

Sentido sociohistórico de la Teología de la Liberación. Reflexiones sobre su origen y contexto mundial

Enrique Dussel

Ya hemos tratado en otros trabajos el origen y desarrollo de la Teología de la Liberación, desde el horizonte de una historia de la Iglesia o de la misma teología;¹ ahora, en cambio, reflexionaremos sobre el “contexto” mundial sociohistórico que origina su aparición. Se trata de un “fenómeno” con significación planetaria. Esto es lo que deseamos probar.

1. Las “Modernidades” y las religiones universales en la dialéctica Norte-Sur²

Hasta el 1492 (no antes ni después) la Europa latino-germánica había sido siempre un horizonte cultural, político y económico *periférico y secundario* de un sistema cuyo centro se había situado, primero entre el Egipto y la Mesopotamia (desde 3000 años a.C.), en la región Seleusida y Ptolomeica posteriormente, y teniendo al área entre Bagdad y Samarkanda como visagra en torno a la cual se conectaba China con

¹ Véanse para una bibliografía sobre el tema mis trabajos: Dussel, 1989; 1993a: 263-362; 1995b. Para el contexto histórico eclesial véase Dussel, 1992 (edición en castellano: Dussel, 1995). En estos trabajos hay referencia a los aspectos sociopolíticos, económicos e históricos de la sociedad política, civil y de la Iglesia en general, y de la historia de la Teología de la Liberación en particular.

² Véanse mis trabajos: Dussel, 1993b: 65-76 (también en *Von Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf, 1993: 16-42); Dussel, 1994a: 855-867; 1995a: 39-80; s/f(a) y s/f(b).

el Mediterráneo (desde el 750 a 1350 d.C.). Hasta 1492 Europa, y ni siquiera el Imperio romano latino desde poco antes de la era cristiana, nunca habían sido “centro”.

Por otra parte (y hemos dado muchas razones en los trabajos citados en la nota 2), Europa no había evidenciado ninguna superioridad sobre la cultura china, hindú o sobre la musulmana (ésta última desde el Marroco Atlántico hasta las Filipinas —Mindanao— en el Pacífico en el siglo XV), ni desde un punto de vista científico, filosófico o teológico, económico ni aún tecnológico. El hecho casual de dirigirse por el Atlántico hacia el “centro” del sistema (que estaba en la India) dio como resultado la *invasión* de América y la conquista de sus autóctonas culturas. La anexión a Europa de territorios que superaban al propio muchas veces; con millones de seres humanos subsumidos en un sistema mercantil primero, y capitalista industrial después; con grandes riquezas en oro y plata (y posteriormente el esclavismo practicado con inhumanidad prototípica y nunca igualada), provocaron un desequilibrio comparativo mundial en favor de Europa, que empobreció al mundo musulmán y que, situando al Atlántico como “centro” del primer “sistema mundial”, produce el espejismo interpretativo (de la historia, la filosofía, la teología, etcétera) de que Europa *siempre estuvo en dicho centro*. Las historias “científicas” del siglo XVIII, especialmente del romanticismo alemán, anexionan además “ideológicamente” a Grecia a la Europa “occidental” —siendo que siempre fue “oriental”, y primeramente “recuperada” por el mundo musulmán desde Al-Kindi, filósofo aristotélico del siglo IX d.C. en Siria actual, mucho antes que la París del siglo XIII—, en un proceso de “proyección” hacia el pasado de la “centralidad” moderna de Europa.

La invasión de América (mal llamada “descubrimiento”) coloca a Europa por primera vez en la historia (solamente ahora y por vez primera como “historia mundial”) como “centro”. El manejo (*management*) de esta “centralidad” constituye el fenómeno de la Modernidad. Europa-América organiza la “centralidad” del Atlántico (incluyendo al Mar del Norte y el Báltico), lo que “desenclaustra” la Europa nórdica que, hasta el 1492, tenía la necesidad *de pasar* por el Mediterráneo (y por lo tanto por Roma), para conectarse con el sistema euroasiático.

Los dos puntos más alejados del “centro” —la India (antes de la invasión de América)—, eran el Japón en el Oriente y la Europa del Mar del Norte y del Báltico en el Occidente. El “hecho” de la invasión a América permite a la Europa nórdico-germana (heredera de vikingos y de la Hansa del Atlántico Norte) no deber pasar ya por la Roma mediterránea; es decir, en un muy corto espacio de tiempo (1492-1517), se produce el hecho mayor de la “desconexión” *protestante* de los pueblos germanos nórdicos de la Cristiandad romano-mediterránea, iniciada por Lutero en Erfurt.³ El “contraefecto” hacia el Sur de Europa, acontecimiento *posterior* al protestantismo, es la “contrarreforma” que inicia el fenómeno del “catolicismo”.

La “Modernidad I”, hispánica, con centro en Sevilla, organiza el primer sistema-mundo, uniendo Europa-América Latina, en primer lugar, y efectuando en la conquista de México y del Perú (y lentamente en toda América Latina), la primera “modernización” bajo la inspiración del fenómeno del catolicismo que se expresará en el Concilio de Trento. La “Modernidad I” será mercantilista, monetarista (el del primer capitalismo), con un proyecto de Imperio que fracasa con Carlos V en 1557, cuando debe abdicar por derrumbe financiero. De todas maneras, significará la primera expansión misionera del cristianismo mediterráneo, ahora moderno antiprotestante, en el primer mundo periférico y colonial de Europa.

La “Modernidad II”, holandesa, con centro en Amsterdam (1630-1680),⁴ también mercantilista, pero reformada religiosamente, burguesa propiamente dicha, organiza su expansión “simplificadamente”: sólo funda dos compañías comerciales (de las Indias Occidentales y Orientales), e inicia el proceso propiamente capitalista, “moderno”,

³ La “reforma protestante” sin la “centralidad” del Atlántico, gracias a la invasión de América en 1492, hubiera sido una “herejía” más de las ya frecuentemente conocidas en la Edad Media, que miraba hacia el Sur (el Mediterráneo romano). Ahora la “herejía” tenía conexión directa con el “centro” del sistema mundo reciente. Paradójicamente, la invasión de América da un sentido “histórico mundial” a la reforma luterana.

⁴ Véase Wallerstein, 1974 (para la Modernidad I el t. I; para la Modernidad II de Amsterdam el t. II; para Inglaterra el t. III), y Wallerstein, 1984.

con un nuevo paradigma científico, filosófico, teológico, político (piénsese en Descartes o Spinoza). En el siglo XVIII será Inglaterra y Escocia (con la calvinista o presbiteriana Edimburgo por centro) las que tomarán el relevo de la hegemonía del sistema-mundo, organizando igualmente la primera expansión misionera protestante en el mundo periférico y colonial.

El Islam, que desde el siglo VII se había expandido desde la península arábiga hasta el califato de Córdoba y los reinos de Marruecos en el Occidente del Magreb; que se había hecho presente en todo Egipto hasta la primera catarata, con los turcos había tomado Constantinopla y estará junto a los muros de Viena poco después; desde los antiguos reinos mesopotámicos hasta el sultanato de Delhi, siguiendo con los comerciantes musulmanes hasta Malacca y Mindanao. Su expansión continuará hacia el Sur del Sahara, desde el siglo IX hasta el presente. La crisis militar y económica (piénsese que la batalla de Lepanto acaeció en 1571, veinticinco años después del descubrimiento de las minas de plata en Potosí y Zacatecas por parte de España) del mundo musulmán, lo hará pasar de "centro" del sistema euroasiático a una "periferia" del sistema-mundo hegemonizado por Europa, hasta 1945.

De esta manera, las religiones universales que reciben el impacto de la organización político-económica del sistema-mundo por parte de Europa (confucianismo, taoísmo, hinduismo, budismo, Islam y otras), reciben igualmente la presencia del cristianismo (como catolicismo o protestantismo). Es decir, en el mundo "periférico y colonial" se hace presente el cristianismo por primera vez (desde el siglo XV, sólo en América Latina constituye una Cristiandad católica prácticamente exclusiva, y esto tiene importancia para nuestro tema, del tipo de la "Modernidad I", imperial; desde el siglo XVII, en Estados Unidos hay hegemonía protestante anglosajona, del tipo de "Modernidad II", propiamente burguesa; a fines del siglo XIX, en el África las misiones son protestantes o católicas, ante una expansión creciente islámica; en el Asia el cristianismo es francamente minoritario, a excepción de Filipinas). La "implantación" del cristianismo en el mundo periférico y colonial tan diverso, permitirá analizar la peculiaridad del horizonte dentro del cual se origina la Teología de la Liberación.

En efecto, y desde ya, la Teología de la Liberación será una *reflexión reinterpretativa y crítica* que surge en un momento final de la Modernidad, en el antiguo mundo colonial de la “Modernidad I” (hispánica y preindustrial), y dentro de la única Cristiandad periférica, del “Sur”, pobre, lo que determina: a) desde un cristianismo culturalmente mayoritario, que no existente en África o Asia, el despertar una responsabilidad profético-política (radicalmente diversa a la de los “fundamentalismos” islámicos, que pretenden el poder directo desde la “derecha”); b) un cristianismo que transforma por dentro, sin traicionarlo, el imaginario popular conformado desde el impacto de la “Modernidad I”, católico;⁵ c) un cristianismo crítico, desde el punto de vista de las masas empobrecidas del “Sur”, imposible para los cristianismos del “Norte” rico (de Europa o Estados Unidos); d) una reflexión transmoderna y postecuménica, porque el punto de partida no son ya las iglesias “divididas” en la Modernidad (católica o protestante), sino la referencia a las masas oprimidas o excluidas.

2. La situación del “Sur” desde el colapso del “populismo” hasta el del “socialismo real” (1945-1989)

Al final de la llamada “II Guerra Mundial” —que no es mundial, sino una guerra por la hegemonía en el centro del capitalismo mundial, la más violenta, irracional y numéricamente catastrófica que haya contemplado el género humano desde su origen... y la realizó la “civilizada” Europa—, en 1945, Estados Unidos vence a Alemania y Japón, y ejerce

⁵ Aun el protestantismo latinoamericano debe contar con ese “imaginario católico-popular” (desde el horizonte de las religiones amerindias transformadas en la época colonial). Michael Novak opina, por esto, que la Teología de la Liberación es fruto de una mentalidad conservadora, preindustrial (y por esto criticaría al capitalismo). La comprensión del “imaginario popular” parte de un respeto por la religiosidad del pueblo, pero vista desde una conciencia progresista abierta a procesos de desarrollo tecnológico, económico, político-democrático y cultural autónomos, participativos, autocentrados, como alternativas hacia un futuro mejor para las grandes mayorías.

su dominio sobre el Reino Unido (que pierde su hegemonía detentada durante más de dos siglos). Casi diez años le lleva a la nueva potencia reorganizar su hegemonía en el “centro” (1945-1954): el Plan Marshall para la reconstrucción de Alemania y de Europa, ante la Unión Soviética de Stalin; la ayuda al vencido Japón, ante la China de Mao. Terminada dicha reorganización del “centro” del sistema-mundo en su nueva etapa, Estados Unidos enfrenta en la periferia una China siempre soberana, una América Latina independiente políticamente desde comienzos del siglo XIX, o las colonias de Europa, ahora “emancipadas” por la presencia de Estados Unidos, ya que el antiguo colonialismo europeo será modificado por el proceso de “globalización” del mercado y el capital en Asia y África desde 1945.⁶

En América Latina, desde la crisis económica de 1929 hasta 1954 (golpe de Estado contra Arbenz en Guatemala organizado por la CIA),⁷ un cierto desarrollo industrial, gestionado por una naciente burguesía nacionalista (varguismo en Brasil, cardenismo en México, peronismo en Argentina, etcétera), había hecho creer que era posible un desarrollo económico autocentrado en las decisiones nacionalistas desde un pacto social en el que la burguesía, y las clases obrera y campesina, pretendían ejercer conjuntamente el poder de un Estado populista bajo el liderazgo carismático —usando la categoría weberiana— de un caudillo popular (Vargas, Cárdenas, Perón, etcétera). Fue el comienzo promisorio de un desarrollo capitalista, el más estable acontecido en América Latina.

La “globalización” del mercado comienza con la “penetración” norteamericana por medio de la “doctrina del desarrollo” (propugnada por la Comisión Económica para América Latina, de la ONU), las inversiones económicas y la dependencia tecnológica “para sustituir importaciones” (inicio de la expansión de las corporaciones trasnacionales),

⁶ La emancipación de posguerra en Asia y África no es sino el pasaje de la dominación colonial europea a la nueva manera de hegemonizar el “mercado-mundo” por parte de Estados Unidos. Es el proceso de “americanización”, primer momento de la “globalización” que hoy se contempla.

⁷ El mismo tipo de presiones se ejercerán sobre Nazer en Egipto, el partido nacionalista en Irán, Sukarno en Indonesia, etcétera.

el apoyo a militares para efectuar los “golpes de Estado” contra los populismos,⁸ y posteriormente la Alianza para el Progreso, abre la llamada “Década del Desarrollo” (1954-1964). El proclamado “desarrollo” no se realizó; los países sufrieron enormes procesos de extracción de riqueza, inestabilidad inflacionaria, movilizaciones populares y empobrecimiento creciente. Debe entonces comprenderse que desde 1954 (hasta el presente, más de cuarenta años) se inicia un proceso que no ha concluido: el de la “globalización” bajo la hegemonía de Estados Unidos sobre América Latina. Este proceso recorre una historia en la que por etapas se instalará una estructura de creciente dependencia. Por otra parte, habrá corrientes y hasta movimientos revolucionarios de resistencia contra esa tendencia, con triunfos y fracasos. Es sólo teniendo en cuenta el horizonte de este contexto histórico que podrá comprenderse el origen y desarrollo de la Teología de la Liberación.

La única manera de detener el deterioro —opinaban las oligarquías nacionales y los servicios de inteligencia norteamericanos— era pasar a otra forma de ejercicio del poder del Estado, para crear estabilidad: la dictadura militar de seguridad nacional (cuyo primer paradigma fue formulado por el llamado “Grupo de La Sorbonne”, de la Escuela Militar brasileña, bajo el liderazgo de Golbery do Coto e Silva). El paradigma económico de la “globalización” que se aplicará profundizará la dependencia ya comenzada en la “Década del Desarrollo” —y debe indicarse que dicho paradigma se profundiza sin fisuras hasta el presente, pasando de gobiernos militares a las “democracias formales” desde 1983—. Las dictaduras militares recientes (desde la brasileña de 1964 hasta la haitiana vencida en 1994), que produjeron represión popular de la sociedad civil y de las iglesias, de efectos devastadores, pretendían hacer posible un capitalismo de dependencia creciente. Los fracasos sucesivos, desde el del “milagro brasileño” hasta la Guerra de las Malvinas de los militares argentinos, la crisis de productividad norteameri-

⁸ En 1954 en Guatemala con Castillo Armas; en 1955 en Argentina con Videla; en 1957 en Colombia con Rojas Pinilla y en Venezuela con Pérez Jiménez, hasta el de 1959 en Cuba —que tomará otro giro, inesperado por otra parte— con Fidel Castro.

cana (que le impedía ayudar a sus “aliados” militares del continente), y el comienzo de los efectos del tener que pagar los intereses de irresponsables deudas asumidas (con complicidad de prestadores y prestatarios) y hechas públicas (aunque de origen privadas frecuentemente), orienta a la “conveniencia” de devolver el gobierno a los “civiles”, mediante elecciones democráticas (desde la de Raúl Alfonsín en Argentina en 1983, o Tancredo Neves en Brasil en 1985).

La última etapa del proceso de las democracias formales recientes de América Latina se caracteriza por una estabilización política del régimen electivo de representantes del pueblo, pero con un creciente empobrecimiento debido a una generalizada política económica de “globalización” neoliberal, no tan “ortodoxa” hasta 1989.

En efecto, paralelamente a las dictaduras militares, y desde la Revolución Cubana de 1959, hubo durante algo más de 30 años (hasta la derrota electoral del sandinismo en 1990, no sin influencia de la Guerra de Diez Años organizada por Estados Unidos, y, también, por el efecto de la “caída del Muro de Berlín” semanas antes) un proceso revolucionario que se proponía diversas alternativas no-capitalistas, que sólo lograron tomar el Estado en el caso de Cuba y Nicaragua, y esporádicamente en Chile con el Frente Popular en los setenta. Estos movimientos despertaron —y despiertan aún hoy como en el caso de la rebelión maya de Chiapas— enormes esperanzas populares, a las que se vincularán muchos jóvenes, movimientos sociales, partidos políticos con inspiración cristiana.

La encrucijada de la pobreza y la opresión creciente de masas mayoritarias creyentes, de procesos revolucionarios o alternativos al capitalismo, de movimientos de Acción Católica de elite obrera o universitaria, cristianos comprometidos con movilizaciones, el diagnóstico aproximado de las causas del deterioro económico posterior al derrocamiento de los populismos (“teoría de la dependencia”), y desde dentro de una Iglesia renovada en toda su estructura por el Concilio Vaticano II, en particular a partir del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam, fundado en 1955), crearán las condiciones próximas para la aparición, en 1968 exactamente, de una teología que adquirirá desde ese año el nombre de Teología de la Liberación.

3. La Teología de la Liberación como ruptura de la identidad religión-dominación en el proceso de globalización-exclusión

Las religiones universales, después de un largo periodo de gestación (que dura siglos), llegan a identificarse con las culturas (y los estados respectivos) que colaboraron en su origen. Esta identificación con la cultura, con las clases dominantes, se da en China en el confucianismo (religión o ética burocrática); en la India en la “brahmanización” del hinduismo; en el mundo musulmán se trata de la interpretación oficial y del manejo de *El Korán* desde el poder del califato, y es el fenómeno de la Cristiandad (como cultura e Imperio desde Constantino o Teodosio) en la historia cristiana.

Mientras las ecumenes regionales coexistían (desde la China, la India, hasta el mundo musulmán o Europa), aunque se interpenetraban, destruían o dominaban en las regiones de contacto o periféricas, esa identificación entre religión universal y cultura no tuvo oponentes de importancia, ya que eran sólo oposiciones internas. Por el contrario, por la expansión desde el siglo XVI de las cristiandades europeas (española o portuguesa católicas, holandesa calvinista, inglesa anglicana, dinamarquesa luterana, etcétera), ya que todas eran cristiandades (con sus respectivas iglesias nacionales, sus reyes confesionales, etcétera) hasta el siglo XVIII, se produjeron diferentes tipos de crisis en las religiones universales del Sur —y en el caso de América Latina la penetración de una religión universal antes inexistente—. ⁹ Pero fue sobre todo el proceso de secularización procedente de la Ilustración

⁹ En el África por la presencia de la Cristiandad copta de Etiopía, o en Asia por los cristianos de Santo Tomás en Kerala (India), hubo antecedentes cristianos antes de la instalación del sistema mundo desde el siglo XV. En América Latina, una tradición que del siglo XVI quiere creer en la presencia del apóstol Tomás (que sería Tuctzalcóatl), que procedente de la India habría predicado el cristianismo, y la Virgen de Guadalupe, desde el siglo I. Eran los criollos americanos que en su intención de volver en antigüedad a España, y, con espíritu emancipatorio, no deseaban agradecer a España ni el “don” del cristianismo.

(*Aufklärung*) europea del siglo XVIII lo que impactó más decisivamente, poniendo en cuestión, desde el siglo XIX, la identidad religiosa y cultural con el poder político.

Por lo general, las religiones universales tradicionales jugaron un papel de oposición ante el proceso “modernizador” extranjerizante —propio del impulso colonizador, de la influencia cultural europea y simultáneamente secularizador—. Estos tres aspectos permitían a las religiones universales del Sur defender las tradiciones populares (de la dominación colonizadora empobrecedora, del extranjerismo cultural, del ateísmo o increencia propios de la Ilustración). Pero, paradójicamente, identificadas con los poderes políticos y económicos ancestrales, proponían un proyecto de “retorno a la autenticidad del pasado”, como en los “fundamentalismos”. De manera que los movimientos de “renacimiento religioso” en África o Asia tuvieron frecuentemente, y tienen en el presente, la ambigüedad de defensa de la propia identidad y, al mismo tiempo, de afirmación de un pasado premoderno que difícilmente puede superar “hacia adelante” la Modernidad.

La Teología de la Liberación, aunque se origina en elites intelectuales (universitarias y obreras desde 1968), no tiene un ideal de “retorno” a una identidad pasada, ya que se diferencia críticamente de los grupos de poder cultural, político, económico o religioso herencia de la antigua Cristiandad que la pone en crisis, e igualmente de las oligarquías, y aun burguesías. Esto es posible por una ruptura o crítica con dichos estamentos hegemónicos (tanto culturales, económicos o políticos como eclesiales), y por un compromiso con las clases, grupos, movimientos populares de los oprimidos del capitalismo dependiente o excluidos del proceso de globalización modernizadora. Dicho compromiso proviene de una doble vertiente: por una parte y originariamente, por la relectura hermenéutica de los Evangelios y, por otra, por una reinterpretación de la vida y predicación del Jesús histórico, lo que permite a la “fe” cristiana descubrir un nuevo sentido de los acontecimientos de cambio social (y hasta revolucionarios) al final de la década de los sesenta en América Latina.

El compromiso con el cambio social (y hasta revolucionario) de muchos jóvenes cristianos que descubrían dicha responsabilidad, como

desarrollo natural del “espíritu” de la Acción Católica, en movimientos profundamente secularizados (y hasta de ateos militantes, como los marxistas), conducía a los cristianos a la “crisis de fe” y hasta a la pérdida de la misma. Lo que acontecía en realidad era que una cierta “interpretación” tradicional no respondía ya a los requerimientos de una praxis política en una época de profunda crisis. La Teología de la Liberación surge así como un repensar, como una reformulación de la interpretación cristiana (toda la cuestión de “fe y política”) a fin de posibilitar una nueva visión de los “hechos” (del cambio social y aun revolucionario) en la que el compromiso con los “pobres” y el participar en sus luchas significa un construir el “Reino de Dios”, tal y como el fundador del cristianismo lo había enseñado.

Se trata de un acontecimiento histórico mundial. Ciertos grupos de militantes (entre 1968 y 1972, bajo la dirección del Celam, es decir, la máxima instancia institucional eclesial en América Latina) de una religión universal, por encontrarse en el “Sur” (que es donde la Modernidad o el capitalismo muestran en la miseria de las mayorías excluidas del proceso de globalización su contradicción más profunda), efectúan una relectura de su texto fundacional (el Evangelio, la Biblia), religándose de manera directa con el fundador Jesucristo, que vino para “evangelizar a los pobres”, y que juzga éticamente desde el criterio de “¡Tuve hambre y me dieron de comer!”, en el contexto de masas miserables de una colonia periférica dominada por el Imperio romano, y que es crucificado por los poderes político-religiosos de su tiempo (el Imperio, el gobernador y el Sanedrín), y así promueven la justificación de las luchas de los oprimidos y excluidos. Dichas luchas pueden ahora fundarse en el Evangelio (y no lo contradicen, como antes se opinaba), y cuentan con los recursos del “imaginario popular”, sus tradiciones, sus mitos, sus ritos. La Teología de la Liberación no intenta destruirlos como muchos movimientos revolucionarios de izquierda de la época (cuya condición de posibilidad, por ser para ellos las estructuras de las religiones fundamento de los sistemas represivos del pueblo, presuponían el ateísmo y la negación de la religión). Por el contrario, esta teología, partiendo de los supuestos religiosos existentes en la conciencia histórico-popular, los reinterpreta hermenéuti-

amente y permite que se efectúe la acción liberadora de los pobres a fin de transformar las instituciones políticas, económicas, sociales, culturales y aun religiosas, recordando e inspirándose en momentos fundamentales, y los más antiguos de la propia fe cristiana: la liberación de los esclavos de Egipto, la predicación de los profetas profundamente antiritualista y en favor de la justicia de los oprimidos, la íntegra predicación del fundador del cristianismo contenida en los Evangelios, y también la nueva luz aportada sobre acciones liberadoras tales como las de Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI en favor de los indios o del sacerdote Miguel Hidalgo en el siglo XIX, fundador de México.

La Teología de la Liberación es una creativa y compleja síntesis (sumamente elaborada, novedosa y al mismo tiempo dentro del horizonte de la tradición más auténtica) de tensiones aparentemente contradictorias. El reclamarse de las más antiguas tradiciones de los profetas y del fundador del cristianismo mismo, sin caer en el tradicionalismo; el luchar por un tipo de vida más justo para las grandes mayorías excluidas del proceso de globalización modernizador, sin caer en anacronismos tecnológicos, pero tampoco destructivos ecológicamente; el afirmar la religión ancestral del pueblo pero bajo la exigencia de profunda transformación hermenéutica de liberación, contra la trágica resignación histórica; el mostrar la importancia de la política, pero el negarse a ejercer el poder directamente como teólogos (a diferencia del "fundamentalismo" islámico); el ser críticos del capitalismo (asumiendo tesis económicas o políticas de Marx o Gramsci, por ejemplo), y no desde el pasado, desde el feudalismo o desde el conservadurismo premoderno, sino con una aspiración de realizar alternativas futuras de mayor justicia para las mayorías, aún corriendo el riesgo de haberse comprometido con propuestas tales como la mediación del socialismo democrático, y sabiendo aprender de su fracaso presente. El compromiso con el pueblo de los pobres, y desde las experiencias de las comunidades de base, mueve a esta teología a aprender a convivir dentro del respeto, la tolerancia y la participación democrática.

Paradójicamente, la Teología de la Liberación, aun siendo perseguida desde fuera de la Iglesia (por los gobiernos militares de

Seguridad Nacional o conservadores), o desde dentro de ella (desde 1972, en América Latina y desde el Vaticano, por una Iglesia que "restaura" sus estructuras burocráticas anteriores al Concilio Vaticano II), generaliza su presencia dentro de la Iglesia (ya que sus ejemplos de vida, reuniones, cursos y conferencias, artículos, libros, manifiestos, interpretaciones, son referencia continua de estudiantes, militantes, sacerdotes, religiosas, etcétera), pero al mismo tiempo, y más profundamente, fuera de ella. Cuando se produce la rebelión maya en Chiapas en enero de 1994, cuando el padre Aristide lidera el movimiento popular *lavalás* en Haití, o cuando Frei Betto hace declaraciones de la crisis de ocupación de tierras en Brasil (donde el presidente Cardoso debe llamar a los cristianos comprometidos con el "Movimiento de los sin tierra" para llegar a una solución de la crisis), la opinión pública, los medios de comunicación, atribuyen estos actos a la Teología de la Liberación. Ciertamente no se están refiriendo ahora a un simple movimiento de algunos teólogos, a una reflexión teológico-académica católica o protestante (de las Modernidades I y II) intraeclesial; se están refiriendo a *una relectura del cristianismo que ha prendido en las masas oprimidas y mayoritarias del continente* excluidas del proceso de globalización, en alguno de sus militantes más dinámicos, y que produce un relanzamiento del "imaginario popular", de sus mitos, de sus ritos, de los recuerdos históricos de sus liberadores... entre los que se encuentran Moisés, Isaías, Jesucristo, Francisco de Asís, Bartolomé de Las Casas, Hidalgo, Rutilio Grande, Romero, Ellacuría... y tantos otros miles de héroes, mártires y santos recientes, conocidos o ignorados, que el pueblo tiene en su memoria, en tantos rincones del continente latinoamericano que sufre un parto de liberación. Liberación de una dominación que comenzó con la conquista, con la invasión del continente Americano hace quinientos años y de la cual no se vislumbra una próxima resolución. Es por ello que, contra la opinión de muchos y visto el crecimiento del empobrecimiento de las grandes mayorías excluidas del proceso de globalización del mercado, del capital, la Teología de la Liberación seguirá cumpliendo su función crítica en el futuro, practicándose igualmente en otras regiones del mundo cristiano (como en África y el

Asia),¹⁰ y entre teólogos de otras religiones universales —y por ello no es extraño ver aparecer ya obras de teólogos de la liberación entre los musulmanes de Irán o en Bombay, en el hinduismo de la India (más allá del movimiento de Gandhi) o entre los budistas de Sri Lanka o Tailandia.

En la Teología de la Liberación, entonces, se sintetizan y superan las contradicciones de dos teologías (de la Modernidad I y II), desde el compromiso con los pobres del Sur, los excluidos del proceso modernizador de globalización presente (donde se encuentran marginados las dos terceras partes de la humanidad), por lo que significa una reflexión crítica que moviliza una esperanza transmoderna hacia una alternativa de mayor justicia futura para los pueblos periféricos.

Bibliografía

Dussel, Enrique

- 1986 “Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie?”, en *Recherches de Science Religieuse* núm. 2, abril-junio, pp. 165-178 [París].
- 1989 *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Freiburg.
- 1992 *The Church in Latin America 1492-1992*, Burns Oates-Orbis Books, Kent-Nueva York [ed. cast. *Resistencia y esperanza. Una Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, San José, DEI, 1995].
- 1993a “Chronologische Darstellung der Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in Lateinamerika (1959-1989)”, en *Theologiegeschichte der Dritten Welt*, Kaiser Taschenbücher, Gütersloh [texto corto en “Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972”, en Rául Fornet-B., *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Diritto Verlag, Eichstätt, t. 3].

¹⁰ Véase mi artículo “Existe-t-il une Théologie de la Libération en Afrique et en Asie?” (Dussel, 1986: 165-178).

- 1993b "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)", en John Beverley-José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Durham, vol. 20-3, pp. 65-76 [también en *Von Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf, 1993, pp. 16-42].
- 1994a "Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs", en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbes Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Nápoles, Vivarium, pp. 855-867.
- 1995a "Sistema-mundo, dominação e exclusão", en E. Hoornert, *História da Igreja na América Latina e no Caribe*, Vozes, Petropolis, pp. 39-80.
- 1995b *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México.
- s/f(a) "The World-System", ponencia presentada al Seminario sobre "Cultural Globalization", en noviembre 1994 en Duke University, Durham (en prensa).
- s/f(b) "El sistema-mundo como problema filosófico", en *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (en prensa).
- Fornet, Raúl-B.
- 1993 *Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas*, Diritto Verlag, Eichstätt, t. 3.
- Wallerstein, Immanuel
- 1974 *The Modern World-System*, Academic Press, Nueva York, t. I, II y III.
- 1984 *The Politics for the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.