

**sumario**

Los nuevos acentos dados a la cultura y su importancia en la vida de los pueblos, permite hablar de un "cambio de paradigma" o "de acento" en la Teología de la Liberación. Del acento en el análisis socioeconómico de la primera época, el autor ofrece líneas muy sugerentes del "nuevo imaginario cultural alternativo" que suscita una "nueva sensibilidad cultural" donde la teología de la Liberación tiene un futuro para profundizar y enriquecerse.

**¿Cambio de  
paradigma en la  
teología  
latinoamericana de  
la liberación?**

**Del análisis socioeconómico  
al cultural**

**Juan Carlos Scannone, sj**

Doctor en Filosofía. Licenciado en Teología. Argentino.

A los 20 años de la primera reunión de El Escorial (1972) - primer Encuentro sobre teología de la liberación organizado en Europa -, se tuvo en 1992 el segundo Encuentro de El Escorial<sup>1</sup>. La comparación de ambos, en los que tuve la ocasión de participar, muestra al menos un “desplazamiento de eje”<sup>2</sup>, del socioeconómico al sociocultural, sin descuidar por ello el primero. En El Escorial II, Rosino Gibellini -editor de importantes obras sobre teología de la liberación en Italia- me dijo: “Usted estará satisfecho del acercamiento de otras posiciones a la de la teología argentina”, aludiendo a la importancia dada en ese encuentro al análisis cultural, a la sabiduría y religiosidad populares y a la razón simbólica. ¿Basta dicho desplazamiento para hablar -usando la terminología de Thomas Kuhn- de un *cambio de paradigma*?

En la presente exposición trataré, en primer lugar, de la corriente argentina de teología de la liberación, que ya desde el comienzo dio relevancia al *análisis histórico-cultural* e influyó en la adopción de este último por Puebla, a diferencia de Medellín (1). Luego, mostraré por qué y cómo dentro de la línea principal de la teología latinoamericana de la liberación, se ha dado el desplazamiento de eje arriba mencionado (2). Por último, indicaré cómo, según mi

<sup>1</sup> Ver las actas de ambos encuentros: Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Salamanca, 1973; J. COMBLIN, J.I. GONZÁLEZ-FAUS, J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993 (en adelante los citaré: El Escorial I ó II).

<sup>2</sup> Cf. Así se expresa Pablo Richard en: “La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la decennie 1990”, *Foi et développement*, n. 199 (enero 1993): se trata de la traducción parcial de un artículo aparecido en *Pasos* (S. José de Costa Rica) n. 34 (marzo-abril 1991).



opinión, el futuro de dicha teología está unido a dicho cambio<sup>3</sup>, en cuanto responde a una transformación en la realidad de los pobres y en las posibilidades reales de su liberación (3).

## 1. La vertiente argentina de teología de la liberación

A esta corriente - no tan conocida fuera de América Latina - la denomina Gustavo Gutiérrez: "una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación"<sup>4</sup>. El historiador de los orígenes de esta última, Roberto Oliveros, la llama "populista", y Alberto Methol Ferré, adversario de la línea principal de la misma, le da el nombre de "nacional y popular"<sup>5</sup>. Juan Luis Segundo, en cambio le puso el nombre: "teología del pueblo"<sup>6</sup>. En una caracterización que luego fue asumida por otros, yo la llamé -hace ya tiempo- "teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos" y "teología de la pastoral popular"<sup>7</sup>. Algunos dudan acerca de su inclusión dentro de la teología de la liberación<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> En septiembre de 1996 - cuando yo ya había escrito la primera redacción del presente trabajo - tuve oportunidad de preguntarle a Gustavo Gutiérrez su opinión acerca de si hubo o no un cambio de paradigma en la teología latinoamericana de liberación. Su respuesta fue que él no hablaría de cambio de paradigma sino sólo *de acento*, porque la preocupación por la cultura estaba presente desde el comienzo.

<sup>4</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980, pág. 377.

<sup>5</sup> Ver, respectivamente: R. OLIVEROS, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, 1977, pág. 338; A. METHOL FERRÉ, "Da Rio de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia", en *Incontri* n. 4. (1982), p. 22.

<sup>6</sup> Cf. J.L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, pág. 264.

<sup>7</sup> Ver mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987 (donde retomo y amplío un estudio de 1982), págs. 61 ss. También cf. J.B. LIBANIO, *Teologia da libertação. Roteiro didático para um estudo*, São Paulo, 1987, pág. 260.

<sup>8</sup> Cf. A. QUARRACINO, *Celam. Diálogo fraterno*, Bogotá, 1984, págs. 54 s. En cambio, en su presentación de la primera Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación, el actual Cardenal Arzobispo de Buenos Aires, entonces directivo del CELAM, la había incluido dentro de esa teología, sin agregar restricciones (cf. *L'Osservatore Romano* [ed. semanal en español], 9 de set. 1984).

639



Pues bien, esa corriente, sin negar el valor del análisis estructural socioeconómico y político, dio desde el principio especial relevancia al análisis histórico-cultural, prefiriendo, para su reflexión teológica contextualizada y su lectura teológica de los signos de los tiempos, la mediación de ciencias humanas de índole más sintética y hermenéutica que las sociales, como son las ciencias de la historia, la cultura y la religión. Así es como entendió el pueblo sobre todo a partir de la memoria, conciencia y proyecto *históricos* compartidos, y de la *cultura*, o estilo de vida común, privilegiando sin embargo el papel protagónico que en él tienen los pobres y la cultura popular. En ésta dio especial importancia a la “*religión del pueblo*” como encarnación de la fe en la cultura latinoamericana, a la cual interpretó como fruto nuevo de una síntesis cultural entre las culturas indígenas e ibéricas (y, en muchas partes de América Latina, también las africanas). De ahí que haya dado importancia especial a la problemática de la evangelización de la cultura, a la piedad popular como inculturación del Evangelio, y a la pastoral popular, ante la amenaza socioeconómica, política y cultural de una modernización capitalista o comunista, sobre todo ante el secularismo que las acompaña<sup>9</sup>.

La diferencia de enfoque con otras corrientes de la teología de la liberación se explica, al menos en parte, por la historia anterior y la situación social argentinas después del Concilio, con las esperanzas sociopolíticas puestas en el peronismo durante los regímenes militares. Por un lado, ese movimiento - que había dado conciencia de sí a la clase obrera y al sindicalismo argentinos -, el revisionismo en la ciencia histórica argentina, y el influjo de las así llamadas “Cátedras nacionales de sociología” en la Universidad de Buenos Aires (opuestas tanto al capitalismo liberal como al marxismo soviético) y, por otro lado, la relectura del Concilio, en especial, de *Gaudium et Spes*, y

<sup>9</sup> Ver F. BOASSO, *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Buenos Aires, 1974; G. FARREL, J. GENTICO, L. GERA (et al.), *Comentario a la Exhortación apostólica de Su Santidad Pablo VI Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, 1978. Sobre la corriente argentina consultar también mis libros: *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. 4; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, arriba citado; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 (con bibl.); *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992, en especial caps. 3, 4 y 5.

de Medellín (1968) desde el propio contexto, hicieron que la reflexión teológica argentina enfatizara, junto a los temas del pobre, la dependencia y la liberación, categorías como las de pueblo-nación, cultura y religiosidad popular<sup>10</sup>.

Ya en 1969, el episcopado argentino hizo la aplicación de Medellín a la Argentina, utilizando el enfoque arriba esbozado, que habían elaborado los teólogos de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), liderados por Lucio Gera. Así es como publicaron el así llamado Documento de San Miguel, en el cual cobró especial importancia el capítulo referido a la Pastoral Popular, ya no entendida, como en Medellín, a partir de la contraposición elites-masas, sino desde una comprensión del pueblo-nación basada en la cultura y en la justicia hacia los pobres<sup>11</sup>.

Las mismas perspectivas influyeron más tarde - junto con las de obispos y teólogos africanos y también asiáticos - en el Sínodo de 1974 y, a través de éste, en la exhortación de Pablo VI *Evangelii Nuntiandi*, sobre todo en las temáticas de evangelización de la cultura y religiosidad popular. Por ello no es de extrañar que, luego, ambas fueran retomadas por el Documento de Puebla, ya que en la redacción del capítulo sobre la primera fue decisiva la intervención de Lucio Gera, y en la de la segunda, la del pastoralista chileno

---

<sup>10</sup> Cf. S. POLITI, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana 1967-1975*, Buenos Aires, 1992; ver también mi artículo: "Peuple' et 'populaire'. Réalité sociale, pratique pastorale et réflexion théologique en Argentina", en *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), 860-877; y C. GALLI, "La encarnación del Pueblo de Dios en la Iglesia y en la eclesiología latinoamericanas", en *Sedoi-Documentación* 1994.

<sup>11</sup> Cf. "Documento de San Miguel: declaración del Episcopado Argentino sobre la adaptación a la realidad actual del país, de las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín)", en especial: "VI. Pastoral Popular", en: *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981. Colección completa del magisterio postconciliar de la Conferencia Episcopal Argentina*, Buenos Aires, 1982, 66-101, en esp. pp. 84-87. Entre los numerosos trabajos de Lucio Gera cf. "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", en *Stromata* 30 (1974), 11-64; "Pueblo, religión del pueblo e Iglesia", en: CELAM, *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, Bogotá, 1977, 258-283; últimamente: "Evangelización y promoción humana", en: C. GALLI, L. SCHERZ (comps.), *Identidad cultural y modernización*, Buenos Aires, 1992, 23-90, etc.

Joaquín Alliende, quien coincidía con la que él mismo llamó “escuela argentina de la pastoral popular”<sup>12</sup>. Según mi estimación, en ese punto, el enriquecimiento de perspectivas en Puebla -que sin abandonar la social adoptó también la histórico-cultural-, recibió el decisivo influjo del pensamiento de Gera y de las elaboraciones teológicas que se habían ido haciendo en la Argentina y, en diálogo con éstas, en otras partes de América Latina.

De paso sea dicho que, también dentro de la filosofía argentina de la liberación, en paralelo con la corriente teológica arriba esbozada, se daba entonces relevancia al problema de la cultura, sobre todo porque Enrique Dussel había planteado el tema heideggeriano del “mundo” histórico-cultural latinoamericano y porque Scannone y, con éste, el mismo Dussel, habían aplicado a los pobres la fenomenología levinasiana de la alteridad ética, comprendida no sólo social y estructuralmente, sino también culturalmente<sup>13</sup>. Descubrieron así -coincidiendo con los trabajos anteriores de Rodolfo Kusch<sup>14</sup>- la relevancia filosófica (y aun teológica) de la sabiduría popular y del *ethos* cultural latinoamericanos y de sus símbolos religiosos y culturales, los cuales “dan que pensar (Paul Ricoeur) y qué pensar”. Aún más, los filósofos de la liberación ya hablaban entonces de “postmodernidad”, no adecuadamente en el sentido actual, sino en el de una superación del *Ego cogito* y el “yo conquisto” modernos, desde la *diferencia* (Heidegger) y la *alteridad* (Lévinas) latinoamericanas, comprendidas a partir de la *sabiduría del pueblo pobre*.

Claro está que también la “escuela argentina” ha ido cambiando en las últimas décadas, no sólo por el mutuo influjo con otras corrientes

<sup>12</sup> Cf. J. ALLIENDE, “Diez tesis sobre pastoral popular”, en *Religiosidad Popular*, Salamanca, 1976, p. 119.

<sup>13</sup> Ver las dos obras conjuntas del primer grupo de filósofos de la liberación: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973; y *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*, Buenos Aires, 1975. También cf. mi artículo: “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en J. GÓMEZ CAFFARENA (ed.), *Religión* (tomo 3 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Madrid, 1993, 93-105.

<sup>14</sup> Para una bibliografía casi exhaustiva de este autor cf. M. MUCHIUT, G. ROMANO Y M. LANGÓN, “Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)”, en E. AZCÚY (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, 185-194. Es de notar que Kusch colaboró desde el principio en las obras conjuntas de los filósofos argentinos de la liberación.



de la teología de la liberación, sino especialmente por las mismas circunstancias históricas. Por ejemplo, ante la crisis del Estado-nación moderno, cada vez más ha ido tomando cuenta de los fenómenos de la globalización y la regionalización (v.g. el Mercosur) - aunque siempre había ya hablado de la Patria Grande latinoamericana, y del Pueblo de Dios y todos los pueblos de la tierra. Pero eso no le quita la importancia al análisis cultural, sino por el contrario, replantea la interrelación entre la cultura universal en época de globalización, y los diferentes mundos culturales<sup>15</sup>. En esa línea se encuentran las afirmaciones del documento de Santo Domingo no sólo sobre *la* cultura latinoamericana (como Puebla), sino sobre *las* culturas de América Latina y el Caribe, dentro de una cierta unidad cultural analógica<sup>16</sup>.

## **2. El cambio de acento en la corriente principal de la teología de la liberación**

### **2.1. Preanuncios anteriores a 1989**

En los cambios dados en Puebla también influyeron otros factores que los arriba señalados. Por ejemplo, hubo quienes intentaron usar el nuevo enfoque aportado por la teología y pastoral argentinas y por la *Evangelii Nuntiandi*, no como aporte para enriquecer la teología de la liberación en su vertiente principal, sino *contra* ésta. Sin embargo, pienso que el documento de Puebla mismo, sin dejar de asumir los análisis estructurales de Medellín, continúa enfatizando la opción preferencial por los pobres y por su liberación, pero la enmarca en una interpretación teológica de la *historia* de la

---

<sup>15</sup> Como ejemplo del nuevo enfoque del análisis cultural, ver la tercera parte ("Dimensión sociocultural: nuevos tiempos, nuevas lógicas") de la obra conjunta interdisciplinaria: D. GARCÍA DELGADO (et al.), *Argentina, tiempo de cambios. Sociedad, Estado y Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996.

<sup>16</sup> Ver mi trabajo: "La inculturación en el Documento de Santo Domingo", *Stromata* 49 (1993), 29-53.

643



evangelización latinoamericana, así como en la misión pastoral de evangelizar la *cultura*. Aún más, tiene en vista los cambios culturales<sup>17</sup>.

En la discusión que suscitaron, primero, el *Documento de Consulta* para Puebla, y, luego, la interpretación del Documento de la Conferencia, apareció claro el diálogo y mutuo influjo entre las distintas corrientes de la teología de la liberación, especialmente entre la argentina y la corriente principal, representada, entre otros, por Gutiérrez y Leonardo Boff. Así es como, en escritos de esa época, el primero rescata, con nombre y apellido, la concepción de pueblo elaborada por Gera en base a la conjunción de "pueblo-nación-cultura"<sup>18</sup>; y el segundo acepta, refiriéndose a Scannone, la importancia dada al análisis cultural cuando se trata de la realidad latinoamericana, afirmando explícitamente que así "se deben trascender los análisis de corte meramente sociológico"<sup>19</sup>.

En cuanto a la problemática de la religión popular, tan ligada con la de la cultura, es indudable que, aunque algunos teólogos de la liberación criticaban con razón, como también lo hace Puebla, sus aspectos negativos o alienados, sin embargo, ya el primer Encuentro de El Escorial (1972) había señalado sus aspectos liberadores y, en el caso particular de Gutiérrez, éste había allí manifestado claramente su preocupación por una espiritualidad popular de liberación<sup>20</sup>, propia de un pueblo pobre, religioso y creyente.

---

<sup>17</sup> Cf. CELAM, *Reflexiones sobre Puebla*, Bogotá, 1979. Ver también el cap. 2 de mi libro, ya citado, *Evangelización, cultura y teología*, y la bibliografía allí citada.

<sup>18</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres*, ya citado, pág. 196 s. (se trata de un artículo publicado por primera vez en 1978, con ocasión del *Documento de Consulta* para Puebla).

<sup>19</sup> Cf. L. BOFF, "Cristo liberador. Una visión cristológica a partir de la periferia", *Servir* (México) 14 (1978), p. 365 s.

<sup>20</sup> Aunque luego superado por sus mismos discípulos, ya entonces el argentino Aldo Büntig, en su artículo "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación. Diagnóstico y reflexiones pastorales", hablaba de los "valores liberadores del pueblo que se expresa en gestos sacrales del catolicismo popular", en *El Escorial I* (op. cit.), págs. 146 ss. Ver también: S. GALILEA, "La fe como principio crítico de promoción de la religiosidad popular", *ibid.*, 151-158. El trabajo de Gutiérrez se titula: "Evangelio y praxis de liberación", *ibid.*, 231-245.



Así es como se fue dando en la teología de la liberación, incluida su corriente principal, un interés cada vez mayor por la religión popular, defendiéndosela de su caracterización marxista como siendo intrínsecamente "opio del pueblo". Eso se nota ya en trabajos de discípulos de Gutiérrez como Raúl Vidales y Tokihiro Kudó, quienes descubren una auténtica religiosidad liberadora en la "clase popular emergente"<sup>21</sup>. Y, sobre todo, en los de José Luis González, discípulo al mismo tiempo de Gutiérrez y del antropólogo cultural peruano Manuel Marzal, especializado en religiosidad andina. Pero, mientras que, en el primer caso todavía se usa exclusivamente el análisis social, en el segundo, gracias al influjo de Marzal, toma especial relevancia el estudio antropológico-cultural. Así es como González reconoce - en forma convergente con los análisis argentinos - el papel de *resistencia histórica y cultural* que ejerció la religión latinoamericana del pueblo pobre, primero, contra la opresión imperialista y, luego, capitalista. Pues le sirvió para no sucumbir como sujeto cultural y aun para expresar proyectos históricos alternativos. Es de notar que tales análisis culturales de la religión del pueblo coinciden con la ya mencionada importancia social y teológica dada desde el principio por Gutiérrez a la espiritualidad popular liberadora<sup>22</sup>.

A dichas influencias se habían ido sumando asimismo los cuestionamientos recibidos por los teólogos latinoamericanos en los encuentros de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo, de parte de teólogos africanos (sobre todo en lo referente a las culturas) y asiáticos (en lo que atañe a la religión)<sup>23</sup>. Todo ello hizo que la atención se fijara más y más en el análisis cultural, sin descuidar el socioeconómico.

<sup>21</sup> Cf. R. VIDALES, T. KUDÓ, *Práctica religiosa y proyecto histórico*, Lima, 1975, pp. 111-116.

<sup>22</sup> Cf. J.L. GONZÁLEZ, "Teología de la liberación y religiosidad popular", *Páginas* (Lima) 7 (1982), 4-13. Entre las numerosas obras de Marzal, puede consultarse: *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983. Sobre la espiritualidad popular de liberación cf. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Lima, 1983.

<sup>23</sup> Han sido publicadas las Actas de los distintos Congresos. Además, ver: *Teología desde el Tercer mundo. Documentos finales de los cinco Congresos internacionales de la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer mundo*, San José (Costa Rica), 1982.

Por otro lado, no es de despreciar el influjo que tuvieron los documentos de la Iglesia, tanto los del Episcopado Latinoamericano como los pontificios y romanos (por ejemplo, las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: *Libertatis Nuntius* [1984] y *Libertatis Conscientia* [1986]), para que los teólogos latinoamericanos trataran de no dar ni siquiera la impresión de un reduccionismo socioeconómico o político. Pienso que es injusto arrostrar dicho reduccionismo a los principales teólogos de la liberación, con la excepción, por ejemplo, de Hugo Assmann<sup>24</sup>, que militaba en una corriente teológica más radical. Pero, debido a las sospechas, aun aquellos teólogos que no habían caído en tales extremos, no dejaron de indicar que trataban de la liberación integral, y no sólo de las clases, sino también de las razas, sexo, naciones y *culturas* oprimidas. El tema de la cultura estuvo así explícitamente presente.

## 2.2. El paradigma de la “teología de la liberación clásica”

Por último, otro factor que favoreció el desplazamiento de eje, se mueve en un nivel más hondo, el del mismo *paradigma* de comprensión de la realidad y aun de la teología. ¿El paradigma de la teología de la liberación es moderno, postmoderno, supera la modernidad?

Aunque estoy de acuerdo con Georges De Schrijver acerca de numerosas características *modernas* de la que él llama “teología de la liberación clásica” y con las razones que él da, con todo me acerco más a posiciones como la de Juan José Tamayo, citado por el mismo De Schrijver, pues aquél encuentra en la teología de la liberación una especie de superación dialéctica de la modernidad. También concuerdo con Franz Hinkelammert en que dicha teología no es postmoderna (en el sentido que actualmente tiene esa palabra),

646

---

<sup>24</sup> Su obra principal es: *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973 (la parte principal del libro había ya sido publicada en Montevideo, 1971). En el texto me refiero a la posición sustentada *entonces* por Assmann, no a la actual.

aunque ella critica no sólo al capitalismo sino a muchos rasgos de la modernidad occidental<sup>25</sup>.

Sin embargo, acepto sobre todo el análisis de Antonio González - destacado discípulo de Ignacio Ellacuría - acerca de lo que él llama: "el significado filosófico de la teología de la liberación". Ésta, según su interpretación, no se mueve en los horizontes de la teología clásica (los paradigmas de la sustancia y del sujeto) sino en el filosófico contemporáneo, que se podría llamar postmoderno, en el sentido de que "se constituye en buena medida por un diálogo con la situación intelectual en la que Hegel nos ha dejado instalados"<sup>26</sup>. Claro que no se trata de una decisión filosófica explícita de los teólogos de la liberación, sino del horizonte intelectual y cultural en que se mueven.

En un nivel cultural y filosófico ese horizonte se caracteriza por la prevalencia dada a la *praxis*, la *diferencia*, la *alteridad*, la *realidad*, el *haber* o el *estar* como anteriores al ser comprendido desde el *lógos*. Todo ello, según González, caracteriza más profundamente a la teología de la liberación que sus rasgos típicamente modernos. Así es como se entiende mejor su *opción por los pobres* y el *mundo de los pobres*, su énfasis puesto en la *praxis*, su comprensión de la teología como "acto segundo de la *praxis liberadora*" (Gustavo Gutiérrez), o, últimamente, como "*intellectus amoris et misericordiae*" (Jon Sobrino), la *trascendencia práctica* del otro, la experiencia radical del *mal* "*más allá del ser*", etc.

Si es así, el desplazamiento de eje hacia una mayor consideración de la *alteridad* cultural latinoamericana, planteado

---

<sup>25</sup> Ambos autores son citados por De Schreijver en el "paper" provisorio: "The Paradigm Shift in Third World Theologies of Liberation: From Socio-economic Analysis to Cultural Analysis. Assessment and Status of the Question", págs. 13 s.

<sup>26</sup> Cf. A. GONZÁLEZ, "El significado filosófico de la teología de la liberación", en El Escorial II, p. 153. Aunque sin referencia a la teología de la liberación, Marco Olivetti coincide en gran parte con González en su caracterización de los tres paradigmas; ver su artículo: "El problema de la comunidad ética", en J.C. SCANNONE (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, págs. 209-222.

sin perder las perspectivas *práctica y material* (socioeconómica), así como hacia una comprensión más radical *del pobre y de su mundo* (tanto social como *cultural*), y el énfasis puesto no sólo en las comunidades eclesiales de base, sino también, en general, en el *neocomunitarismo de base* (donde se viven de manera “post-tradicional” la gratuidad, la alteridad y el sentido de comunidad tradicionalmente latinoamericanos)<sup>27</sup>, no serían sino *radicalizaciones* del paradigma fundacional, de cara a los cambios en la realidad histórica y a los nuevos signos de los tiempos. En ese sentido, el desplazamiento hacia el análisis cultural sin dejar el social, estaría en la lógica más profunda de la teología de la liberación.

De ahí que, aunque se puede hablar de un cambio de acento y desplazamiento de eje, éste se daría, según mi opinión, dentro de la radicalización del horizonte o paradigma *radical* donde ya desde el principio se movió la teología de la liberación en sus opciones básicas, a pesar de los rasgos claramente modernos que ella también compartía con otras teologías postconciliares y con la teoría de la dependencia.

### 2.3. Los cambios después de 1989

A dicho desplazamiento contribuyeron todas las circunstancias arriba enumeradas, pero el factor final decisivo o la última gota que desbordó el vaso, fue la implosión del socialismo real, simbolizada por la caída del muro de Berlín. A eso hace alusión De Schrijver, aludiendo a expresiones de Frei Betto y Leonardo Boff, posteriores al derrumbe del comunismo, que apuntan en dirección del nuevo enfoque<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Acerca del “neocomunitarismo de base”, ver: D. GARCÍA DELGADO, “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le Monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 4 (1989), nn. 27, 15-16, y su continuación: *ibid.* n. 28, 17-18. Sobre el modo “post-tradicional” de asumir las tradiciones, cf. A. GIDDENS, *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, 1996 (original inglés: 1994).

<sup>28</sup> Cf. FREI BETTO, “El fracaso del socialismo alemán y los desafíos a la izquierda latinoamericana”, *Pasos* 29 (1990), págs 1-7; *id.*, “A Teologia da Libertação ruio com o Muro de Berlim?”, *Revista Eclesiástica Brasileira* 50 (1990) 922-929; L. BOFF, “A implosão do socialismo autoritário e a Teologia da Libertação”, *ibid.*, págs. 76-92.

Más claramente puede notarse ese cambio de perspectiva en expresiones de otros teólogos, también influidos por los acontecimientos de Europa Oriental y por la aparente no viabilidad a corto plazo, de la utopía socialista. Así es como Pablo Richard, quien había sido miembro activo de los Cristianos para el Socialismo en Chile, acuñó la formulación ya citada: “desplazamiento de eje”, desde el socioeconómico y político al cultural. Reconoce el valor actualmente revolucionario del reformismo, y afirma que la “fuerza histórica de los pobres” -que anteriormente se pensaba sobre todo como política - es ante todo ética, religiosa y cultural<sup>29</sup>. Sólo con ella el pueblo podrá enfrentar al neoliberalismo hoy vigente.

La misma perspectiva adoptan varios de los trabajos presentados en El Escorial II. Allí científicos sociales como Manuel Antonio Garretón, evaluaron positivamente el cambio cultural actual hacia el aprecio de la vida y felicidad cotidianas (tan distintas del idealismo heroico de un Che Guevara), o como Xabier Gorostiaga, realizaron una autocrítica de la estrategia liberadora sandinista, centrada más en la toma del poder político que en la transformación cultural. Por su lado, también teólogos como Diego Irarrázaval, propusieron entonces una teología desde la sabiduría popular latinoamericana, como Víctor Codina, privilegiaron la razón simbólica a la razón ilustrada moderna, o como Pedro Trigo plantearon el nuevo imaginario colectivo alternativo, del que hablaré enseguida<sup>30</sup>. Tenía razón Gibellini al notar el acercamiento de esos teólogos a las posiciones de la teología argentina de la cultura popular.

Según creo, Pedro Trigo ha sido uno de los teólogos de la liberación que mejor ha planteado y está planteando el futuro de la misma, ubicándose en lo que Richard llama desplazamiento de eje, sin renunciar a la esencia de dicha teología. Para Trigo, hoy, la

<sup>29</sup> Cf. P. RICHARD, art. cit. en la nota 2.

<sup>30</sup> Me refiero, respectivamente, a los siguientes trabajos presentados en El Escorial II (op. cit. en la nota 1): M.A. GARRETÓN, *Transformaciones socio-políticas en América Latina (1972-1992)*, págs. 17-28; X. GOROSTIAGA, *La mediación de las ciencias sociales y los cambios internacionales*, págs. 123-144; D. IRARRÁZAVAL, *Repercusión de lo popular en la teología*, págs. 181-197; V. CODINA, *Fe latinoamericana y desencanto occidental*, págs. 271-296; P. TRIGO, *El futuro de la teología de la liberación*, 297-317.

cultura en los barrios de las grandes ciudades latinoamericanas está mostrando una novedad que el teólogo debe tener en cuenta; aún más, ha de interpretarla como la acción del Espíritu de Dios entre los pobres y como su respuesta positiva a ella<sup>31</sup>.

Allí está surgiendo un nuevo imaginario colectivo, alternativo no solamente al del *status quo* de la cultura consumista del capitalismo tardío, sino también al imaginario politizado, revolucionario y socialista de los años 60 y 70. Se ubica en la vida cotidiana, pero no entendiéndola a ésta como privada sino como social y pública, porque se trata de creación de cultura y de una nueva trama social<sup>32</sup>. Dicho imaginario es fruto de una nueva *síntesis cultural*, cuyo sujeto son muchos de los pobres suburbanos de nuestro Subcontinente, síntesis entre los valores latinoamericanos tradicionales y aportes modernos y postmodernos, la cual tiende a tomar cuerpo en distintas organizaciones libres del pueblo<sup>33</sup>.

A ese nuevo mestizaje cultural, podríamos llamarlo -con Anthony Giddens-, reflexivo y post-tradicional, porque reasume la tradición comunitaria latinoamericana como respuesta libre, responsable y solidaria, a la crisis provocada por la exclusión neoliberal de grandes

---

<sup>31</sup> Cf. P. TRIGO, "La cultura en los barrios", y "El concepto de marginado. Sus usos y su realidad", en J.C. SCANNONE, M. PERINE (comps.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, respectivamente, págs. 13-26 y 45-70, y los trabajos de índole teológica que se mencionarán en notas siguientes.

<sup>32</sup> Cf. P. TRIGO, artículo en: El Escorial II (cit. en la nota 29); id., "Imaginario alternativo al imaginario vigente y al revolucionario", en *Iter. Revista de Teología* (Caracas), 3 (1992), págs. 61-99.

<sup>33</sup> Cf. J. SEIBOLD, "Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires", en D. GARCÍA DELGADO (et al.), *Argentina, tiempo de cambios* (op. cit. en la nota 14), 323-388. Ver también mis trabajos: "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina". Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", en *Stromata* 47 (1991), págs. 145-192; "Les défis actuels de l'évangélisation en Amérique Latine", en *Nouvelle Revue Théologique*, 114 (1992), págs. 641-652; "El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo", en *Concilium* n. 244 (dic. 1992), págs. 1023-1033; "La nueva cultura adveniente y emergente: desafío a la doctrina social de la Iglesia en la Argentina", en *Argentina, tiempo de cambios*, op. cit., 251-282.

mayorías, del sistema económico-social, y porque adopta, desde la sabiduría popular tradicional, criterios (modernos o, respectivamente, postmodernos) de eficacia, organización y flexibilidad. Para Trigo se trata de la emergencia comunitaria de un hombre nuevo, cuyo eje estructurante es la opción por la vida, y la vida digna para todos.

Se crea vida en contexto de muerte. Se vive la dignidad en situaciones de denigrante injusticia. Se celebra con gozo festivo, a pesar de la pobreza extrema. Se espera en Dios contra toda esperanza. Se vive la gratuidad de las relaciones comunitarias, aun en medio de la exclusión social y del individualismo competitivo. Se construyen instituciones de libertad, aun en medio de la opresión. Pues bien, en todo ello se vislumbra, a la luz de la fe, la presencia creadora y regeneradora del Espíritu de Dios y la semilla de una liberación futura realmente posible<sup>34</sup>.

Ya la novela latinoamericana de alguna manera lo había preanunciado, según lo muestran, según el mismo Trigo, figuras literarias como el Cristo de los pobres, en *Hijo de hombre* (del novelista paraguayo Augusto Roa Bastos) o personajes señeros como Rendón Wilka, el indio culturalmente mestizado, de *Todas las sangres*, y distintos personajes urbanos mestizos, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ambas novelas, del escritor peruano José María Arguedas<sup>35</sup>.

Para Trigo el futuro de la teología de la liberación está ligado a ese cambio cultural de imaginario colectivo y a las alternativas de futuro que desde allí se crean entre y para los pobres. Sin embargo, éstos, aunque deben ser actores principales de su liberación, no pueden liberarse solos, si no es en unión con todos aquellos de distintos Continentes y de distintos estratos sociales, que, con ellos,

---

<sup>34</sup> Ver la descripción de esos fenómenos y su interpretación teológica (o filosófica) en R. MUÑOZ, *El Dios de los cristianos*, Madrid, 1987; P. TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988; J.C. SCANNONE, "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina", en *Irrupción del pobre*, op. cit. en la nota 30.

<sup>35</sup> Cf. P. TRIGO, *La institución eclesial en la nueva novela latinoamericana* (tesis doctoral), Madrid, 1980; id., *Arguedas. Mito, historia y religión*, Lima, 1982, así como exposiciones orales del mismo autor.

han optado por la vida y por la dignidad del hombre. En esta época de globalización, la red que todos ellos y sus organizaciones conforman, puede constituirse en un agente histórico nuevo: la *internacional de la vida*<sup>36</sup>.

### **3. El desplazamiento de eje, la viabilidad histórica de la liberación y el futuro de la teología de la liberación**

El desplazamiento de eje en la teología latinoamericana de la liberación, está íntimamente relacionado con el mencionado cambio de imaginario cultural que se está dando en el pueblo latinoamericano, sobre todo entre los pobres. La teología lo tiene en cuenta al reflexionar sobre los signos actuales de los tiempos, ayudada por el análisis cultural. Pero no olvida que ese imaginario alternativo toma cuerpo social en un fenómeno social alternativo: el *neocomunitarismo de base*. Por ello tampoco renuncia al análisis social, aunque haya superado ciertos enfoques demasiado rígidos, inspirados en el marxismo.

Ante la globalización, el desempleo estructural y la crisis del Estado de bienestar (*Welfare State*) - socialista, socialdemócrata o populista -, y ante la imposibilidad del mercado autorregulado, de responder adecuadamente a la vida digna y la justicia, se está dando en todas partes del mundo un hecho nuevo: el *surgimiento de la sociedad civil* en cuanto distinta tanto del Estado como del mercado. La misma sociedad se auto-organiza para conseguir sus objetivos, sin esperarlo todo del Estado o del mercado<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Ver sus obras cit. en la nota 31. Sus planteos parecen coincidir con algunos de Anthony Giddens (op. cit.), y de Ulrich Duchrow, en su ponencia "Dios o Mamón: economías en conflicto", tenida en la IX Asamblea de la IAMS (Asociación Internacional de Estudios Misionológicos), Buenos Aires, 10-19 de abril 1996 (allí cita su obra: *Alternatives to Global Capitalism: Drawn from Biblical History, Designed for Political Action*, 1995).

<sup>37</sup> Ver la ya citada obra *Argentina, tiempo de cambios*, así como también: D. GARCÍA DELGADO, *Estado y Sociedad. La nueva relación a partir del cambio estructural*, Buenos Aires, 1994; P. HERNÁNDEZ ORDELAS, "La sociedad civil: su verdad y sus retos. La tercera revolución planetaria", en *Signo de los*





Así es como también en América Latina se están dando nuevos movimientos sociales multisectoriales semejantes a los del Primer Mundo (por los derechos humanos, los espacios verdes, la calidad de vida, la justicia en casos de crímenes concretos, contra la corrupción, etc.), pero sobre todo, se está gestando entre los pobres el así llamado *nuevo asociacionismo o neocomunitarismo*. Éste y los mencionados movimientos son al mismo tiempo causa y fruto del imaginario cultural alternativo arriba mencionado, y le dan sustento social y material.

En el ámbito religioso, ya no se trata, como en tiempos de Puebla, solamente de las comunidades eclesiales de base, sino también de grupos religiosos no verticales sino flexibles y participativos de toda índole, de jóvenes, adultos, señoras, hombres, grupos de oración, círculos bíblicos<sup>38</sup>. Pero el mismo fenómeno se da en el nivel económico, tanto en la economía informal como en la formal: organizaciones económicas populares, microemprendimientos, pre-cooperativas, talleres autogestionados de trabajadores, huertas comunitarias, "comprando juntos": el pueblo se auto-organiza para subsistir lo más dignamente posible, generar empleo y aun producir para el mercado<sup>39</sup>. En el orden social, se constituyen sociedades barriales de fomento (para la salud, el asfalto, el alumbrado, etc.),

---

*tiempos* (México) n. 62 (1995), 6 s.; también cf. el número entero de *Alternatives Sud* 1 (1994), n. 4, dedicado a: "Les mouvements sociaux en Amérique Latine". En el Brasil se ha constituido la "Acción de la Ciudadanía": cf. INSTITUTO POLÍTICAS ALTERNATIVAS PARA O CONE SUL, *Ações cidadãs no Brasil. Relato de Experiências de Comitês da Ação da Cidadania contra a Miséria e pela Vida*, Rio de Janeiro, 1995.

<sup>38</sup> Ver mi trabajo: "La religión en la América Latina del Tercer milenio. Hacia una utopía realizable", en *Stromata* 51 (1995), págs. 75-88.

<sup>39</sup> Sobre esos fenómenos económicos populares, su interpretación y el replanteo de la economía y la ciencia económica a partir de ellos, ver -entre las numerosas obras de Luis Razeto- sobre todo: *Economía de solidaridad y mercado democrático*, 3 tomos, Santiago (Chile), 1984-1985-1988; id. (et al.), *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990; id., *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado* (2da. versión), Santiago (Chile), 1990; asimismo: F. FORNI, J.J. SÁNCHEZ (comps.), *Organizaciones económicas populares. Más allá de la informalidad*, Buenos Aires, 1992; H. ORTIZ R., *Las organizaciones económicas populares. Semillas pequeñas para grandes cambios*, Lima, 1993.

653



dispensarios, cooperativas escolares, comedores infantiles o para ancianos, clubes de madres, comités de jubilados o desocupados y todo tipo de organizaciones populares libres. En lo estrictamente cultural, no sólo se trata de peñas folklóricas o asociaciones deportivas, sino también de gran cantidad de radios FM (de frecuencia modulada) barriales, y de distintas formas de educación popular formal e informal<sup>40</sup>. Así se está creando un tejido social nuevo, que evidencia un cambio de mentalidad y de actitud ante el Estado y el mercado, y por lo tanto, de un cambio cultural correspondiente al nuevo imaginario.

Aunque la interpretación de ese fenómeno es distinta según los autores, no pocos ven en dicho cambio cultural y social, una *alternativa viable* de liberación. Así es como economistas como Luis Razeto o José Luis Coraggio ven en la economía popular (el primero, específicamente en la economía popular *de solidaridad*) una alternativa no sólo para la micro-, sino también para un importante sector de la macroeconomía (que se entrelazaría con los sectores capitalista y estatal), constituyendo en conjunto un “mercado democrático”<sup>41</sup>. Razeto está repensando la misma ciencia económica y las estrategias de desarrollo a partir de la relevancia económica del *factor “C”* (factor “comunidad”), considerado no sólo en cuanto ético y cultural, sino también como factor de eficiencia económica. Notemos que el planteo mismo está mostrando un ejemplo y un fruto de la síntesis cultural emergente de la que se habló anteriormente. Y coincide con otras búsquedas, en distintas partes del mundo y aun en las Naciones Unidas, de un desarrollo *humano* alternativo,

<sup>40</sup> Sobre educación popular cf. J.L. CORAGGIO, *Desarrollo humano, economía popular y educación*, Buenos Aires, 1995; O. MONTES-C. LORA-R. BURNS, *Una experiencia de educación popular. La gestión del circuito metodológico en SEA*, Lima, 1993.

<sup>41</sup> Además de las obras de Razeto y Coraggio citadas en notas anteriores, cf. L. RAZETO, “Propuestas de respuesta a la luz de la encíclica (SRS) a nivel socioeconómico”, en: CELAM-CLAT, *Nuevo desarrollo con justicia social*, Bogotá, 1990, págs. 349-396; id., “Para una proyección política del proceso de formación y desarrollo de la economía popular de solidaridad”, en F. FORNI, J.J. SÁNCHEZ, op. cit., 57-75; id., “Sobre el futuro de los talleres y microempresas”, en *Revista de Economía y Trabajo*, 2 (1994), págs. 51-75; J.L. CORAGGIO, *La construcción de una economía popular: vía para el desarrollo humano*, ibid., págs. 29-48.



partiendo muchas veces de lo local y lo pequeño (“*small is beautiful*”)<sup>42</sup>.

Dichas organizaciones populares tienden a unirse en forma de *red*, a saber, en coordinación flexible, participativa y autogestionada. Ello parece corresponder a la nueva sensibilidad cultural “postmoderna”<sup>43</sup>, y reinterpretar los valores solidarios tradicionales en forma post-tradicional (según la expresión, ya mencionada, de Anthony Giddens). Pues bien, así como en el siglo pasado los trabajadores solos no tenían fuerza política hasta que se unieron en sindicatos y federaciones sindicales, del mismo modo, la coordinación en red de dichas organizaciones (y con las ONGs y otras en distintos Continentes y estratos sociales) puede cobrar fuerza política para dialogar, tanto en el nivel nacional como en el regional e internacional, desde una posición de fuerza, y así, poder lograr mayor equidad en una época de globalización. Se trataría de lo que Pedro Trigo llama -como ya lo dije- la internacional de la vida.

Hoy la opción preferencial por los pobres, fundamento de la teología de la liberación, está más vigente que nunca, pues los pobres estructurales, a quienes se han añadido los “nuevos pobres” o clases medias empobrecidas, se encuentran ante la amenaza, ya no tanto de la explotación, sino de la *exclusión*, en forma de marginación y desempleo en una sociedad cada vez más dualizada entre incluidos y excluidos, ganadores y perdedores, y fragmentada por el individualismo competitivo. Por otro lado, los pobres van tomando una nueva conciencia cultural, “mestizando” sus valores con los aportes de la modernidad y postmodernidad, y creando un imaginario cultural nuevo y una nueva trama social, que -en forma de redes- se va comunicando (en esta sociedad de la comunicación) también con otros sectores sociales y ámbitos geográficos. Todo

---

<sup>42</sup> Cf. A. CAFIERO (et al.), *Desarrollo humano: un diálogo con la filosofía*, Buenos Aires, 1995, y el correspondiente Informe sobre Desarrollo Humano, del Honorable Senado de la Nación Argentina, en el marco del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

<sup>43</sup> Cf. La metáfora de la “red” corresponde al nuevo tipo, más flexible y participativo, de organización institucional, y a la razón trasversal (no vertical ni jerárquica) postmoderna: cf. B. WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt, 1985.

655



ello no puede dejar indiferente a la teología de la liberación, que descubre allí la acción liberadora del Señor de la historia y la de los hombres y mujeres que le responden con su opción por la vida, y la vida digna.

Además, en convergencia con la revalorización del pluralismo cultural (y del aprecio postmoderno de la heterogeneidad y la diferencia) se está dando también el hecho del surgimiento de *teologías indias* y *afroamericanas* de distinto cuño. También allí se siente cuestionada la teología de la liberación, y necesita abrirse cada vez más al análisis cultural y psicosocial, y al estudio antropológico-cultural de los mitos ancestrales de esos pueblos y culturas, así como de las formas de sincretismo que se dieron históricamente y/u hoy se están dando. No pocas de éstas - según importantes teólogos y pastoralistas - han sido intentos más o menos logrados de una *inculturación del Evangelio*, no hecha por los misioneros sino por los mismos pueblos indígenas<sup>44</sup>.

Así es como el cambio de acento en la teología de la liberación está de acuerdo intrínsecamente tanto con su fundamentación hermenéutica y teológica en la opción por los pobres y de los pobres, como con su índole de "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"<sup>45</sup>, así como también con lo esencial de su método, ampliado por la mediación de las ciencias de la cultura y la historia, sin olvidar las ciencias sociales. Pues, como lo repetí varias veces, el cambio cultural tiene una base social y aun económica, aunque no se reduce a ésta.

Dichos desplazamiento en el enfoque y ampliación del método, inciden no solamente en la primera fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación, a saber, en su interpretación crítica de la realidad y praxis históricas a la luz de la Revelación, sino que también van a influir seguramente en su relectura de ésta desde el

656

<sup>44</sup> Cf. M. MARZAL, "Introdução Geral", en id. (et al.), *O Rosto Índio de Deus*, São Paulo, 1989, págs. 11-33. Sobre teología india actual, entre otros trabajos, ver: Primer Encuentro de Teología India: Delegación mexicana, "Teología maya. Conceptos fundamentales", *Christus* 58 (1993), 22-27.

<sup>45</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2. ed., Salamanca, 1972, pág. 38 (1. ed.: Lima, 1971).



nuevo contexto así interpretado, es decir, en la segunda fase del círculo hermenéutico teológico<sup>46</sup>. Pues, como lo dice la instrucción *Libertatis conscientia* n. 70, “una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida”. Pues el nuevo imaginario cultural alternativo y el neocomunitarismo que le da cuerpo social, constituyen una *nueva experiencia particular*, la cual, además, según lo estimo, está siendo suscitada por la acción del Señor de la historia.

Así es como la nueva sensibilidad cultural, que une al tiempo globalización universal y revalorización de la cultura particular, y la experiencia simultánea de la comunidad particular viva y la vigencia en ella del factor “C”, por un lado, y por el otro, de su coordinación activa en redes regionales e internacionales, puede contribuir - a la luz del don del Espíritu en Pentecostés - no sólo a repensar la eclesiología de comunión, el Misterio de Amor trinitario, su comunicación gratuita en Cristo o su concreción en el hombre renovado por el Espíritu de comunión, sino todas y cada una de las principales realidades teológicas desde el punto de vista de la comunión, la comunidad y la comunicación, de acuerdo al nuevo contexto social y al nuevo imaginario cultural emergente, sobre todo entre los pobres, los preferidos del Reino.

De ahí que, con Pedro Trigo, yo también piense que el futuro de la teología latinoamericana de la liberación está unido a que sepa moverse dentro de ese nuevo horizonte cultural alternativo. Ello implica seguir ahondando en el desplazamiento de eje, del

---

<sup>46</sup> Sobre el círculo hermenéutico en la teología de la liberación, en general, ver mi libro *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cit. en la nota 6, cap. 1. Acerca de la segunda fase del mismo círculo después del desplazamiento de eje, ver mis artículos: “Situación de la problemática del método teológico en América Latina. Con especial énfasis en la teología de la liberación después de las dos Instrucciones”, en *Medellín* 20 (1994), 255-283; y “El futuro de la reflexión teológica en América Latina. El comunitarismo como alternativa viable”, de próxima publicación en las Actas del Encuentro del CELAM sobre “El futuro de la reflexión teológica en América Latina” (Vallendar, septiembre 1996).



socioeconómico al cultural, con tal que no se trate de una sustitución, sino de una profundización y un enriquecimiento de perspectivas. Pues la teología de la liberación no debe olvidar -como lo indica De Schreijver- la sustentación de lo cultural en lo socioeconómico, aunque lo cultural trascienda lo económico.

De ese modo, a la luz de la fe, la teología latinoamericana de la liberación podrá dar razón teológica del mundo de los pobres y contribuir a transformarlo según el amor y la justicia que brotan del Evangelio.

Dirección del Autor:  
Colegio Máximo de San José  
Mitre 3226  
1663 San Miguel - Buenos Aires  
Argentina