T.L. Las preguntas que se nos plantean – y la situación actual que se refleja en ellas – exigen sin embargo, tratar de llegar a lo más medular.

Quizás un punto de partida adecuado es recordar que la T.L. se planteó desde sus inicios más como un «programa» que como un nuevo «tema». Frente a la manera como históricamente se había ido configurando el quehacer teológico, se proponía una «nueva manera» de hacer teología. De este modo, no se intentaba solamente enunciar y desarrollar un tema teológico – el de la liberación – así como se habían enunciado ya otros por ej. teología del mundo, teología del trabajo, etc. Por cierto que la dimensión temática no era intrascendente, ni arbitraria. Como lo mostraron los años que siguieron, el tema de la liberación se reveló extraordinariamente rico en sus dimensiones bíblicas, éticas, antropológicas, teológicas, etc. Pero la clave estaba en que el tema de la liberación se colocaba desde una perspectiva definida: el intento por realizar una reflexión teológica del acontecer histórico concreto en América Latina. Ese es el programa que proponía la T.L. Gustavo Gutiérrez lo definía en una fórmula: se trataba de hacer teología como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe».

Se trataba entonces de buscar una «lectura teológica» del presente histórico de América Latina: una lectura «a la luz de la fe» de los procesos que estaban viviendo los pueblos latinoamericanos, de las estructuras económicas y sociales que enmarcaban ese presente histórico y de las perspectivas de futuro que se abrían a partir de esos procesos y de las prácticas que los impulsaban.

Esta búsqueda teológica, que se planteaba como complementaria a la «función más permanente» de la teología como «saber racional» (*fides quaerens intellectum*), colocaba en el centro de sus referencias a la razón

práctica histórica. Ella misma era una prueba de que la teología no había permanecido encerrada en una «metafísica» ahistórica, sino que había asumido a fondo la historicidad social del ser humano y de la razón. Esto era el fruto de un largo proceso de apertura de la teología a la filosofía moderna, particularmente a la dialéctica. La T.L. representa un punto de maduración de este proceso, cuando coloca en primer plano la categoría de «praxis histórica» como forma de hacer una lectura teológica crítica de la coyuntura histórica latinoamericana. La historia la hacen los hombres, aunque no la hagan al margen de determinaciones estructurales. En sus manos está entonces «cambiar la historia»: dar una respuesta responsable afirmativa (o negativa) a la interpelación de Dios a construir una historia de libertad y solidaridad. Y es allí – en esa trama histórica de responsabilidades, estructuras, procesos de cambio, etc. – donde está en juego la presencia de Dios «Señor de la Historia». La tarea fundamental de la teología, entonces, es preguntarse donde está presente Dios en esta historia presente que estamos viviendo. Es la «luz de la fe» la que nos puede ayudar a penetrar más allá de las apariencias y permitir ir a fondo en la «reflexión crítica» de los procesos históricos.

Es en este contexto donde emerge el tema de la liberación. La situación de los pueblos latinoamericanos aparece tensionada entre determinadas estructuras de opresión (particularmente económicas, sociales y políticas) y procesos de liberación que apunta a un cambio de estructuras de esa realidad. La lectura teológica permite ver que en esa tensión y en esos procesos no solamente están en juego dinámicas de cambio social, sino que – en otro nivel – dinámicas específicamente teológicas (pecado-gracia o salvación). Hay una relación (que no es fácil de precisar) entre procesos de liberación y «salvación» (particularmente entendida como «Reino de Dios» que adviene a las realidades históricas). Es importante subrayar entonces que no es la T.L. la que coloca el tema de la liberación por propia voluntad. Si ella habla de «liberación» es porque la «reflexión crítica» pone en evidencia la relevancia del tema en el presente histórico latinoamericano. Y desde ahí, se realiza la interrogación teológica sobre el tema «liberación». Hay que subrayar esto porque las situaciones históricas cambian y, sin embargo, los temas pueden seguir planteados y experimentando un desarrollo autónomo. Y puede ocurrir así que se siga hablando y discutiendo de «liberación» y que – en los procesos históricos – las referencias a la liberación se hayan debilitado o hayan cambiado sustantivamente.

No cabe duda que la condición que impulsó y posibilitó este «programa» teológico fue también un hecho histórico concreto: la participación creciente y significativa de cristianos – y más allá de ellos, de Iglesias – en los procesos de liberación: en las luchas contra estructuras opresivas y violentas, en la solidaridad, en prácticas de cambio social y político. En las prácticas de liberación los cristianos hacen experiencia de Dios: experimentan su presencia en la historia. Esas prácticas no son solamente estrategia, organización, conflicto, etc., sino también – y al mismo tiempo – «lugar» de experiencia de fe.

Es así como muchos cristianos fueron viendo que precisamente su fe les exigía profundizar y radicalizar su compromiso en prácticas históricas de liberación. Pero también – más allá de los cristianos y de las iglesias – se trata de comprender teológicamente los grandes procesos históricos que están teniendo lugar, captar sus tendencias más profundas, como parte de una «historia de salvación». Por eso, la condición que mayormente favoreció el surgimiento y desarrollo de la T.L. fue un determinado contexto histórico – particularmente político, ideológico y cultural – en que, más allá de las especificidades nacionales, el continente latinoamericano parecía estar en el umbral de una nueva era. Agitarse y estremecerse en vísperas de un gran salto hacia adelante.

Esto permite entender también la afirmación del carácter «contextual», específicamente latinoamericano de la T.L. No se trata de afirmar lo exótico o el particularismo que no está dispuesto a dejarse cuestionar por otras perspectivas, sino de acentuar lo específico del «punto de partida» y de la perspectiva de la reflexión teológica, así como de sus temas. De este modo, en la T.L. no se colocaba simplemente en primer plano al «pobre» genéricamente, sino que se tenía como referencia obligada a los pobres concretos en el continente, en su diversidad de formas y situaciones, lo que exigía ahondar y precisar cada vez más la reflexión. Lo mismo hay que decir respecto a temas tan centrales como «opresión» y «liberación». Se trataba de reflexionar teológicamente desde las realidades de opresión y liberación que específicamente se daban en América Latina.

Al mismo tiempo, se va afianzando la otra cara, irrecusable, de esta nueva manera – y de toda auténtica manera – de hacer teología: asumir decidida y conscientemente el propio «contexto», la propia situación histórica y sus prácticas como eje del quehacer teológico tiene inevitablemente repercusiones en la comprensión de la fe. La fe se va haciendo también cada vez más histórica y práctica; esa fe que experimentamos

desde dentro de las prácticas de liberación que llevan a cabo los pobres y oprimidos no admite desconocer su propia impronta histórica concreta. Es esto lo que, en el caminar de la T.L., ha llevado a una «re-lectura» de la Biblia y del pensamiento teológico desde la perspectiva de los oprimidos y sus luchas por la liberación. Es así como, años después de proponer la formulación sobre la T.L. que hemos comentado, el mismo Gustavo Gutiérrez afirmaba que la T.L. quería «comprender la fe desde la praxis histórica, liberadora y subversiva de los pobres de este mundo». No se trata de un cambio arbitrario o de proponer una perspectiva diferente, sino de la necesaria complementación de la fórmula anterior: la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe, requiere a su vez que esa fe sea comprendida desde la praxis histórica, y no como un bloque de teoría ajeno e inmune a la historicidad. Prospera una teología del «discernimiento» histórico de la presencia de Dios, requiere también entonces de un «intellectum fidei» apropiado a ese discernimiento. Podemos decir así que ambos «momentos» constituyen el «circulo hermenéutico» específico de la T.L.

Excursus: La Teología de la Liberación y las Ciencias Sociales (La Teoría de la Dependencia).

En la perspectiva que acabamos de exponer sobre la T.L. se sitúa su relación con las ciencias sociales. Este es uno de los aspectos de la T.L. que ha provocado mayor inquietud en los sectores conservadores de la Iglesia Católica. ¿No era éste el canal a través del cual se introducía el marxismo en la T.L.? ¿Y eran realmente separables los análisis inspirados en el marxismo de las opciones ideológicas y filosóficas del marxismo?

En concreto se trata de la teoría de la dependencia y de sus análisis. Asumiendo algunas tesis marxistas de fondo sobre el desarrollo del capitalismo y sus contradicciones, la teoría de la dependencia formuló análisis que, sin embargo, contradecían muy claramente la «ortodoxia marxista» vigente. No es este el lugar para exponer la teoría de la dependencia detalladamente. Es necesario puntualizar que la referencia a análisis sociales proviene en la T.L. de sus postulados básicos. Una reflexión sobre situaciones históricas complejas no puede basarse en apreciaciones superficiales, sin exponerse a caer en la ingenuidad. La T.L. es consciente que las visiones cristianas han pecado a menudo de esa ingenuidad, asumiendo como dato definitivo aspectos que eran relati-

vizables o superficiales. Es necesario así, ir más a fondo y preguntarse por las raíces de los fenómenos sociales e históricos, por sus condiciones y estructuras subyacentes. De igual manera, se impone una rigurosidad analítica si se quiere evitar legitimar situaciones o procesos, lo que es propio de las visiones ideológicas sobre la realidad social.

Es ese contexto la teología recurre el análisis de las ciencias sociales. Por cierto que aquí no hay «objetividades absolutas» e incontaminadas. Si la T.L. encontró en los análisis de la dependencia sus referencias principales para la lectura sociológica de la realidad, fue porque esos análisis de algún modo, coincidían con las perspectivas de la Teología de la Liberación. Se trata de un análisis (o de una «teoría») formulado desde el «umbral» del cambio social. En realidad, nunca existió una «teoría de la dependencia» uniforme, monolítica y homogénea, sino más bien diversos enfoques y análisis¹. Por un lado desde la perspectiva del cambio social. En realidad, nunca existió una «teoría de la dependencia» uniforme, monolítica.

Ellos tenían, sin embargo, elementos en común, algunos de los cuales hay que destacar por la importancia que tuvieron para la T.L. En primer lugar, la relación que establecieron entre lo «externo» y lo «interno» en el desarrollo histórico de América Latina y la importancia que adquieren allí los factores «externos». De ahí se conceptualiza la «dependencia», como un tipo de desarrollo (económico, político, cultural, etc) en el que adquieren un peso decisivo los factores externos. La «dependencia» respecto a los centros del mundo rico e industrializado constituye una «coerción» y una opresión sobre las sociedades latino-americanas y condiciona la pobreza en que se desenvuelve la vida de sus pueblos. En segundo lugar, estos análisis – dado que focalizan su atención en un campo de conflictos como es la relación entre los factores externos y estructura interna – tienen también por lo general, una mayor capacidad de abordar las dimensiones conflictivas de la vida social, que tan importantes son en América Latina. Es así como, en muchos de estos análisis, las categorías de «clase» y «luchas de clases» juegan un papel de primer orden y de manera muy distinta a la escolástica marxista tradi-

¹ Ver G. PALMA: *Dependency and Development: Dependency Theory. A critical Reassessment*. London, 1981, pp. 20–77. También: S. BITAR: «¿Qué pasó con la teoría de la dependencia?», en: *Teología de la Liberación y Realidad chilena*. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 1989, pp. 18–24, y « F. CASTILLO: *Teología de la Liberación y Teoría de la Dependencia*, *ibid.*, pp. 13–17.

cional. Por último, la teoría y los análisis de la dependencia proponen una alternativa a la «teoría del desarrollo» y al «desarrollismo» como programa implícito o explícito en ellas. En este sentido, la teoría de la dependencia es una teoría de la «crisis del desarrollo capitalista» en la periferia, a la inversa de la teoría del desarrollo que era una teoría de la expansión y éxito del capitalismo en la periferia. Con acentos a veces considerablemente distintos entre ellos, los análisis de la dependencia comparten un pesimismo básico sobre las posibilidades de que el capitalismo produzca efectivamente «desarrollo» y «crecimiento» en la periferia. Las posibilidades de las sociedades latinoamericanas de salir del subdesarrollo, del estancamiento económico y de la pobreza aparecían así vinculadas estrechamente a cambios profundos de estructuras económicas y sociales.

Con esto llegamos a aquella delicada zona en la que teoría y análisis se transforman en fundamento de una propuesta política y de una estrategia y – antes de ello quizás – en columna vertebral de un «contexto» político-cultural, de un «sentido común» o «cultura» política que marca una determinada coyuntura, precisamente porque marca las percepciones que tienen los actores de esa coyuntura. Volveremos sobre este punto brevemente un poco más adelante.

No cabe duda que los análisis de la dependencia fueron de gran utilidad para la T.L., más allá de los posibles errores que se pueden haber cometido: dotaron de un contenido analítico más rico y preciso a las categorías de opresión y liberación, en el nivel socio-económico; permitieron avanzar también en la caracterización y comprensión del «pobre», como categoría social «colectiva» que tiene su «fundamento» en una estructura social específica, y como categoría o «personaje» esencialmente «conflictivo»; permitieron también una visión más profunda de los procesos históricos que vivía el continente e hicieron posible ver las relaciones que existían entre distintos niveles y ámbitos de la vida económica, social, política y cultural y – lo que quizás es más importante – los análisis de la dependencia proporcionaron a la T.L. importantes fundamentos para formular un juicio crítico sobre el capitalismo como modo de desarrollo a costa de los pobres y de mantenerlos en una situación de postergación, así como proporcionaron una perspectiva u horizonte respecto al cambio social y sus orientaciones básicas.

Sin embargo, la teoría de la dependencia – especialmente en sus versiones más totalizantes – tendió a una reducción o simplificación en los análisis, que no daba cuenta de las particularidades de los distintos

países y regiones, ni de los cambios que se estaban operando en la situación del continente. Más allá de estas limitaciones en el análisis, esta teoría fundamentó propuestas políticas de cambio que eran completamente inviables. De este modo, aún cuando la dependencia como hecho se mantiene, se profundiza y cambia de aspecto, la teoría de la dependencia fue perdiendo vigencia en el contexto de las ciencias sociales latinoamericanas.

Sin que ello se haya tematizado suficientemente, la teoría de la dependencia paulatinamente dejó de ser una referencia para la T.L. La misma situación latinoamericana iba colocando nuevos temas prioritarios y, por otra parte, la T.L. se veía exigida también de responder a cuestionamientos así como a demandas que la llevaban a abordar temas más propios de la tradición teológica.

Por último, es importante señalar algunos rasgos del «contexto» político-cultural en el que surge la T.L. (así como la teoría de la dependencia). La década de los 60' – donde se incubaba la T.L. en procesos y prácticas de compromiso político y de renovación eclesial – y el comienzo de los 70' es un período en el que tienen lugar importantes procesos políticos de cambio así como un progresivo fortalecimiento de los movimientos populares y de los nuevos movimientos políticos de «liberación». Subjetivamente – terreno que no se puede subvalorar – se abre paso un «sentido común» o «cultura» política que predispone crecientemente al cambio, especialmente a la juventud latinoamericana. «Todo puede y debe cambiar» parece haber sido una visión y afirmación que recorrió a varios sectores sociales: campesinos, jóvenes urbanos, universitarios, obreros, etc. Y no se trataba solamente de una afirmación voluntarista, sino que se vivía en la percepción de que una etapa se cerraba, un modelo de desarrollo histórico se había aportado y un cambio profundo estaba próximo. Las señales de cambio y la apertura a un futuro distinto se daban en distintos terrenos: en las organizaciones populares, en la conciencia política, en los movimientos de liberación y, sin ir más lejos, en la propia Iglesia Católica. No cabe duda de la importancia – no sólo para la T.L., sino también para la escena política – de las posibilidades de cambio que abrió el Concilio Vaticano II; se abrían las puertas para que la Iglesia jugara un nuevo rol en América Latina, como factor de cambio, justicia y liberación.

3. *Veinte años despues: ¿Qué ha pasado con la Liberación?*

Mirar y – sobre todo – «recordar» las condiciones y el contexto de surgimiento de la T.L. nos ayudan a entender nuestra situación y nuestra «crisis» respecto a la liberación. En veinte años parece haber cambiado muy profundamente y así, el contexto de nuestra reflexión. Partiendo por aquel aspecto «subjetivo» o «sentido común» político, asistimos hoy a una situación en la que se habla de «crisis de la esperanza». La apertura al cambio, a lo nuevo, parece haber cedido terreno ante posturas conservadoras. La utopía de crear una sociedad distinta, libertaria, cede ante el «realismo político», que solamente quiere proponerse lo claramente factible sin grandes riesgos, y ante el pragmatismo que hace política sin programas ni propuestas, sino sólo sobre la base de negociaciones y acuerdos.

En algunos casos este conservantismo pragmático se justifica a partir de las catástrofes políticas ocurridas en los 70' y 80': ellas habían enseñado a ser prudentes, a ser realistas y a no proponerse metas inalcanzables e ilusorias. Más allá de que, en algunos casos, no se puede dejar de sospechar que este discurso tiene mucho de autojustificación, de la resignación, no cabe duda de que estamos en una nueva situación en la que los términos «realista» y «realidad» adquieren una nueva connotación y peso. Porque también muchos no-conformistas no visualizan posibilidades o expectativas de cambio a nivel macrosocial y exploran entonces caminos alternativos en otras direcciones. En esta situación actual se plantean así desafíos y preguntas cruciales para los cristianos – especialmente para los que buscan vivir a fondo el carácter histórico – liberador de la fe y no resignan la esperanza. Es ciertamente ser «realistas», es decir, no dejarse llevar por ilusiones, ser capaces de hacer una evaluación crítica de las experiencias de estos años y sacar conclusiones y enseñanzas de allí, tener la honestidad de reconocer las equivocaciones y los aciertos. Pero el desafío es ¿cómo ser «realistas», sin ser «realistas a secas»? ¿cómo asumir efectivamente los datos y las situaciones que nos impone la «realidad», sin dejarnos capturar por ellos como si fuesen una trama de inexorabilidad, es decir, sin que dejemos de preguntarnos por las «otras posibilidades», por sus posibilidades efectivas (realistas) de transformación? ¿Cómo asentarnos» firmemente en la «realidad» sin «acomodarnos» a ella? es decir, ¿cómo afirmar realista-mente nuestras esperanzas, en una situación en la que se desdibujan los indicios o «signos» anticipatorios de ellas?

El clima subjetivo de «crisis de la esperanza» o auge del «realismo» y «pragmatismo» no es casual. Es el resultado de un conjunto de procesos y hechos que han ido quebrando las esperanzas, que contundentemente y en diversos terrenos han ido cerrando los caminos que se habían abierto o insinuado hacia la liberación, la igualdad y la justicia.

Es eso lo que hoy nos obliga a preguntarnos ¿es posible o tiene sentido aún hablar de «liberación»? ¿qué estamos entendiendo cuando hablamos de «liberación»? Y si efectivamente hablamos de liberación ¿cómo hacerlo de manera que no sean solamente palabras, de manera que estemos refiriéndonos a «procesos reales»? Por otra parte, tampoco se trata de llegar a la conclusión fácil de que es necesario cambiar la terminología. No estamos ante una cuestión de palabras solamente: «liberación» descifra la misteriosa presencia de Dios y la acción de su Espíritu (que renueva todas las cosas) en la historia, en procesos históricos concretos. De este modo, lo que está en cuestión por el realismo y pragmatismo no es solamente si se justifica o no la terminología de la «liberación», sino sí en nuestra historia sigue presente y activado el Espíritu de Dios. Y más allá de afirmar eso de manera genérica, ¿dónde, en qué realidades y procesos se está operando la «renovación» y la «liberación».

La «crisis de la esperanza» o las dificultades de articular un discurso coherente sobre la liberación no se sitúan solamente en el terreno «subjetivo», en un «clima» de cultura política revisionista o conservadora. Como hacíamos ver, este clima no es casual. Es resultado de fracasos y derrotas en los procesos y expectativas de liberación, así como también – y esto cabe subrayarlo – de que se afirman como algo consistente y relevante nuevas realidades o realidades que se presumían agotadas y en una crisis definitiva. Todo esto constituye un nuevo «contexto» o nueva constitución. Para seguir adelante con nuestras interrogantes debemos indagar en esta nueva constelación que enmarca la realidad de América Latina.

¿Qué ha ocurrido con la liberación en América Latina en estos últimos 20 años? ¿Cómo evaluar la situación actual en vistas de la liberación?. En un taller teológico un participante respondía a estas preguntas diciendo que «ha habido un retroceso a todo nivel» respecto a la liberación. Probablemente se trata de una exageración, pero esa afirmación da cuenta de una situación en lo que se percibe el estancamiento o el retroceso, la falta de caminos claros. Difícilmente se podría señalar un aspecto específico como el factor determinante de esta situa-

ción. Para caracterizarla podríamos – al menos como hipótesis de trabajo – decir que se trata de una crisis de las estrategias de «liberación» o de una «crisis de horizontes estratégicos» en las prácticas de liberación. Es decir, quizás lo más determinante y relevante de la situación actual es que no aparecen con claridad cuáles son los caminos a seguir para la liberación, cuales son los procesos o los cambios que son, al mismo tiempo viables y conducentes a la liberación. Como veremos, no se trata de que se haya desdibujado la necesidad y la urgencia de cambios. Esta urgencia de algún modo se agudiza frente a una situación de los sectores populares postergados y oprimidos que crecientemente se deteriora. Pero lo que se desdibuja o lo que provoca incertidumbres y perplejidades es el carácter de los cambios que se requieren y que son a la vez posibles. «¿Qué hacer?» y «¿Cómo hacerlo?» parecen ser las grandes interrogantes que se plantean hoy a los actores sociales y políticos interesados en los cambios y en la liberación, y que no encuentran respuestas claras y definidas.

Son preguntas que se plantean también ineludiblemente a la T.L. no porque ella vaya a dar respuesta en el sentido de proponer estrategias, sino porque para la T.L. es indispensable tener claridad sobre las formas, ámbitos y niveles en que se desarrollan las prácticas reales de liberación.

¿Cómo precisar más esta crisis de horizontes estratégicos? Hay 3 factores que inciden particularmente en ella y que son – a la vez decisivos en la configuración de una nueva situación histórica (socio-política) –: a) la evolución, crisis y cambios en el «capitalismo» en América Latina; b) las transformaciones y crisis en el Estado y en el sistema político; c) la crisis del socialismo y su repercusión en América Latina; para la T.L. resulta además indispensable agregar y analizar un cuarto factor: d) la involución conservadora de la Iglesia católica.

A continuación vamos a examinar un poco más detenidamente – aunque brevemente – estos factores. Como se puede apreciar a primera vista, se trata de procesos complejos, en los que señalaremos algunos aspectos sobresalientes en relación con la crisis estratégica que estamos analizando.

4. *La crisis económica y el capitalismo en América Latina*

Tal vez paradójicamente, para hablar de la crisis en las estrategias de cambio en América Latina, hay que comenzar hablando de la crisis del sistema económico actualmente existente en el continente, esto es, de la crisis del «capitalismo» latinoamericano.

Y esto nos lleva a enfrentar una segunda paradoja. Coexisten hoy en América Latina dos percepciones igualmente difundidas, que suscitan amplios consensos y que son contradictorias entre sí: la percepción de que Latinoamérica vive una profunda crisis económica (que no es otra cosa que la crisis de las estructuras capitalistas) y la percepción de que el capitalismo es el «modelo triunfante» a nivel mundial, el único modelo viable y, por lo tanto, la única «alternativa» a la crisis de las economías latinoamericanas.

Los rasgos de la crisis económica en América Latina son bastante conocidos. Las últimas dos décadas en el continente han estado marcadas por verdaderas «catástrofes» económicas y políticas. Si en la política la catástrofe han sido las dictaduras militares, en lo económico ello ha sido la persistente crisis que ha llevado a un deterioro agudo de las economías y, particularmente, de los niveles de vida de los sectores más pobres. En una frase que ya se hizo célebre, un informe de la CEPAL caracterizaba la década de los 80 como la «década perdida» para las economías latinoamericanas. Sin embargo, no hay que olvidar que ya antes de comenzar la «década perdida» los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla señalaban con alarma el deterioro de los niveles de vida de los sectores más pobres y el creciente ensanchamiento de la brecha entre ricos y pobres. Lo que ocurrió en la década después de Puebla empeoró aún más las cosas.

El rasgo más sobresaliente de la «década perdida» es, sin duda, el aumento vertiginoso de la deuda externa de los países latinoamericanos, a tal punto que esta deuda se hace impagable². En 1982, cuando varios países se declaran incapaces de pagar, la deuda de los países latinoamericanos ascendía a 320 mil millones de dólares; en 1989 – pese a las

² Hay una abundante bibliografía al respecto. Ver G. ARROYO: Perspectivas socio-económicas y políticas en América Latina, en: *Pastoral Popular* No. 197, 1990; G. ARROYO: Deuda Externa: Voces Cristianas, en: *Mensaje* No. 387, 1990. Y especialmente: «Deuda Externa y esquemas culturales en Latinoamérica». Seminario publicado en: *Tópicos* 90', abril 1991.

políticas de austeridad y a que no recibían tantos créditos – debían 416 mil millones (la deuda en este momento ya crecía «automáticamente», sobre el mecanismo de los intereses). El origen de este tipo de deuda se sitúa a fines de la década de los 80: los bancos de los países ricos poseen en ese momento un exceso de «liquidez», debido a la crisis de ajuste que afectaba a los países industrializados. Una enorme cantidad de divisas son entonces prestadas a los países latinoamericanos (entre 1978 y 82 alrededor de 170 mil millones de dólares). Ya en 1981 hay signos que anuncian una crisis respecto a la deuda para muchos países de América Latina: empiezan a aparecer déficits inusitados en la balanza de cuenta corriente debido al pago de los intereses y amortizaciones de la deuda. Se instalaba así un círculo vicioso: la deuda exigía pedir más créditos para pagarla y así crecía el endeudamiento. La situación se pone más complicada cuando a partir de 1981 suben las tasas de interés, alcanzando niveles insospechados (sobre 20 y 25%).

Hay que señalar que el endeudamiento va estrechamente unido a una fuga de capitales. Se estima que entre 1982 y 1989 salieron de América Latina alrededor de 200 mil millones de dólares (casi la mitad de la deuda). La razón es muy simple: los capitales depositados en el extranjero son más rentables y no comportan ningún riesgo. Si se miran estos fenómenos con perspectiva histórica, se advierte que tanto el endeudamiento como la simultánea (y casi paradójica) «exportación de capitales» son algo crónico en la economía latinoamericana. Pero el endeudamiento actual representa un salto, tanto por su magnitud como por sus consecuencias. Como lo reconocen tanto deudores como acreedores se llega a un punto en que la deuda se hace impagable.

Las consecuencias de este endeudamiento han sido catastróficas para los países del continente, especialmente en el sentido de limitar y frenar las posibilidades de desarrollo. Las posibilidades de inversión se ven drásticamente limitadas por el pago de intereses de la deuda.

Enfrentados a la crisis de la deuda, los países latinoamericanos son crecientemente presionados por el FMI para «ajustar» sus economías y poner orden en ellas. Es así como llegan a ser los sectores más pobres quienes sufren en definitiva más gravemente las consecuencias de la crisis. Las recomendaciones del FMI, junto con buscar aumentar las exportaciones (disponibilidad de divisas), para pagar las deudas llevan a recortar los gastos fiscales. «Los programas de reajuste monetario y estructural, implican en una primera fase – de la cual no han salido aún la gran mayoría de los países endeudados – una reducción del gasto

social, una baja de los salarios reales y aumento del desempleo y un deterioro de los servicios públicos de salud, educación y vivienda. Esto lleva necesariamente a una redistribución negativa del ingreso...»

La crisis de la deuda es tan grande y su peso en las posibilidades de supervivencia de grandes sectores es tan fuerte, que en ella se ha hecho visible con mayor nitidez un aspecto que siempre está presente en los problemas económicos: su dimensión ética. Es así como distintas instancias y organismos ecuménicos (Consejo Mundial de Iglesias, Christian Aid) y católicos (Conferencias episcopales latinoamericanas y de USA y últimamente el Papa) han hecho oír su voz denunciando las injusticias vinculadas a la deuda y su exigencia de pago³.

Sin embargo, no toda la crisis económica en América Latina es achacable al problema de la deuda. El descenso en el producto interno bruto (el índice bajó de 100 en 1980 a 91.7 en 1989) así como la distribución regresiva del ingreso provienen también de estructuras económicas rígidas y cada vez menos competitivas a nivel internacional.

En el panorama de tan aguda crisis económica sería dable pensar en que se refuerzan los consensos en torno al agotamiento de las estructuras económicas básicas (de carácter capitalista) y, consecuentemente, las presiones por cambios estructurales profundos. Paradojalmente no ocurre así. La agudización de la crisis no produce un clima o situación «revolucionaria», sino – incluso – inversa. Frente a la crisis, el «remedio» o la salida que se propone termina siendo una profundización o «depuración» del carácter capitalista de la economía: reducir el gasto público, «privatizar» la economía, favorecer una apertura lo mayor posible al mercado internacional, atraer así también mayor inversión extranjera y mantener los equilibrios macroeconómicos, en los que el control de la inflación ocupa un lugar de privilegio. Es así como el «neo-liberalismo» aparece como la expresión más consistente de estas propuestas. No cabe duda que, como en todas las corrientes, también en este «neo-liberalismo» hay variantes, desde versiones extremas, hasta las más moderadas que combinan estas políticas económicas con paliativos sociales o nacionalistas.

³ Otro aspecto ético importante es que quienes «pagan» la deuda (en sus consecuencias) son los más pobres, que no son precisamente quienes se endeudaron (la deuda fue contraída en gran parte por el sector privado financiero de los países latinoamericanos).

¿Cómo es posible que la aguda crisis económica no provoque una enorme ola de disposición al cambio social y de «corrimiento hacia la izquierda» en el espectro político, sino al contrario, un «corrimiento hacia la derecha»?⁴ No se puede explicar por la «crisis del socialismo» simplemente, ya que el fenómeno se viene dando con fuerza desde antes que se hiciera evidente el colapso del socialismo. Menos sirve como explicación la «visión conspirativa» que atribuye a maquinaciones ideológicas del «imperialismo» la expansión del neoliberalismo. Las ideologías no ganan vigencia y fuerza social o política por conspiraciones, sino porque responden a intereses y a procesos reales. Quizás hoy no podemos responder a estas interrogantes, sino solamente sospechar que la conjunción de «crisis» y «propuestas neoliberales» se relacionan a fenómenos más complejos y profundos: al tiempo que en estas dos décadas las economías latinoamericanas se sumían en el endeudamiento y en la crisis, las economías avanzadas – de las que «dependen» las latinoamericanas – realizaban rápidos y profundos procesos de modernización. La consecuencia es que hoy, América Latina ocupa una posición más débil y periférica respecto a esas economías avanzadas que hace veinte años. El continente se ve exigido y urgido así a buscar una «re-inserción» en una economía mundial que se ha modernizado (por la aplicación de nuevas técnicas de producción y comunicación, el ahorro de combustible y de materia prima, etc.) Esto se traduce en presión por «modernizarse». ¿Qué significa eso? Debemos volver sobre el tema, porque al parecer constituye un punto crucial para analizar lo que ocurre y lo que ocurrirá en el continente en los próximos años. Por lo pronto, en el terreno económico, la presión por modernizarse es lo que parece dar mayor vigencia a las propuestas de salida a la crisis (al neoliberalismo): es presión por re-insertarse en un sistema mundial cuyo marco está definido por la concepción neo-liberal.

⁴ Hay numerosos ejemplos concretos de este «corrimiento a la derecha». Para citar sólo dos ejemplos destacados: el MIR boliviano y el PS chileno, ambos partidos de inequívoca tradición de izquierda y embarcados en experiencias de gobierno que buscan estabilizar la economía en el marco ya expuesto.

5. *La crisis del Estado y del sistema político*

Tal vez la crisis en este ámbito es menos identificable en sus raíces y más desigual según los distintos países, pero no por ello es menos evidente. Tampoco en este punto podemos pretender realizar un análisis más profundo; trataremos solamente de destacar aquellos aspectos en que la crisis del Estado se relaciona con la crisis económica y, en especial, en lo que ello tiene consecuencias en la situación que hemos llamado «crisis de estrategias» de liberación.

Si los 80' son la «década perdida» en economía, los 70' son la década de los golpes y gobiernos militares, particularmente en el Cono Sur. Pero el autoritarismo se extendió más allá y a veces fueron gobiernos «civiles» los encargados de ejercerlo. El «Estado autoritario» (dictatorial) lleva a cabo una sistemática destrucción de las instancias y espacios de participación: es la destrucción de la democracia no sólo por la supresión del parlamento, sino en los municipios, en las universidades, en la salud, en los sindicatos, en organizaciones vecinales, etc. Es decir, en este terreno no se puede juzgar el impacto de los gobiernos autoritarios solamente en el nivel de la «democracia formal», en el nivel de las «instituciones políticas», sino que es necesario sopesar el daño que han producido en el nivel del «tejido social» y de la participación allí. Y una vez que las dictaduras van quedando atrás en ese nivel resulta en definitiva mucho más difícil y lento reconstruir la democracia, que en el nivel de las instituciones políticas.

Respecto a las estrategias de liberación, el autoritarismo (golpes militares, guerra interna, «seguridad nacional», represión, violación de DD.HH., etc.) significó una brutal derrota y desarticulación. Como se sabe en América Latina han sido miles los militantes políticos y sociales que fueron asesinados, sufrieron cárcel o exilio, etc. Cientos de organizaciones políticas y sociales sufrieron represión y fueron destruídas. De este modo, la crisis política y el autoritarismo han tenido consecuencias decisivas en limitar las posibilidades de articular estrategias de liberación. Pero al mismo tiempo, el autoritarismo colocó condiciones favorables para que se produjera un proceso de «redefinición» o «ajuste» de la economía: reprimió las demandas de los trabajadores y sus organizaciones y redujo el tamaño del Estado, despidiendo masivamente a empleados fiscales y reduciendo gastos sociales.

Con esto llegamos a otro punto de la crisis del sistema político que es importante para entender la situación actual en relación con las estrategias alternativas o de liberación: la reducción del Estado y la consecuente redefinición de su papel.

Al parecer, en alguna medida, la crisis del Estado en el continente tiene raíces económicas: es una crisis de financiamiento de Estados que permanentemente han estado creciendo y así demandando mayores recursos y que han cumplido también un papel en la economía. El «ajuste» estructural para hacer frente a la crisis económica (particularmente, la deuda) exige reducir los gastos de un Estado que muchas veces creció desmedidamente y que a la vez era una pesada e ineficiente maquinaria administrativa. Pero el Estado en América Latina no creció solamente por la arbitrariedad y las prebendas (aunque en algunos casos eso sea un factor no despreciable), sino por las funciones sociales y económicas que desempeñó: el constituirse en un motor del desarrollo económico y ser también un espacio institucional de negociación entre clases y sectores sociales. Ambos aspectos aparecen como rasgos característicos del Estado en América Latina durante este siglo. Como es bastante sabido, el Estado fue la pieza clave de un determinado modelo de desarrollo – centrado en la industrialización – en la mayoría de los países de América Latina. Esto mismo, al tiempo que fortalecía su iniciativa y papel en la economía, lo constituyó en espacio en que negociaban los sectores desarrollistas (particularmente empresarios, clase media y obreros) involucrados en las estrategias desarrollistas. Si bien la teoría y el discurso de los movimientos populares de cambio social tendió muchas veces a poner de relieve la función represiva y clasista del Estado (la que resulta ciertamente innegable), la práctica en cambio, dió mucho mayor importancia a estas otras funciones y llevó a los sectores populares a buscar insistentemente incidir en el Estado y, más aún, compartir cuotas de poder en él. Ello aparecía como punto importante en las estrategias de cambio: desde posiciones en el Estado se podía inducir cambios en la sociedad (concretamente influir en un desarrollo económico orientado a fomentar la industrialización y ampliar así el mercado de trabajo; igualmente la presencia en el Estado permitía luchar con eficacia por una mejor y más equitativa distribución del ingreso, ampliación de políticas sociales de salud, educación, urbanización, etc.). En suma, el Estado ha operado en América Latina como un gran agente de integración social, y los sectores que buscaban el cambio social aceptaron en general la integración como un camino

(estrategia) que llevaba a una ampliación o ensanchamiento creciente de la igualdad y de la democracia o participación en la sociedad.

La redefinición del tamaño, pero sobre todo del papel del Estado, desde el autoritarismo, pero especialmente desde la perspectiva de la «modernización» de la economía y del Estado, representa un quiebre histórico de consecuencias profundas. La redefinición parece orientarse en el sentido de minimizar la capacidad de iniciativa estatal en la economía, y así como también reducía sustantivamente sus funciones en la distribución de ingresos a través de políticas sociales. Al parecer se perfila entonces un Estado cuyo papel principal es ser un organismo técnico-financiero que debe velar por el equilibrio y el orden en la economía. Las grandes opciones de política económica parecen estar preestablecidas por encima del Estado. O dicho de otro modo: existe un marco muy rígido establecido por la compulsión del «ajuste» necesario de la economía y las opciones se mueven entonces en márgenes muy estrechos que no están establecidos por el Estado sino desde fuera de él. (Si – por otra parte – desde el Estado se desafía este marco y se implementan otras políticas, se corre el riesgo de catástrofes de hiperinflación y caos económico).

Esto se relaciona probablemente con el creciente «desencanto» de vastos sectores con la política. Esta aparece cada vez más como una actividad «especializada» con muy poca relación con los problemas reales, especialmente de los sectores más pobres. En definitiva, poco parece importar lo que digan o prometan los políticos ya que todos terminan haciendo lo mismo.

Estas actitudes de distancia, desencanto o pasividad frente a la política significan grandes dificultades en vistas a rearticular o replantear estrategias de cambio social; ellas inciden directamente en una situación de debilitamiento de los sectores sociales. Pero más allá de esto, se plantean interrogantes profundas que pueden ser también muy «productivas» en relación con las estrategias de liberación: estas deberán obligadamente redimensionar cuánto esfuerzo se coloca en incidir o ganar espacios en el Estado y cuánto esfuerzo deben colocar los actores sociales en otro terreno (en reforzar su autonomía o fuerza propia) para lograr cambios sociales. Quizás uno de los puntos en los que la crisis del Estado está actualmente condicionando la crisis de estrategias de liberación, es que ésta han dado demasiada importancia a ganar en el Estado (o a conquistarlo por completo) como la gran (o única) palanca de cambio.

6. *La crisis del socialismo*

No cabe duda que el socialismo ha sido a lo menos un marco de referencia para las estrategias de liberación en América Latina, y muchas veces bastante más que eso. Por eso mismo la crisis del socialismo, si bien no es el factor único ni determinante, tiene un gran peso en la crisis de estrategias de liberación en el continente. De hecho, como señalamos, ya antes del colapso del socialismo en Europa del Este y de su crisis en la Unión Soviética van creciendo la perplejidad e incertidumbre en América Latina respecto a los rumbos que podía tomar una liberación. Pero lo ocurrido con los «socialismos reales» evidentemente agudiza la situación de crisis estratégica ¿qué alternativas existen al capitalismo? ¿qué posibilidades hay de salir de la subordinación respecto a un reducido grupo de países avanzados y hegemónicos? ¿qué posibilidades tienen los países de América Latina de hacer su «propio camino», que les ahorre los sufrimientos y los callejones sin salida del capitalismo vigente en las naciones desarrolladas?

La crisis del socialismo estalla en los «socialismos reales», sistemas socialistas notoriamente lejanos a nuestras propuestas socialistas y a nuestras utopías latinoamericanas de cambio social. Pero su fracaso se hace patente y decisivo en dos puntos que son igualmente decisivos en las estrategias de liberación en nuestra región: en la organización de la economía y en la organización de la libertad, participación y democracia. Ambos puntos son, ejes articuladores de los proyectos de liberación en América Latina: liberación consiste en organizar la economía de modo de satisfacer las necesidades de las mayorías; liberación consiste también en superar el autoritarismo, la traumática experiencia de las dictaduras; consiste en mayor participación, y creatividad. El socialismo aparece fracasando precisamente allá: Primeramente como un modo ineficiente de organizar la economía (ésto en la producción, distribución y consumo). En esas naciones, el socialismo llegó a ser sinónimo de escasez, mala calidad de los productos, insatisfacción de demandas básicas. Además fracasa respecto a la libertad: a pesar de las décadas de socialismo, las sociedades no se democratizan: no se organiza una participación real; en realidad, al parecer se retrocede cada vez más en ella. Lo que se fortalece son las burocracias y los aparatos partidarios, que – a pesar de algunos intentos – no logran validarse como «canales de participación». La falta de democracia y la negación de las libertades ciudadanas engendraron no sólo pasividad y apatía en los pueblos. Detrás

de la pasividad se incubaba la resistencia, no activa, sino justamente «pasiva»; resistencia que consiste en la «desafiliación» respecto al sistema, a su propuesta de símbolos y valores y que se traduce en bajos rendimientos productivos, mediocridad técnica y científica, etc.

En síntesis hay tres puntos claves de la teoría socialista que parecen quedar radicalmente cuestionados: Las tesis sobre el mercado, como mecanismo ineficiente y, en definitiva, caótico de asignación de recursos. Para Marx, el mercado es fuente de desequilibrio y crisis. Más ello, es fuente del «fetichismo que hace que los hombres terminen sometidos al mercado y a sus «leyes» como frente a un poder superior. De ahí, el socialismo propone limitar o suprimir el mercado, reemplazándolo por la planificación de la economía⁵. La crisis cultural parecía estar demostrando la supremacía del mercado sobre la planificación como mecanismo de asignación de recursos en la economía y, así, como mecanismo inexcusable para obtener un crecimiento económico.

La tesis sobre la propiedad privada. La crítica de Marx a la propiedad privada no tenía nada de connotación ética, sino que la caracterizaba como una forma (relación de producción) que en un determinado momento se constituía en un obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas. También en este punto, la crisis y evolución de los países del este europeo y la Unión Soviética llevan a afirmar que parece indiscutible el aporte de la iniciativa (y propiedad privada).

Por último, la tesis sobre «dictadura del proletariado», que es una tesis sobre el carácter del Estado socialista. Más que Marx, Lenin vio en el Estado solamente el aspecto de «dominación de clase». Así como el Estado burgués era la «dictadura de la burguesía», el Estado revolucionario dejaba en claro el carácter de clase como «dictadura del proletariado». Así se formula el estado socialista. Pero a poco andar el «proletariado» ya no tiene nada que ver con el Estado. Re-emerge así un aspecto no asumido adecuadamente en la teoría: la contraposición de Estado y sociedad; la dimensión simplemente de «poder» y «dominación». Los Estados socialistas que comenzaron siendo «dictaduras del proletariado» terminaron siendo dictaduras a secas. A través de estas experiencias el socialismo queda gravemente cuestionado como proyecto libertario.

⁵ Ello ya está sugerido, aunque evidentemente no desarrollado en el capítulo 1º del «Capital» de Marx.

En definitiva, entonces, el impacto de la crisis del socialismo en América Latina se vincula a su capacidad o virtualidad para ofrecer «alternativas» a la situación y al sistema vigente en el continente. Difícilmente se podría afirmar que los «socialismos reales» fueran un modelo a seguir por los proyectos y movimientos de liberación latinoamericanos. Más difícil de evaluar es el hecho de si realmente en el «subconsciente» o como «estructuras implícitas» no operaron como referentes obligados de las propuestas de cambio en América Latina. Lo que no se puede discutir es que constituían la «demostración histórica» de que era posible intentar otro tipo de desarrollo que el capitalismo (Franz Hinkelammert). Al derrumbarse estos sistemas, se derrumbaban también como referentes.

En muchos casos, la reacción ante la crisis de los socialismos reales ha sido negar que esos sistemas fuesen realmente «socialistas»: ellos serían más bien una degeneración burocrática y autoritaria del socialismo. No cabe duda que esta respuesta apunta a hechos innegables, como son la distancia entre el «ideal» socialista y sus realizaciones y el carácter burocrático y autoritario de éstas. Pero deja sin responder otras preguntas: ¿Por qué se produce esta distancia?. ¿No es propio de toda ideología proponer utopías perfectas que no se realizan?. ¿Hay «otro» socialismo que desmiente este carácter burocrático y autoritario? En definitiva, la validación del socialismo no puede escamotear una severa autocrítica que acepte que «estos» socialismos, eran realmente «socialismos», y a partir de allí elabore teóricamente las premisas que hagan visible que, sin embargo, no eran el «único modo» de concebir el socialismo.

¿En qué medida sigue siendo entonces el socialismo un horizonte estratégico para el cambio social en América Latina?. No cabe duda que la enorme pobreza, las contradicciones, la exclusión, etc. siguen presionando y clamando por cambios. Pero ¿Es el socialismo el tipo de cambio social que pueda satisfacer tales demandas?.

Enfrentado a la crisis, el pensamiento socialista latinoamericano se divide en dos campos, ninguno de los cuales parece – hasta el momento – responder a los desafíos planteados por la crisis. Por una parte está el socialismo que se aferra a los símbolos y a las certezas doctrinarias del pasado. Un socialismo denunciante del «imperialismo» y un socialismo, en definitiva, que hace una política ineficaz. En este socialismo que no acepta que el socialismo haya sufrido crisis alguna. Lo que la colapsado eran «degeneraciones». Por otra parte, un socialismo, por decir así «postsocialista»: un socialismo que piensa que con la crisis de la socie-

dades de Europa del este se acabó la validez de la propuesta socialista; que se entusiasma con la modernización y se olvida de las contradicciones y exclusiones que provoca la modernización en América Latina; que se hace «liberal» y se olvida de los 200 millones de pobres en América Latina un socialismo cuya máxima política es la «eficacia», pero no tiene programa de transformaciones; que es «realista» y «pragmático», pero que pierde identidad y propuesta socialista. Es probable que en la crisis de estrategias que analizamos influyan muchos otros factores; pero, al parecer, estos tres que hemos señalado son los que tienen mayor gravitación.

Hace 20 años los movimientos políticos y sociales con opciones liberadoras tenían orientaciones estratégicas bastante claras y definidas. A partir de un análisis crítico sobre el desarrollo del capitalismo en América Latina y su agotamiento y sobre el carácter del Estado, estaban en condiciones de señalar con relativa precisión el carácter de los cambios que debía poseer la revolución en América Latina. Esos cambios aparecían como una «necesidad histórica», y la política estaba bajo el imperativo de realizarlo. A partir de estas claridades se podía señalar el carácter «antiimperialista», «antioligárquico» y «anti-capitalista» de las transformaciones revolucionarias. Dicho en otros términos, los cambios necesarios se orientaban a abolir la situación de «explotación externa» impuesta por el capital internacional (sustancialmente norteamericano) y conseguir así una «nacionalización» de la economía, especialmente de los recursos básicos que permitiera una mayor acumulación interna de las economías latinoamericanas y redujera así la «dependencia» respecto del capital extranjero. Igualmente se trataba de despojar de las bases económicas de su poder a las oligarquías nacionales (generalmente terratenientes), en lo que los programas de la reforma agraria tenían un papel clave. Por último, el carácter «anticapitalista» (también antimonopólico) se orientaba a implantar una lógica diferente – socialista – en el desarrollo económico, especialmente en relación con las finanzas y la industrialización. En este proceso el Estado debía buscar un rol evidentemente «protagónico» del Estado en la economía. La realización de estos cambios suponía un cambio en el carácter de clase del Estado que aparecía como el principal mecanismo para provocarlos. Y ello, a su vez suponía que un partido de vanguardia conducía el proceso, obteniendo el respaldo de las grandes mayorías para controlar el poder del Estado.

Si confrontamos estas «certezas estratégicas» con el panorama actual, podemos ver cuán poco de ello ha quedado en pie después de las crisis de las últimas décadas. ¿Es posible plantear hoy estrategias de cambio que nieguen o prescindan simplemente de la transnacionalización de la economía o que busquen revertirla hacia una «nacionalización de la economía»? ¿Se puede plantear el crecimiento y el desarrollo sin inversión extranjera? ¿Se puede volver a plantear una estrategia en la que el Estado posea un rol económico protagónico? ¿Se puede seguir pensando que desde el Estado se va a conducir un proceso de cambios? Y si no es así ¿dónde están los «lugares» sociales y políticos privilegiados para impulsar los cambios? ¿Y quién es el sujeto de los cambios? Una vez que la teoría de las «vanguardias» hace crisis, ¿qué carácter poseen los sujetos de cambio y en que nivel se constituyen? Y en cuanto al proyecto ¿qué certezas se pueden afirmar hoy sobre el carácter de los cambios sociales necesarios? ¿Hay siquiera cambios que sean una necesidad histórica?

Esta última interrogante nos lleva a un terreno que requiere ser examinado con atención. Es obvio que la situación económica, social y política no se mantiene estática. Se han producido – como vimos – y se siguen produciendo procesos importantes de cambio, aunque no en la dirección o sentido previsto por las teorías de cambio social. Pero eso no puede llevar a desconocer el cambio. Es cierto que, miradas desde una determinada perspectiva – la de las estrategias de liberación, de la participación y la justicia social – esos cambios aparecen como un «retroceso»; pero no han sido simplemente retrocesos (en el sentido de volver a situaciones pasadas), sino que han producido nuevas situaciones. Eso es lo que enmarca aquella «perplejidad» de la que hablábamos, al constatar que, mientras por una parte es indesmentible la situación de crisis en la economía y en la sociedad capitalista latinoamericana, por otra parte no aparecen alternativas de corte neoliberal que no sean la profundización de las estructuras capitalistas básicas. La categoría clave de estas propuestas, es la modernización.

América Latina parece estar, compelida o exigida a la vez, a experimentar procesos de modernización y a modernizarse, a partir de imperativos de la economía mundial. La modernización afecta así a la economía, a la política, a la cultura. Modernización es así «racionalización» de la producción, es decir mayor productividad pero también mayor desempleo; es el aprovechamiento de ventajas comparativas y una inserción ventajosa, a partir de allí en mercados internacionales,

pero también es depredación de recursos naturales y enormes daños ecológicos; es reducción del Estado, pero también crisis de representatividad y credibilidad de la política. En otros términos, «modernización» está muy lejos de ser una categoría unívoca en sus dimensiones y consecuencias. Estamos así ante un tema que plantea grandes desafíos y tareas a la reflexión teórica y a la elaboración de estrategias o proyectos liberadores, puesto que se trata de un proceso complejo, de vastos alcances, y que en buena medida enmarca el sentido de las prácticas de cambio social. En decir, el sentido «liberador» de las prácticas se establece en referencia a las complejidades del proceso de modernización. De igual modo, las posibilidades de plantear propuestas globales y realmente alternativas de cambio social no pueden obviar el tema de la modernización.

7. La involucion conservadora de la Iglesia Católica

Si bien los factores antes señalados son los que condicionan de manera general la situación de «crisis de horizontes estratégicos» de las prácticas de liberación, hay otro factor que sin duda tiene enorme incidencia en la manera como la corriente de Iglesia liberadora y la T.L. viven y comparten esa situación de crisis: la involución conservadora de la Iglesia Católica.

Esta involución, también caracterizada como «restauración» ha sido ya objeto de numerosos y detallados análisis. Aquí nos limitaremos a señalar su incidencia sobre las prácticas de liberación.

Para efectos del análisis podemos hacer la distinción entre la «dimensión política» y la «dimensión intraeclesial» de la restauración. Se trata de una distinción analítica, dado que en los hechos ambos aspectos son inseparables.

En el aspecto más directamente político, el resurgimiento del conservantismo ha significado un claro deterioro del perfil profético de la Iglesia, así como una paulatina relativización de su opción por los pobres. Particularmente a partir de Medellín la Iglesia adoptó posturas frente a los problemas económicos, sociales y políticos que la fueron constituyendo en un actor que avalaba y propiciaba los cambios sociales. Es así como ella apoyó – en diversas formas – movimientos campesinos, estudiantiles, sindicales, indígenas, de derechos humanos, etc. Un

número importante de obispos han sido al mismo tiempo figuras significativas en las luchas por los cambios y en el apoyo a movimientos populares. Por recordar solamente algunos: Oscar Romero, Leónidas Proaño, Helder Cámara, Enrique Alvear. Pero este papel de la Iglesia fue más que figuras episcopales y declaraciones: consistió también en colocar de algún modo parte importante de los recursos institucionales de la Iglesia al servicio de los sectores populares y su búsqueda de liberación e impulsar una significativa corriente de laicos – y particularmente comunidades cristianas – a comprometerse con los procesos de liberación y cambio social.

Es esto lo que se va desdibujando y cambiando de signo con la restauración conservadora. La política de nombramientos, como se sabe, ha ido cambiando rápidamente la fisionomía de los episcopados latinoamericanos, al punto de que las figuras antes nombradas pertenecen ya un pasado difícil de imaginar hoy. Pero la estructura autoritaria de la Iglesia posibilita bastante más: la Conferencia Latinoamericana de Religiosos es intervenida y sometida a control, varios seminarios son también intervenidos o desmantelados por su «progresismo»; el Papa – más allá de la buena voluntad de los teólogos de la liberación para interpretar positivamente sus discursos – realiza visitas al continente que van reforzando a los sectores más conservadores y van proyectando una imagen de Iglesia lejana a los pobres. Y – lo que es muy importante – la teología de la liberación (que es la que reflexiona y a la vez alimenta el compromiso de los cristianos con los procesos de liberación) es sistemáticamente atacada y puesta bajo sospecha por Roma y por los – cada vez más numerosos – obispos conservadores.

Esta involución conservadora ha tenido 3 efectos principales respecto a la liberación: ha cambiado la imagen social de la Iglesia y con ello ha debilitado el apoyo simbólico de ella a los procesos de cambio; ha cerrado espacios a las prácticas liberadoras de los cristianos y ha debilitado también a los actores populares que ya no cuentan con apoyo del «peso social» e institucional de la Iglesia.

Sin embargo, el impacto de la restauración es aún más profundo. Sus efectos en el ámbito «intraeclesial» constituyen obstáculos, a veces más profundos, para la articulación de prácticas de liberación. Como lo señala la misma palabra, la «restauración» busca volver a afianzar una estructura que se había debilitado o había entrado en proceso de cambios. Ahora bien, esa estructura no es neutra respecto a las prácticas de liberación, a sus posibilidades o sus entrabamientos. Y podemos suponer

que su debilitamiento corría a parejas con el desarrollo de prácticas liberadoras; así como podemos ver que su reforzamiento coloca obstáculos cada vez mayores a estas prácticas. Queremos señalar cinco aspectos en los que la restauración de estructuras intraeclesiales se constituye de manera muy visible en un obstáculo a las prácticas liberadoras y contribuye así a desdibujar y confundir el horizonte estratégico de los actores eclesiales.

La restauración se orienta de manera muy prioritaria a restablecer la autoridad en la Iglesia. Pero de hecho la renovación nunca puso en cuestión la autoridad; lo que se cuestionó – y ni siquiera muy a fondo – fue el autoritarismo que impregna a las estructuras de autoridad. Por eso, lo que busca la restauración es reimplantar el autoritarismo. Esto es cerrar abruptamente los espacios de participación que se habían ido abriendo. Las comunidades de base representan un espacio importante de participación, aún cuando no siempre se exploren y se desplieguen las posibilidades de participación. Frente a ellas se vuelve a afirmar la autoridad absoluta de los consagrados, pero especialmente del sacerdote. El es el que sabe, el que decide, el que hace. La comunidad tiene que escuchar y obedecer. (Por otra parte, en otro nivel, contra la participación de los consagrados, se afirma la autoridad absoluta del obispo).

Así, muy relacionado al autoritarismo, está el resurgimiento del clericalismo que bloquea la participación, las iniciativas y el rol activo de los laicos. El desarrollo de la corriente liberadora en la Iglesia se realizó sobre la base de un importante rol de los laicos, fundamentalmente, de comunidades de base, aunque también de otros grupos e iniciativas. La restauración vuelve a postular una Iglesia cuyo único protagonista es el clero. Por supuesto que no desconoce que tiene que haber laicos. Pero éstos están en «movimientos de espiritualidad», firmemente subordinados a sus asesores clérigos. Se vuelve a desdibujar así la Iglesia como «pueblo de Dios», para reemerger una Iglesia con rostro clerical.

El clérigo es «el que sabe» y el laico «el que no sabe» las cosas de la religión. Muy relacionado al autoritarismo y clericalismo está el resurgimiento del «doctrinarismo», es decir, el primado de la doctrina como eje articulador del cristianismo. El doctrinarismo juzga lo válido o no válido, lo posible y lo imposible, a partir de una doctrina que ya está pre-establecida (por el «magisterio de la Iglesia») y que es sumamente intrincada. El simple miembro de una comunidad cristiana (el «laico») no conoce las doctrinas ni tiene posibilidades de hacerlo. Tiene que

atenerse entonces a lo que le indica el sacerdote que es el iniciado, el que sabe. Si la realidad o la vida concreta no se ajustan a lo que señala la doctrina, no es la doctrina, sino la vida la que es puesta en cuestión. Esto contrasta frontalmente con el lugar e importancia otorgados a la práctica en la Iglesia liberadora y, específicamente, en las comunidades de base. No se trata de que ellas nieguen la doctrina o realicen una práctica ciega e irreflexiva, sino que, al contrario, en ellas la práctica es fuente de reflexión, esto es, de conocimiento y, por eso, la práctica está revitalizando y reactualizando permanentemente esa «doctrina». Es así como cualquier «laico» puede reflexionar desde su praxis y desde la praxis de su comunidad y saber entonces cómo se realiza el seguimiento de Cristo y cómo se construye la auténtica Iglesia.

Así como el doctrinarismo es una cara del clericalismo, la otra cara es el poder sacral que se ejerce especialmente en la dimensión sacramental. La restauración desvaloriza las prácticas sociales (solidarias, organizativas, culturales, etc.) y otorga centralidad a las prácticas sacramentales. En ellas obviamente ocupa un lugar central el sacerdote que es quien tiene el «poder» de celebrar. Así se delinea una frontera entre lo que es «propiamente de Iglesia» (lo sacramental) y lo que «no es de Iglesia», (y sólo puede llegar a serlo si se subordina a lo sacramental). Lo que es propiamente de Iglesia es lo que está subordinado al poder clerical.

Por último, los cuatro aspectos anteriores muestran como por este camino se vuelven a cerrar las puertas para la «irrupción» de los pobres en la Iglesia. El pobre puede solamente irrumpir cuando hay espacios de participación colectiva o comunitaria; cuando se da la posibilidad de que los laicos desarrollen iniciativas; cuando se da prioridad a las prácticas y experiencias concretas sobre el saber doctrinario; cuando se da prioridad a las prácticas sociales sobre lo ritual y cultural. En esta Iglesia que reimplanta la restauración, el pobre vuelve a ser un personaje callado y arrinconado.

Si bien nos hemos referido a la Iglesia católica, es bastante claro que este proceso de involución tiene alcances que van más allá de ella; el avance de la restauración es, al mismo tiempo, un claro retroceso del ecumenismo: vuelve a levantar barreras entre católicos y protestantes y siembra la sospecha, la desconfianza y el rechazo frente a las iniciativas de cooperación ecuménica.

La involución conservadora del catolicismo ha tenido efectos sobre los distintos actores cristianos y sus prácticas de liberación, que se dejan

sentir cada vez con mayor nitidez. Es así como en distintas partes se advierte un progresivo «agotamiento» de las comunidades cristianas: ellas van perdiendo su dinamismo, muchas veces van quedando reducidos a ser grupos puramente religiosos, demasiado controlados y vigilados por la Iglesia institucional, con una pérdida de su identidad popular; a veces también las comunidades quedan entrampadas en conflictos puramente intraeclesiales o se desmoralizan por el autoritarismo que se descarga sobre ellas. También en otros grupos cristianos se advierte esta pérdida de dinamismo y de horizontes: se agotan porque resulta muy difícil – por no decir imposible – luchar contra la corriente de una poderosa maquinaria institucional. De igual manera se advierten los efectos de la restauración a nivel de sacerdotes, religiosos y religiosas. A veces se intenta resistir, pero el peso de la autoridad termina siendo devastador.

8. *En búsqueda de nuevas perspectivas*

La situación de crisis en América Latina, la profundización de la modernización capitalista y la falta de alternativas visibles van a tener consecuencias que aún no se pueden prever del todo, pero que con seguridad serán muy desfavorables a los sectores más pobres y marginados. Es cierto de que el hecho de que hoy no se visualicen con claridad estrategias alternativas globales no significa que ellas no existan. Pero mientras no emerjan y se formulen, debemos suponer que al menos en los próximos años en América Latina lo que ocurrirá será una expansión de la modernización capitalista, por supuesto, con tropiezos y en el marco de una crisis social aguda.

¿Significa la ausencia o el desdibujamiento de estrategias globales alternativas el fin de la «liberación»? Por supuesto que no. La liberación como anhelo o expectativa, como búsquedas y como prácticas no se decide solamente en el nivel de las estrategias globales. Es cierto que ellas son muy importantes, pero podríamos decir que ya mucho antes que emergieran estrategias globales, los oprimidos, marginados y discriminados habían afirmado la liberación como esperanza y como prácticas parciales. En ese sentido podemos ver en la historia de los pueblos una permanente ebullición de «estrategias» parciales de liberación que han permitido a los grupos oprimidos sobrevivir económicamente, resistir la destrucción de sus culturas e identidades, lograr pequeños avances

creando espacios de libertad o de expresión, etc. Esto también ocurre en el presente de América Latina y la T.L. no puede desatender a esos procesos y luchas concretas de liberación. Sin pretender establecer un «temario» para la T.L. – lo que resultaría desproporcionado – me atrevería a señalar algunos puntos que, en el contexto actual, reclaman la atención de la reflexión teológica sobre «la praxis histórica» y la liberación. Esto nos remite por lo demás, a temas y problemas en los que hemos estado trabajando en estos años, en el acompañamiento a comunidades cristianas y a la Iglesia de la liberación.

Un primer punto que aparece insoslayable – y que solamente podemos enunciar aquí – es el tema de la modernización. Se conoce el temor que el proceso de modernización provoca en los sectores conservadores de la Iglesia que concentran su atención sólo en el plano de la cultura y ven allí entonces la «secularización». Pero lo que deja entrever el análisis de los problemas económicos y sociales es que el problema es mucho más complejo. Modernización de la cultura y secularización son probablemente fantasmas que agitan los temores de los conservadores, pero que no tienen tanta consistencia en las heterogéneas culturas latinoamericanas. Pero la modernización de la economía y de la sociedad como «racionalización» de la producción orientación exportadora, reducción del gasto público, etc. parecen poseer bastante mayor realidad y un impacto más directo sobre los sectores populares más pobres. Numerosos indicios señalan que el proceso de modernización está originando o reforzando una «dualidad estructural» en las sociedades latinoamericanas, en la que junto al polo que sigue – quizás también con tropiezos y crisis – el ritmo de modernización y así experimenta «crecimiento» económico, se constituye un polo estructuralmente marginal o excluido, para el que no existen posibilidades ni propuestas de integración. Estos mismos indicios señalan que está cambiando la estructura del empleo (y del desempleo) en los países que ya han avanzado algo en su modernización: se originan así nuevos tipos de explotación, y de exclusiones; en estas sociedades que se polarizan así, adquieren nueva significación formas y organizaciones de producción o de economía «popular» que – sin dejar de estar vinculadas de alguna manera al mercado – se desarrollan con lógicas no solamente «mercantiles»; por otra parte, crece en estas sociedades el potencial de videncia, como el de «resignación», etc. Lo que queremos señalar, en síntesis, es que la modernización va cambiando no sólo la configuración del «polo dinámico», sino también la del «mundo de los pobres». Esto va a exigir de parte de la teología de la

liberación un análisis y una reflexión (no sólo socioanalítica, sino teológica) más precisa sobre la «modernización» en su especificidad latinoamericana.

Una mirada a lo ocurrido en América Latina en estas dos décadas nos permite ver que no solamente han estado marcadas por «catástrofes» políticas, así como por la problemática que se levanta en torno a la constitución el papel de los actores sociales y su articulación con la política. Todo esto constituye también puntos de atención para la T.L.

Es así como se puede observar que la lucha por la democracia se constituye en un objetivo y en una práctica que concita grandes consensos. Es probable que la dolorosa experiencia del autoritarismo y de las dictaduras sensibilizara no sólo a las elites o «clases» políticas, sino a vastos sectores populares respecto al valor de la democracia.

Pero el tema de la democracia aparece, en la perspectiva de las prácticas liberadoras, estrechamente ligado al tema de la participación. La democracia tiene un valor en sí, como libertades ciudadanas, «estado de derecho», etc., pero adquiere mayor contenido liberador cuando se la entiende y practica como participación popular. Democracia y participación son probablemente los ejes sobre los que se comienzan a trazar estrategias populares que pueden tener grandes consecuencias en una redefinición de las relaciones entre «Estado» y «Sociedad». Las estrategias globales de cambio (cuyo referente ha sido el socialismo) han colocado mucho énfasis en el papel del Estado. Por eso mismo daban poco lugar a los temas de democracia y participación. Se proponían cambiar la sociedad ejerciendo el poder del Estado. Pero el resultado normalmente han sido propuestas y programas definidos verticalmente, que no tomaban en cuenta las necesidades, demandas y actitudes de los propios sectores populares a quienes querían beneficiar. En las luchas por la democracia y la participación se va trazando, en cambio, un camino distinto. En la medida en que se vayan abriendo espacios efectivos de participación (por ej. en la cultura, en los gobiernos locales, etc.), se van a ir haciendo aportes mucho más sustantivos para diseñar estrategias de cambio más globales. Hay que destacar en este punto, el rol que ha jugado la «educación popular» en América Latina, como pedagogía de la participación, que por lo demás, ha sido ampliamente asumida en la Iglesia liberadora.

A su vez, tanto el problema de los cambios estructurales (polarización) como el tema de la participación nos llevan a fijar la atención en la

emergencia y constitución de actores sociales populares. Los cambios que se van produciendo en la estructura económica van produciendo cambios también en la estructura de los sectores y clases sociales. La presión creciente por aumentar las exportaciones, el estancamiento o la recesión de la industrialización, etc. producen un aumento explosivo de los sectores «excluidos» y una disminución relativa del peso de la clase obrera. Mientras más se «moderniza», la economía produce trabajadores ocasionales, empleos atípicos, desempleados, trabajadores a contrata, etc. Aunque la exclusión no es homogeneizante (en el sentido de «producir» un actor definido), crea sin embargo condiciones que de algún modo, favorecen o posibilitan la constitución de actores sociales nuevos: organizaciones económicas populares, organizaciones de salud y vivienda; grupos culturales, grupos de mujeres, de jóvenes, etc.

¿Cuál es el alcance de estos actores? ¿Cuál es su grado de constitución? ¿Son verdaderamente «movimientos sociales» o representan sólo estrategias defensivas o de «repliegue»? ¿Cuáles son sus propuestas? Se trata de preguntas abiertas al debate y que no se pueden responder fácilmente. Sin duda que sería un grave error apresurarse a etiquetarlos como movimientos ya constituídos y otorgarles sin más el rol de protagonistas de cambios liberadores. No se puede desconocer la debilidad de estos actores y movimientos en la situación actual del continente: sus dificultades en la articulación de propuestas, en constituir orgánicas, en proyectarse políticamente. Pero también sería un error desconocer lo que ya representan y su significación en las prácticas y luchas de liberación. A veces incluso en contextos estructuralmente adversos y represivos estos actores populares han desarrollado prácticas que efectivamente crearon espacios de democracia y participación, que crearon de este modo también nuevas relaciones sociales bajo el signo de la solidaridad, en lugar de las relaciones competitivas que impone el mercado. Estas prácticas poseen, muchas veces, dimensiones éticas definidas (de respeto a la persona, comunicabilidad, solidaridad, etc.) y dimensiones utópicas, que sin lograr articularse como «proyecto», dejan sin embargo vislumbrar «imágenes» de una nueva sociedad.

A través de estos actores y sus prácticas, la «liberación» parece estar asumiendo nuevas perspectivas y dimensiones. Aparentemente se trata de algo mucho más pequeño o modesto que en las grandes estrategias de liberación. Pero, al mismo tiempo, son prácticas liberadoras muy concretas y ligadas a la particularidad de los sujetos populares y que incorporan un aspecto clave – que hasta ahora había sido relegado a un

segundo plano en el cambio social: la subjetividad. Esto aparece también con claridad cuando se observa que una de las prioridades u objetivos por los que luchan algunos de estos actores populares es la defensa o la constitución de la propia identidad. Ello es evidente en grupos étnicos, culturales y raciales (movimientos de indígenas y de negros), pero también se puede advertir en el caso de los actores juveniles, en las organizaciones de mujeres y en las comunidades cristianas. El problema de la identidad – más precisamente: de las identidades oprimidas, excluidas y más aún, amenazadas – es probablemente hoy un punto crucial en el tema de la cultura en relación con la liberación. A medida que se expande la modernización y la lógica de mercado, se refuerzan las exclusiones de todos aquellos grupos o conglomerados que no participen plenamente del mercado (sea porque no tiene fuerza suficiente para «ofrecer» o para «comprar»). Por supuesto que no son excluidos del todo: los marginales son colocados cada vez más directamente frente a la vitrina en la que los mecanismos de mercado, especialmente el consumo, van constituyendo esa «identidad estandard» y a la vez adornada de toques de «exclusividad», de la sociedad de masas. Lo propio de los excluidos, lo popular, lo no reductible a la lógica del mercado es desvalorizado y negado. De ahí que la lucha por afirmar la propia identidad y la dignidad de esos actores no es – como han sugerido algunos – solamente un «repliegue defensivo», sino la búsqueda por afianzar nuevas bases de la cultura (que asuma la «diversidad») de la sociabilidad.

Sin la pretensión de un recuento exhaustivo, ni – como dijimos – de definir un «programa» futuro para la Teología de la Liberación, nos parece que los temas que hemos señalado constituyen puntos importantes donde se cristalizan hoy las prácticas y procesos de liberación y donde se viven las tensiones entre liberación y opresión; por ello van exigiendo – como de hecho ya ocurre – cada vez más la atención de una teología que quiere seguir reflexionando «la práctica histórica a la luz de la fe».